



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

SAMARA TEIXEIRA DE OLIVEIRA

**OS USOS DA DEUSA MAAT - A PROPOSTA DE UMA IDENTIDADE CULTURAL
NO EGITO ANTIGO: UMA ANÁLISE DOS TEXTOS LITERÁRIOS DO REINO MÉDIO
(2055-1650 A.C.)**

Rio de Janeiro
2025



SAMARA TEIXEIRA DE OLIVEIRA

**OS USOS DA DEUSA MAAT - A PROPOSTA DE UMA IDENTIDADE CULTURAL
NO EGITO ANTIGO: UMA ANÁLISE DOS TEXTOS LITERÁRIOS DO REINO MÉDIO
(2055-1650 A.C.)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História. Área de concentração: Relações de poder e cultura.

Orientador: Prof. Dr. Marcos José de Araújo Caldas

Coorientadora: Prof.^a Dra. Nely Feitoza Arrais.

Rio de Janeiro

2025

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

O48u Oliveira, Samara Teixeira de, 1995-
Os usos da deusa MAAT - a proposta de uma
identidade cultural no Egito antigo: uma análise dos
textos literários do reino médio (2055-1650 A.C.) /
Samara Teixeira de Oliveira. - Rio de Janeiro, 2025.
215 f.: il.

Orientador: Marcos José de Araújo Caldas.
Coorientadora: Nely Feitoza Arrais .
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro, Pós Graduação em História ,
2025.

1. Egito Antigo . 2. Identidade Cultural . 3.
Maat. I. Caldas, Marcos José de Araújo , 1969-
orient. II. Arrais , Nely Feitoza, 1970-, coorient.
III Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pós
Graduação em História . IV. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

SAMARA TEIXEIRA DE OLIVEIRA

**OS USOS DA DEUSA MAAT - A PROPOSTA DE UMA IDENTIDADE CULTURAL
NO EGITO ANTIGO: UMA ANÁLISE DOS TEXTOS LITERÁRIOS DO REINO MÉDIO
(2055-1650 A.C.)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História Área de concentração: Relações de poder e cultura.

Aprovação em: 16 de Junho de 2025.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.º Dr.º MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS
(UFRRJ) (orientador)

Prof.ª Dra.ª NELY FEITOZA ARRAIS (UFRRJ)
(co-orientadora)

Prof.ª Dra.ª CINTIA ALFIERI GAMA-ROLLAND (FMU)

Prof.º Dr.º FABIO AFONSO FRIZZO DE MORAES LIMA
(UFTM)

Prof.ª Dra.ª MARIA THEREZA DAVID JOÃO (UNESPAR)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 471 / 2025 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.031230/2025-18

Seropédica-RJ, 17 de junho de 2025.

Nome do(a) discente: SAMARA TEIXEIRA DE OLIVEIRA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRA EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM : 16 de junho de 2025

Banca Examinadora:

Dra. CINTIA ALFIERI GAMA-ROLLAND, FMU Examinadora Externa à Instituição

Dr. FABIO AFONSO FRIZZO DE MORAES LIMA, UFTM Examinador Externo à Instituição

Dra. MARIA THEREZA DAVID JOÃO, UNESPAR Examinadora Externa à Instituição

Dr. MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 19/06/2025 09:39)
MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
Depth/IM (12.28.01.00.00.88)
Matrícula: 1533038

(Assinado digitalmente em 17/06/2025 09:29)
MARIA THEREZA DAVID JOÃO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 044.932.299-85

(Assinado digitalmente em 17/06/2025 12:08)
CINTIA ALFIERI GAMA ROLLAND
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 296.632.488-07

(Assinado digitalmente em 23/06/2025 11:20)
FÁBIO AFONSO FRIZZO DE MORAES LIMA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 105.797.487-07

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **471**, ano: **2025**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **17/06/2025** e o código de verificação: **99710e3bcf**

Dedicado à Cely do Carmo Teixeira, minha mãe e
melhor amiga. Aquela que desempenha com
docilidade, amor e maestria a maternidade, assim
como Ísis, que vive sobre os desígnios da mais
perfeita ordem, verdade e justiça maatiana.

À minha deusa pessoal.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus que, para além de me guiar e me sustentar até hoje, cumpriu a promessa feita quando meu nome fora escolhido: “protegida por Deus”.

Ao arcanjo Miguel por cuidar e guerrear por mim, mantendo-me à sombra de suas asas.

À Jesus por me instruir em seus ensinamentos.

À Maat por trazer ordem e justiça quando o caos insistia em prevalecer.

À minha amada família por todo o apoio e afeto confiados a mim. Em especial, a minha Mãe, Cely do Carmo Teixeira, pelas horas incalculáveis a me ouvir e ler sobre esta dissertação, segundo suas próprias palavras: já sabe de cor o que diz respeito ao “Conto do Camponês Eloquente”, não aguentando mais as suas enormes “apelações”.

À minha irmã, Julianne Teixeira de Oliveira, por toda preocupação e carinho para comigo.

Aos meus avós, Dolores Ferreira de Oliveira e Osvaldo Teixeira, que vivem pela eternidade *Djet*.

Aos meus queridos orientadores, Prof. Dr. Marcos José de Araújo Caldas e Prof.^a Dra. Nely Feitoza Arrais, por acreditarem na minha pesquisa e pelas horas doadas ao lecionarem com afabilidade.

Ao Aquiles, meu cachorro e amigo fiel, que a Universidade Rural presenteou-me desde os tempos da graduação e continuou a me fazer companhia durante a produção deste trabalho.

RESUMO

OLIVEIRA, Samara Teixeira de. **OS USOS DA DEUSA MAAT- A PROPOSTA DE UMA IDENTIDADE CULTURAL NO EGITO ANTIGO: UMA ANÁLISE DOS TEXTOS LITERÁRIOS DO REINO MÉDIO (2055-1650 a.C.).** 2025. 216 p. Dissertação(Mestrado em História). Instituto Multidisciplinar. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

O Egito Antigo era essencialmente ritualístico, isto quer dizer que, em todos os seus aspectos, quer sejam sociais ou políticos, a sua cultura estava presente. Essa, por sua vez, pautava-se em um passado cosmogônico o qual reiterava o tempo dos deuses inspirado pelos ideais de ordem, verdade, justiça, retidão, harmonia e equilíbrio como premissas para o existir divino, da natureza e *a posteriori* dos humanos. Além de serem considerados como uma espécie de sabedoria para soluções às demandas surgentes, tal qual eram requeridos pelo poder central como mecanismo para lidar com as imprevisibilidades do cotidiano egípcio. Essa ideologia foi canalizada para uma divindade intitulada Maat, que ditava não somente regras e comportamentos por uma via moral divinizada, mas também justificava as ações da ordem vigente e do sujeito social. Logo, o sagrado, longe de ser apenas um mito do passado, permeava as esferas sacerdotais, dos reis e da população que atribuía usos diversos a depender da prerrogativa enfrentada como arranjo para a sua sobrevivência. A presente dissertação propõe demonstrar como a deusa Maat fora introduzida no contexto social egípcio, a fim de amalgamar uma identidade cultural própria ao Egito Faraônico durante o período conhecido como Reino Médio (2055-650 a.C.).

Palavras-chave: Maat; identidade cultural; Egito Antigo; História Antiga.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Samara Teixeira de. **THE USES OF THE GODDESS MAAT - THE PROPOSAL OF A CULTURAL IDENTITY IN ANCIENT EGYPT: AN ANALYSIS OF LITERARY TEXTS FROM THE MIDDLE KINGDOM(2055-1650 a.C.).** 2025. 216 p.Dissertação(Mestrado em História). Instituto Multidisciplinar. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

Ancient Egypt was essentially ritualistic, meaning that its culture was present in all its aspects, whether social or political. This, in turn, was based on a cosmogonic past that reiterated the time of the gods inspired by the ideals of order, truth, justice, righteousness, harmony and balance as premises for the divine existence, of nature and a posteriori of humans. In addition to being considered as a kind of wisdom for solutions to emerging demands, such as were required by the central power as a mechanism to deal with the unpredictability of everyday Egyptian life, this ideology was channeled to a deity called Maat, who dictated not only rules and behaviors through a deified moral path, but also justified the actions of the current order and of the social subject. Therefore, the sacred, far from being just a myth of the past, permeated the spheres of priests, kings and the population who attributed different uses to it depending on the prerogative faced as an arrangement for their survival. This dissertation aims to demonstrate how the goddess Maat was introduced into the Egyptian social context, in order to amalgamate a cultural identity specific to Pharaonic Egypt during the period known as the Middle Kingdom (2055-650 a. C.).

Keywords: Maat; cultural identity; Ancient Egypt; Ancient History.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cena do Livro para sair à luz do dia de Nestanebtasheru	33
Figura 2 - Cena do Livro para sair à luz do dia de Anhay	82
Figura 3 - Cena do Livro do AmDuat	171

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A	Papiro Amherst
A-E	Papiro Amherst I refere-se a fragmentos do Papiro Amherst
F-G	Papiro Amherst II refere-se a fragmentos do Papiro Amherst
B1	Papiro de Berlim 3023
B2	Papiro de Berlim 3025
BT	Papiro Butler também intitulado por Papiro BM cujas letras referem-se ao Museu Britânico
R	Papiro de Berlim 10499 ou também denominado por Papiro Ramesseum

CONVENÇÕES¹

[] Restauração

() Interpolação do tradutor

« » Omissão de palavras ou introdução de falas

----- Lacunas no texto

{ } Sinais excedentes

● Palavras em vermelho correspondem ao original. Por vezes, podem introduzir falas dos personagens ou indicar novas seções. Salienta-se que a cor vermelha apenas foi utilizada na tradução feita por Canhão, por assim, destacamos nos trechos conforme o disposto pelo autor.

Ao longo dos textos utilizados como fontes, a saber: Profecias de Neferti e O Conto do Camponês Eloquente, foram mencionados, entre parênteses, o manuscrito ao qual cada trecho corresponde, conforme o exemplo a seguir: (B1), cujas informações inerentes ao mesmo foram previamente expostas.

A identificação das traduções feitas por Canhão ou Araújo ocorreu por método de notas de rodapé com o indicativo da obra e página em que o dado excerto encontra-se. Ainda, não optou-se pela divisão das fontes segundo os autores supracitados, pois cada um utiliza o método o qual julga ser mais assertivo. Nesse sentido, como autora da presente dissertação, decidiu-se pela divisão do *corpus* de fontes a partir da Semiótica Textual à luz dos ensinamentos de Ciro F. Cardoso — explicada no terceiro capítulo deste estudo na seção intitulada por **3.2 Metodologia** — adotada como metodologia de nossa pesquisa.

¹ Os signos expostos em nossa seção de convenções tiveram por base características dispostas nas seguintes obras: ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a Eternidade**: a literatura no Egito faraônico. Brasília: UnB, 2000 e CANHÃO, Telo Ferreira. **Textos da Literatura Egípcia do Império Médio**. Textos hieroglíficos, transliterações e traduções comentadas, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I -MAAT – A BALANÇA PRIMORDIAL.....	20
1.1 Maat na cosmogonia egípcia	20
1.2 Maat “social”	44
1.3 Breve panorama da deusa Maat perpassada pela cronologia egípcia.....	67
CAPÍTULO II -O TEAR SOBRE OS ASPECTOS DA MEMÓRIA.....	86
2.1A memória coletiva.....	86
2.2 A memória cultural.....	89
2.3 Memória e identidade.....	95
2.4 A memória no contexto egípcio.....	106
CAPÍTULO III -O EGITO LITERÁRIO.....	128
3.1 Fundamentos acerca da literatura egípcia.....	128
3.2 Metodologia.....	150
3.3 Profecias de Neferti.....	154
3.4 O Conto do Camponês Eloquentes.....	185
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	221
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	229
ANEXOS.....	233
A - MAPA EGÍPCIO	233
B - O EGITO E AS CIVILIZAÇÕES VIZINHAS.....	234
C- TABELA CRONOLÓGICA.....	235

INTRODUÇÃO

Pirâmides, múmias, deuses, encantamentos e faraós. O Egito Antigo cativou, no imaginário das pessoas, um esplendor quase mágico. Todavia, a sua poética paisagística expressava, *per si*, o pensamento que garantiu àquela antiga civilização toda uma Era de poder, até então, sem precedentes.

O Egito foi moldado às margens do Rio Nilo, em meio à vastidão desértica sem vida. Fora agraciado com abundância de fauna e flora, que decoravam do Delta ao Vale as suas terras férteis. Todos os dias o ciclo solar completava-se, as estações definiam-se, as baixas e as cheias do rio estabeleciam-se, tudo estava na mais perfeita ordem (*Maat*). Assim, convidavam o emergir da presença humana a desfrutar da sua elaborada geografia. Tal sina era distinta nos territórios aos arredores: a fome, a doença, a morte era um cenário caótico constante. A “Terra Negra” somente poderia ter sido mesmo o fruto de uma “obra divina” que, em meio ao caos (*isefet*) do inorganizado, permitiu a paisagem egípcia moldar-se à ordem (*Maat*) e assegurar a existência de seus habitantes. A plenitude da vida era um trunfo exclusivo do Egito ou assim pretendia ser. Segundo nos afirma um texto egípcio:

Agora (ouve) o que se diz sobre os arqueiros: vê o miserável asiático, desditoso é o lugar onde mora, mal provido de água, destituído de árvores, os caminhos são muitos e penosos por causa das montanhas. Ele não mora em apenas um lugar, (pois) a (busca de) alimento impele suas pernas. Ele vem combatendo desde o tempo de Hórus, [...] como um ladrão que se recusa a viver em sociedade (Araújo, 2000, pp. 288-289)

A ideia de um monarca divino surgiu muito antes da palavra moderna “absolutismo” ou do chamado “direito divino dos reis” como forma de governo. Ousamos dizer que sua gênese ocorreu quando os escribas e a sapiência sacerdotal do Antigo Egito decidiram unir os seus mitos cosmogônicos com o regime governamental. Segundo a sua cosmovisão, o Egito formou-se através do ordenamento divino do qual os outros povos careciam e, por isso, até os estrangeiros arrumaram um modo de torná-lo significativo para seus residentes. Donadoni nos revela que:

Só com o triunfo do cristianismo é que o faraó « filho de deus » será substituído por um outro filho divino, que está acima de todos os soberanos. Até esse momento — e durante 3500 anos — a instituição da realeza egípcia nunca foi posta em causa. Viveu momentos de crise, sobretudo após o final do Antigo Império e na época amarniana, mas até os odiados estrangeiros, como os Hicsos e os Persas, se aproveitaram do significado religioso que tornava sacrossanta a figura do faraó (Donadoni, 1994, p. 239)

Ao “*significado religioso*” que a passagem acima constata, atribuímos a máxima

função do faraó: assegurar *Maat* na Terra, em detrimento de *isefet*. Assim como, supostamente, teria ocorrido no passado quando os deuses criaram tudo que estava por vir. A narrativa religiosa de um Egito divinizado era requerida pela ordem vigente como um projeto político que tinha por finalidade unir o seu povo envolto de valores, costumes e normas ao construir uma identidade que lhe era própria, mas visava também justificar as ações governamentais em prol de um bem comum maatiano. O que ou quem era Maat e se este projeto chegou a concretizar-se no Egito Faraônico reside o nosso tema de pesquisa. *Ciro F. Cardoso* nos conta que:

A cosmologia egípcia — em todas as suas variantes — desemboca no mito do rei divino, descendente do deus criador em linha direta e, portanto herdeiro do cosmo completo — isto é, dono legítimo dos países estrangeiros tanto quanto do próprio Egito —, encarregado de sustentar Verdade/Justiça/Equilíbrio/Medida do universo, personalizada como a deusa Maat, que veio a ser vista como filha do deus solar Rá, e assim, reduzir a possibilidade de que as forças do caos, expulsas para a fimbria do mundo organizado, invadam tal mundo. A ação do faraó nesse sentido pode ser qualificada de cósmica, já que se estende aos planos do divino, do natural e do humano. O papel do rei reflete-se, em nível menor, no dos homens, que devem, em seu próprio plano e no respeito das hierarquias (que são divinamente fundadas e portanto legítimas), agir segundo Maat. Se não o fizerem, estarão sujeitos ao castigo. [...] No contexto desta visão das coisas, o pensamento religioso egípcio é centralmente otimista e ao mesmo tempo ético por excelência (*Cardoso, 1999, p.26*)

Chegamos, assim, ao título da presente dissertação de mestrado “Os usos da deusa Maat - A proposta de uma identidade cultural no Egito Antigo: uma análise dos textos literários do Reino Médio (2055-1650 a.C.)”, o qual busca sintetizar o que pretendemos alcançar com este estudo ao indicar para o leitor de modo a clarificar a nossa hipótese, *corpora* de fontes e o recorte cronológico. Discorreremos sobre cada um a seguir.

Partimos do pressuposto de que os autores Emanuel Araújo e Telo Ferreira Canhão, em suas respectivas obras: *Escrito para a Eternidade: A literatura no Egito Faraônico* e *Doze textos Egípcios do Império Médio*, fizeram uma leitura formal e descritiva das fontes. Mesmo quando chegam a inserir em glossários ou notas de rodapé uma explicativa acerca de determinada fonte, ainda são insuficientes para que o leitor compreenda de que maneira aquele escrito se articulava ao contexto social egípcio.

Araújo e Canhão preocupam-se com o trabalho da tradução e transliteração egípcia dos denominados “textos literários” para a língua portuguesa. Este ofício é extremamente árduo e merece a devida importância, sem o qual historiadores, *a posteriori*, que ainda não dominam a língua egípcia antiga dificilmente conseguiriam desenvolver pesquisas futuras. Visto que o estudo deste vocabulário é igualmente difícil e pouco difuso no meio acadêmico, pois

apresenta peculiaridades distintas quanto a sua escrita e semântica longínquas para a compreensão das mentes da contemporaneidade. Além disso, possui várias formas de estilo a depender do tempo, tais como o: hieróglifo, demótico e hierático.

Apesar disso, E. Araújo e T. Canhão não transbordam a mera formalidade da narrativa textual sendo insuficiente para explicar a importância das práticas culturais e para o melhor entendimento das próprias fontes no contexto do Egito Antigo, já que o sistema governamental egípcio possuía um caráter monista, isto é: a natureza, os deuses, os humanos e tudo que existia no mundo era intercambiáveis.

A personagem principal sobre a qual esta pesquisa debruça-se é a deusa Maat, considerada pelos egípcios como a divindade da ordem, verdade, justiça e retidão. Além de englobar noções como o equilíbrio, a sabedoria e a harmonia. Para a cosmogonia egípcia e seus mitos adjacentes, a própria existência do mundo somente era possível através da aplicabilidade dos epítetos maatianos supracitados quer sejam no âmbito divino e dos mortos denominado pelos egípcios como *Duat* ou no habitat dos seres vivos: *kmet*. Assim, a ordem (*Maat*) deveria ser assegurada em detrimento de sua contraparte o caos (*isefet*), que basicamente era a representação contrária de tudo o que a deidade Maat representava. Portanto, *grosso modo*, *isefet* era a personificação da mentira, injustiça e desonestidade.

Neste sentido, pode-se perceber que os textos, independentes da sua época de produção, são escritos mediante uma intenção de comunicar algo a alguém ou a um grupo. Por isso, o linguista Enrique Bernádez disserta que um texto sempre terá um caráter social. Propomos ultrapassar a narrativa textual ao entendê-la inserida dentro de um contexto social para atingir uma finalidade. Deste modo, a deusa não representava apenas um símbolo da religiosidade, mas uma identidade própria à maneira egípcia.

Diante do exposto, a hipótese que atravessa esta dissertação é: como a deusa Maat era utilizada por grupos, principalmente sacerdotais, para amalgamar uma identidade cultural egípcia.

Nosso *corpus* de fontes abarca os já mencionados “textos literários” do Egito Antigo que, como propõe nosso título, podem conter usos distintos conforme o alvo desejado pelo sujeito social. De acordo com Jan Assmann, os textos são parte dos símbolos culturais de uma dada sociedade junto aos seus monumentos, ritos, artefatos, entre outros, os quais objetivam o alcance de uma identidade ímpar daquela civilização ou grupo requerida pela ordem vigente.

Deste modo, a narrativa circunscrita nesses textos irá nos auxiliar a ter uma melhor compreensão do pensamento egípcio, já que tem por propósito aproximar e justificar os atos e eventos ocorridos socialmente, sejam estes de cunho fictício ou real, ao amparar-se

culturalmente através de seus variados mitos que são adaptados a diferentes situações.

Convém comentar que as fontes, embora estejam ligadas à realeza, fazem parte de uma ideologia da ordem vigente dominante pelo Estado egípcio, centralizado pela figura do faraó. Portanto, era imposta a todos os habitantes do país do Nilo, independente de seu *status* social e, assim, é válida para o estudo sobre uma identidade amparada culturalmente. Consoante a esse raciocínio, Cardoso nos faz perceber que:

Existiu indubitavelmente também, no antigo Egito, a ideia de que o futuro é quase sempre insondável para os homens, que dependem da ação do rei divino e dos outros deuses num sentido que é até certo ponto arbitrário, e diante do qual cabe inclinar-se. Predominou, no entanto, a ênfase na recompensa à ação segundo Maat, nesta e em outra vida. Mesmo o recurso à magia para garantir tal recompensa não anulava a tendência central à obediência, num contexto de confiança e esperança, às forças que regem o mundo (Cardoso, 1999, pp.26-27)

Esclarecido o modo do pensamento egípcio, o qual pautava-se em Maat e nos epítetos atribuídos à mesma pelos seus conterrâneos, dedicaremos-nos a expor, brevemente, a escolha da cronologia e os demais componentes que integram o presente trabalho dissertativo.

Quanto ao nosso recorte cronológico de 2055 - 1650 a.C, corresponde ao intitulado Reino Médio e foi adotado neste estudo devido à maior produção dos chamados “textos literários” utilizados como fontes, cujas principais são: Profecias de Neferti e O Conto do Camponês Eloquentes. Além disso, o contexto histórico desse período esteve ligado a grupos invasores e da maior presença da utilização da deusa Maat como sinônimo de estabilidade se comparada a outras épocas.

Para discorrer sobre uma possível resposta à hipótese levantada, definimos alguns objetivos. O principal reside justamente em compreender como a deusa Maat tornou-se uma identidade cultural no Egito Antigo. Já os objetivos específicos, que também nos auxiliam com a problemática, são: entender os diferentes usos acerca de Maat ao identificar noções, significados e conceitos que a deusa exprimia; analisar de que maneira a memória contribui para a construção de uma identidade; por fim, mapear e analisar os usos dessa identidade construída sobre uma narrativa do tempo passado transportada ao tempo presente na vida egípcia, ou seja, de que maneira e em quais situações a identidade é apresentada.

A partir desta disposição, a pesquisa foi dividida em três capítulos: o primeiro volta-se à protagonista deste estudo e seus atributos: a deusa Maat. Assim, apresentaremos uma ótica cosmogônica de sua história e, posteriormente, o que chamamos de uma “Maat social”, em que procuramos demonstrar os usos atribuídos pelos egípcios sobre a divindade e, por último, um panorama da atuação da deusa pela cronologia da história egípcia antiga. O segundo

capítulo aborda a memória e seus desdobramentos os quais podem resultar na identidade de uma sociedade e de seus grupos formadores. Por fim, o terceiro capítulo concentra-se no préstimo da metodologia escolhida: a semiótica textual aplicada ao nosso corpo de fontes elencados.

Ademais, contamos com dois mapas para tentarmos compreender não só a geografia do Egito, mas também como os próprios egípcios o dividiam: em Alto e Baixo Egito com seus respectivos *nomos*, a localização e as possíveis motivações geográficas para invasões e expansões territoriais tanto do Egito quanto de civilizações vizinhas. Uma tabela cronológica, visto que a temporalidade é um dos assuntos de nosso segundo capítulo, irá nos ajudar a compreender as diversas dinastias da história egípcia e seus respectivos eventos históricos e sociais que, por ventura, possam ser mencionados no decorrer de nossa redação. Os conteúdos supramencionados podem ser consultados na seção de anexos desta pesquisa.

Há, ainda, uma parte destinada as convenções que busca elucidar as características das traduções utilizadas pelos autores outrora mencionados, tais como: lacunas textuais, restaurações, entre outros. Além de uma lista de abreviações e siglas com a qual pretende-se clarificar as obras que tiveram seu nome subtraídos em algum momento ou para indicar papiros e demais fontes adversas.

O tema do nosso trabalho justifica-se pelo próprio sistema governamental egípcio, no qual o enredo de um passado cosmogônico triunfante foi adotado para justificar a figura do faraó reinante sobre uma monarquia divina, quase inquestionável, que tecia diversas abordagens para que o Estado egípcio pudesse exercer seu poder coercitivo contra aqueles que resistiam ao “fazer Maat”. Esta era a função primordial do rei que deveria assegurar sobre o Egito a ordem, a verdade, a justiça e a retidão. Com isso, o universo mitológico era transportado para a realidade egípcia como um espelho a ser seguido, de tal modo que as narrativas cosmogônicas eram utilizadas para diversos fins tanto de foro privado quanto público para justificar a tomada de decisões em prol de uma identidade cultural pautada em Maat e seus epítetos. No mais, há ampla bibliografia e estudos sobre o tema os quais podem ser encontrados no Brasil e no exterior que nos permitiu a realização deste trabalho.

Os referenciais teóricos utilizados são inúmeros e perpassam por diversos ramos das Ciências Sociais, campos do saber como a sociologia, a antropologia, a filosofia, a linguística, a história e, mais especificamente, a egiptologia, quiçá o direito, que leva em consideração não apenas a formação de nosso escopo teórico, mas também o entendimento de que, ao se ter uma sociedade como objeto de estudo, é através da interdisciplinaridade que podemos tentar melhor compreendê-la sobre a ótica da dialética entre objetividade e subjetividade da qual é

composta, na tentativa de evitarmos anacronismos e conclusões falaciosas. Alguns dos autores utilizados no presente ensaio são: Antonio Loprieno, Ciro. F. Cardoso, Émile Durkheim, Jan Assmann, Jörn Rüsen, Maurice Halbwachs, Marcel Mauss, Michael Pollak, Walter Ong, entre outros.

A despeito de nossa metodologia, embora não seja comum seu uso na história, a sua escolha foi considerada porque trata, especificamente, dos textos que são o nosso *corpus* documental. A semiótica textual consiste no estudo dos signos e significações expressos por um texto, de ordem formal ou estrutural, que são aqueles possíveis de encontrar no próprio elemento textual, como a sintaxe e também de aspectos externos, os quais considera o contexto no qual aquele escrito está inserido, ou seja, a sua intencionalidade. Desta maneira, busca-se atender os objetivos traçados *a priori*, já que o método adotado não apenas expõe elementos da redação textual como também entende as plurisignificações destes aspectos e do texto como expressão social, o que nos aproxima de uma verossimilhança da civilização estudada: a egípcia.

É importante ressaltar que a estrutura da escrita egípcia não obedece às regras gramaticais da atual conjuntura, não leva em consideração os sinais de pontuação ou mesmo a diferenciação entre letras maiúsculas e minúsculas, os nossos tempos verbais, entre outras formas de morfologia e sintaxe. Ao contrário, a escrita para a sociedade egípcia foge a simples métrica lexical, embora tenha suas próprias regras, estava imbuída de seus valores culturais. Para essa sociedade, tudo aquilo que era escrito poderia tornar-se “vivo” como *heka* ², constituindo-se como um dos veículos do projeto político monista previamente abarcado. Posto isso, nosso conhecimento acerca da língua egípcia encontra-se em construção e preferimos utilizar as traduções disponíveis para o nosso idioma. Temos por base os trabalhos de E. Araújo e T. Canhão, os quais transpõem para a nossa gramática as narrativas egípcias, justificando a opção de nossa metodologia.

Ainda é digno de nota que empregamos a semiótica textual a partir da ótica de Ciro Flamarion Cardoso, o qual busca transferir para a história um método mais adequado ao nosso ramo de trabalho. Assim, Cardoso toma por premissa os estudos de Tzvetan Todorov e Lucien Goldmann e combina a poética todoroviana, que considera os agentes formais do texto com a sociologia genética proposta por L. Goldmann, a qual entende que uma obra literária está associada a um contexto histórico e social, desempenhada por um sujeito social frente a adversidades, logo, é a expressão de uma “consciência coletiva”, ou seja, exprime valores de

²Expressão egípcia para designar magia.

uma dada sociedade e de seus grupos.

O somatório de ambos os estudos resultou em uma semiótica textual inovadora organizada por Ciro F. Cardoso da seguinte maneira: em um primeiro momento recorre-se a chamada “sequência narrativa” de Todorov, a qual visa entender os textos a partir de momentos de equilíbrio e desequilíbrio, buscando alcançar o momento de reequilíbrio no qual o personagem ou o sujeito social age de maneira significativa para tentar solucionar uma problemática expressa na narrativa; em segundo lugar, é realizada uma análise descritiva verbal na qual os sentidos, significados e contextos devem ser ponderados pelo pesquisador. À vista disso, a semiótica textual impõe critérios para o estudo das fontes textuais as quais permitem pormenorizar o assunto de cada uma quanto a seus aspectos formais, e nos possibilita articulá-las a um contexto social, o que cremos resultar em uma verossimilhança mais apurada de seus conteúdos narrativos e da sociedade estudada.

Pretende-se, com esta pesquisa, corroborar acerca dos estudos relacionados às Ciências Sociais, principalmente a corrente historiográfica e a dos fenômenos sociológicos ao ter como norte a sociedade egípcia antiga. Além de contribuir com uma ótica mais crítica sobre a religiosidade desta civilização por meio de artifícios narrativos que extrapolam a *heka*, a fim de subsidiar o cotidiano social dos viventes do Nilo.

Embarcaremos, agora, na odisséia da história egípcia rumo à direção que possibilitou ao Egito ter longevidade e ser o primeiro reino unificado da história, do qual temos conhecimento. Porém, não antes de nos instruímos adequadamente para essa aventura que se inicia:

Aspira a que tua existência seja justa,
(pois) todo homem tem a sua hora (assinalada). [...]
E estará livre do medo. [...]
Não te deites com medo do amanhã,
(pois) ao raiar o dia como será amanhã?
O homem não sabe como será o amanhã. [...]
Uma coisa são as palavras ditas pelo homem,
Outra as ações do deus. [...]
Mantém firme teu coração [...]
Maat é uma grande dádiva do deus
(e) é dada a quem ele quiser. (Araújo, 2000, pp.267-275)

CAPÍTULO I - MAAT: A BALANÇA PRIMORDIAL

O capítulo de abertura da presente dissertação dedica-se a personagem principal deste estudo: Maat. Convida o leitor a embarcar na odisséia relativa à sua origem, seus significados e possíveis implicações sociais, políticas e culturais que, quiçá, nortearam a sólida constituição de um Estado Egípcio capaz de sobreviver às intempéries circunstanciais do tempo.

1.1 Maat na cosmogonia egípcia

Ao debruçarmo-nos sobre o Egito Antigo, muito especula-se acerca do surgimento de seus deuses. No início dos anos noventa, egiptólogos, como Victor C. G. Philippe Loret, defendiam que os deuses eram, *a priori*, emblemas étnicos. Paradoxalmente, Herman Kees, no final da década, teorizava que as divindades eram forças da natureza divinizadas. Mais tarde, Trigger expôs que os deuses e os cultos realizados para os mesmos representavam um elemento de identidade frente a um poder central.³ Parece-nos, pois, que as distintas abordagens acerca da gênese divina encontram um determinativo comum: o fascínio sobre esta civilização longínqua. A possível raiz desse fenômeno reside no fato da estabilidade de sua inaugural cultura. Como nos explica Ciro. F. Cardoso:

O Egito faraônico não somente representa o primeiro reino unificado historicamente conhecido, como também a mais longa experiência humana documentada de continuidade política e cultural. [...] Tal história conheceu, é verdade, fases de descentralização, anarquia e domínio estrangeiro, mas durante estes longos séculos o Egito constituiu uma mesma entidade política reconhecível. A continuidade e a longevidade são ainda mais impressionantes do ponto de vista cultural: [...] escrita hieroglífica, concepções acerca da realeza, religião, estilos artísticos, estruturas econômico-sociais [...]. Nenhuma outra cultura da Antiguidade inspirou a elaboração de tantos livros de divulgação destinados ao grande público. [...] É um fenômeno fascinante o de uma civilização que, através de numerosas transformações, arrosta impávida várias dezenas de séculos sem perda das características essenciais que definem sua especificidade. Outra razão parece ser uma espécie de fascínio [...] sobre [...] elementos culturais do Egito faraônico, em particular a realeza de caráter divino e a religião funerária tão elaborada, com sua obsessão milenar pelo renascer, pela imortalidade (Cardoso, 1982, p.2)

Atribuímos a tal fenômeno contínuo e longo, descrito por Cardoso, a maestria do Estado Egípcio de formular um projeto político divinizado, pautado sobre um passado cosmogônico, no qual os deuses desempenhavam um papel fulcral, quiçá, inquestionável na criação de um cosmos ordenado e harmônico que determinava regras e normas de condutas

³TRAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

para sua existência. Esse discurso divino fora transposto para a chamada “Terra Vermelha” pela ordem vigente como um programa político capaz de lidar com as prerrogativas diárias de seus cidadãos, também, de justificar ações opressoras estatais, quer sejam no bojo de seu país ou de forças externas. Além de contribuir para a manutenção monárquica divinizada.

Para tanto, fazia-se necessária a identificação da sociedade egípcia com a cosmovisão implementada pelo Estado faraônico. Encontramos um indício preliminar no próprio vocabulário egípcio, vejamos: o termo *ntr* referia-se a nossa palavra contemporânea “deus” e o que adjetivava como “divino” era o vocábulo *ntrj*, assim, para o pensamento egípcio, a natureza e os seres que a habitavam eram considerados divinos, já que, de acordo com a cosmogonia egípcia, os deuses criaram os humanos e todo o habitat e coisas que nele residem. Não por acaso, as deidades eram representadas, muitas vezes, nas artes egípcias, como antropozoomórficos, isto é: a mescla de características e formas humanas com atribuições animais.

A qualidade divina estendia-se, sobretudo, ao faraó, cuja função era governar a terra considerada “sagrada”, em egípcio, *djeser*, que teria sido criada pelos deuses a fim de manter a harmonia e a ordem na terra como fora antes, realizada no cosmos pelas divindades, logo, o faraó era considerado também um *ntr* (deus) e intermediário entre os deuses e a humanidade — ver-se-á mais adiante que tal pensamento sofrera modificações conforme o passar da linha do tempo egípcia — o que asseguraria a monarquia de “caráter divino” no Egito, como supramencionado por Cardoso. Seguindo este raciocínio, os egípcios eram considerados como um povo sagrado de origem divina, logo, deveriam seguir as normas supostamente criadas pelos deuses para sua sobrevivência e tudo que estava fora do *dsejer*⁴ (sagrado) deveria adotar tais premissas ou poderia sofrer sanções. Assim, o projeto político que arrojou-se possuía caráter monista, isto é: tudo aquilo que existia no mundo, como a natureza, os animais, os seres humanos e o divino, era intercambiável, bem como *Deshret*, nome dado pelos egípcios para o ambiente no qual viviam, e *Duat*, que referia-se ao plano dos deuses e mortos.

Através desse cenário monista, o Estado tentou fomentar uma identidade cultural própria ao Egito para a sua coesão social e para a qual pudesse atribuir usos vários. Neste ponto, surgiu uma expressão denominada Maat, personificada em forma de deusa que representava, de modo maximizador, os ideais harmônicos requeridos socialmente pelo poder central, tais como: a ordem, a verdade, a justiça e a retidão, além de englobar noções como

⁴O referido termo possui diversas associações semânticas com noções como: secreto, misterioso, reservado, privado, entre outras. Assim, *dsejer* pode ser atribuído tanto para mencionar necrópoles quanto para aquilo que é sagrado. Veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a Eternidade:** a literatura no Egito faraônico. Brasília: UnB, 2000.

equilíbrio, sabedoria e harmonia. Portanto, o faraó, como intermédio dos deuses, deveria “fazer Maat” reinar sobre o Egito, a fim de manter a ordem (Maat) e assegurar a existência do “povo sagrado” — que, como veremos mais adiante, era constantemente ameaçado por *isefet*, o caos, ou seja, tudo aquilo que se opunha a Maat e os epítetos atribuídos à deusa pelos egípcios —restabelecendo-a diariamente, como ocorreu no momento da criação do demiurgo.

Maat era o princípio aglutinador comum entre *kemet* e *Duat*⁵e todos os elementos que compunham ambos dependiam da deusa para a sua sobrevivência, incluindo os deuses — voltaremos a este tópico *a posteriori*.

É importante salientar que não existia uma definição acerca do termo Maat, isto porque era algo natural aos homens do Nilo, uma vez que: “Fazer **justiça** é como respiração para o nariz.” (Araújo, 2000, p.235, grifo nosso)

Neste sentido, Maat expressava o fundamentalismo que definiu a base estrutural política, social e cultural do pensamento e agir egípcios, que deveriam estar em conformidade com os desígnios inspirados pela deusa. Assim, Maat representava um conceito que aludia a variados significados, por isso, restou aos egiptólogos a tarefa de tentar traduzi-la por meio da verossimilhança que, por fim, resultou em um conjunto de significações, outrora mencionados de: ordem, verdade e justiça. No mais, independente de tais noções, Maat atendia a uma sentença cardinal: a manutenção da ordem, ou seja, Maat em detrimento do caos, *isefet*.

É inegável que Maat manteve-se como um “fenômeno”⁶ perene ao longo de quase três mil anos de poder da história egípcia, prevalecendo, inclusive, a dissonâncias internas e externas ao Egito. Mudanças quanto a sua aplicabilidade, é claro, ocorreram, mas como nos conta Ciro F. Cardoso: “O Egito constituiu uma mesma entidade política reconhecível.” (Cardoso, 1982, p.2)

A essa “*entidade política*” atribuímos a tentativa do Estado egípcio de constituir uma identidade cultural baseada em Maat que poderia atender a diversos usos, conforme a necessidade de cada agente social e governo político vigente. Todavia, é importante frisar que a identidade cultural era requerida pelo Estado, portanto, não podemos identificar até que ponto teve, de fato, a aderência pelo homem egípcio em sua vida diária. Sem dúvidas, mais que um conceito ou uma deusa, Maat tornou-se um axioma da experiência de vida egípcia.

Discorreremos a seguir sobre as prováveis formas de implementações desse projeto político monista centrado na deusa Maat e seus princípios, a fim de construir uma identidade cultural egípcia a partir de algumas tratativas: o mito de criação, o surgimento de Maat, suas

⁵*Duat* refere-se ao plano no qual encontra-se os mortos e os deuses, já *kemeta* ao hemisfério terrestre.

⁶Termo utilizado a partir do excerto supracitado de Ciro F. Cardoso.

possíveis aplicabilidades políticas e sociais.

Convém mencionar que a cosmovisão egípcia durante o período faraônico estava sumariamente associada aos ritos, a sua escrita e às iconografias, somente no período ptolomaico que começara a ser descrita com regularidade, especialmente, a partir de textos e da narratividade. Contudo, é possível identificar a sobrevivência de alguns mitos de criação ligados a deuses locais⁷. Assim, a cosmogonia egípcia era formada por um trígono de mitos principais, cada um ligado a uma cidade com seus respectivos deuses de criação: em Mênfis, o mundo teria originado-se através de Ptah; em Heliópolis, segundo Atum; por último, Hermópolis através de Thot. Apesar da diferenciação quanto aos deuses, os mitos partem de um ponto em comum para atingir a mesma finalidade: o mundo emerge a partir de um estado primevo inanimado, muitas vezes, associado ao caos; o ato de criação não estava ligado a um ato único, mas cíclico de cada amanhecer ou estação conectado a continuação da vida *post mortem*⁸ e objetivavam a criação do cosmos ordenado, ou seja, Maat. Neste sentido, os mitos originários nos apresentam uma ótica ampla do processo de criação do mundo egípcio e, assim, não são excludentes, mas complementares. Escolheu-se trabalhar a partir da cosmogonia apresentada pela cidade de Heliópolis, datada desde os Textos das Pirâmides, uma vez que são identificados os principais deuses do panteão egípcio e, para além da criação do mundo, trata da gênese humana e questões correlacionadas, tais como: a realeza e o sofrimento. Além disso, serviu de inspiração para que outras cidades pudessem desenvolver as suas próprias cosmogonias, como ocorreu no caso da versão Tebana.⁹ Para Traunecker, o sistema teológico de Heliópolis postulou um pilar, cujas divindades e princípios constituíram uma espécie de discurso precursor basilar para as outras cosmogêneses. É preciso frisar que, quando necessário, dialogaremos com os demais mitos mencionados para melhor entendimento sobre a cosmogonia egípcia.

Para a cosmogonia Heliopolitana, o deus Atum, cujo nome abrange ideias como “o todo”, autoengendrou-se do Num e, através do monte primordial denominado pelos egípcios como *benben*, a divindade solar firmou-se e deu origem a toda a criação¹⁰. É imprescindível citar que o deus solar poderia assumir, principalmente, três formas distintas: ao amanhecer, manifestava-se como Khepri um escaravelho; durante o entardecer, quando o sol atingia o ponto mais alto do céu, adquiria a forma de Rá com representação antropozoomórfica de

⁷SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. T. **The British Museum Dictionary of Ancient Egypt**. Publicado pelo Museu Britânico, 2002, 2ª edição. p.73.

⁸SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. T. *Op. Cit.*, p.74.

⁹TRAUNECKER, C. *Op. Cit.*, p.92.

¹⁰ASSMANN, Jan. **The search for God in ancient Egypt**. Tradução de David Lorton. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.p.119.

cabeça de falcão com corpo humano¹¹, além de carregar um disco solar acima de sua cabeça; por fim, quando o sol se punha, demonstra-se como Atum, também com corpo humano e a cabeça de um carneiro, ademais carrega o Ankh em uma das mãos, que simbolizava a vida, e na outra um cetro que aludia a realeza. Estes símbolos também poderiam aparecer ao performar-se como Rá. No mais, em Heliópolis, Atum foi sincretizado a Rá, formando, assim, o deus Rá-Atum.

Atribuímos ao sincretismo um termo que serve para designar a maneira egípcia de combinar diversos deuses em uma mesma identidade, corpo ou manifestações diferentes. Embora, isso não significasse que uma determinada divindade fosse assimilada por outra e sim que, a depender do contexto, uma ou outra forma de manifestação divina assumia como preeminente, posto que a sua função primária tinha mais a ver com o destino o qual queria chegar-se ou situação a ser enfrentada. Logo, concordamos com E. Hornung, o qual relata que o sincretismo não isola um deus ou deusa, mas diferencia as divindades e, muitas vezes, pode-se até a chegar a criar, no processo de sincretismo, um terceiro ser divino. Além disso, não existe um número máximo de fusão divinas, de tal modo que, como um caso análogo, o deus solar poderia ser sincretizado de distintas maneiras, tais como: Atum-Khepri, Rá-Horakhty, Amon-Rá, Rá-Atum-Horakhty. Assim, a terminologia Horakhty referia-se ao aspecto visível do sol associado ao deus Hórus, enquanto que Amom a parte oculta¹². Esta forma divina ganhou relevância durante o movimento de expansão egípcia na África.¹³ Enquanto Rá era forma de manifestação mais vívida do deus solar, Atum representava o sol poente e Khepri o astro em sua forma nascente.

O monte primordial estava relacionado pelos egípcios a Heliópolis, considerada como uma cidade originária e, porquanto, fundadora do Egito. Heliópolis era a capital do décimo terceiro nomo¹⁴ do Baixo Egito. Em egípcio, poderia ser escrita como *Iunu*, que significava “Cidade do Cetro” ou *Iunu Mehu*, “Cetro do Baixo Egito”.¹⁵

O Num era um estado primevo, comumente associado ao caos inicial. A conotação negativa atribuída por pesquisadores ao Num poderia ser por ele estar ligado a um ambiente no qual natimortos e seres condenados habitavam, como também ao submundo por onde a

¹¹Essa representação assumida pelo deus solar refere-se a sua maneira híbrida quando torna-se Rá-Horakhty, que é a junção de Hórus — deus representado por um falcão — com Rá.

¹²WILKINSON, Richard H. **The Complete gods and goddesses of ancient Egypt**. Nova York: Thames and Hudson, 2003. p.93.

¹³ARAÚJO, Emanuel. *Op. Cit.*, p. 379.

¹⁴Nomo é uma designação grega, em egípcio chamava-se *sepat*, que poderia ser traduzido como “distrito” ou “circunscrição administrativa” e referia-se à organização feita pelo Estado sobre a planificação da agricultura. Veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. *Op. Cit.*, p.408.

¹⁵ARAÚJO, Emanuel. *Op. Cit.*, p.394.

barca solar fazia a sua jornada das doze horas noturnas¹⁶. Por essa razão ainda, geralmente, era representado em forma de água e seu nome poderia ser traduzido como “águas primordiais” ou “inércia líquida”. Pelo emaranhado de traduções e associações dissonantes a respeito do Num expostas anteriormente, decerto inferimos que não era o caos (*isefet*) tampouco a ordem (Maat). Preferimos nos contentar em descrevê-lo como um estágio propulsor à criação do universo.

Torna-se importante salientar, a este ponto, que a ótica egípcia acerca da criação do universo e da própria maneira de experimentar a vida era entendida sobre uma perspectiva dual, que perpetuou durante a história do Egito. Isto é: tais dualidades eram complementares e não opostas. Pode-se atestar a existência de dualidades desde a criação do mundo a partir da etimologia do nome Atum, no qual a raiz remetia tanto a “completar”, “concluir” ou “acabar” quanto a “não ser”, perpassando pela representação geográfica para referir-se ao país sobre a designação de “duas terras” a qual expressava a representação do mesmo, como Alto e o Baixo Egito em egípcio *Tauy*, referências ao cosmos com o termo *Ideby*, que, entre outros indícios, remetia as partes do céu: inferior e superior. Há epítetos relacionados aos deuses, tais como: “duas irmãs” para referir a Ísis e Néftis; como também a percepção do tempo através dos termos eternidade-*djet* e eternidade-*neheh*¹⁷ até o tribunal póstumo que ocorria na chamada “sala das duas verdades” ou “sala das duas Maat”, no qual o morto recebia a sentença de seu julgamento através da medida de seu coração equiparado com a pluma de Maat colocados em lados opostos de uma balança. Esclarecido tal lógica egípcia, continuaremos a dissertar sobre a cosmogonia do demiurgo:

Dando seguimento ao mito de criação segundo Heliópolis, há duas vertentes sobre a gênese dos filhos de Atum: a primeira seria de que, em um gesto solitário, ao estimular-se, expeliu os gêmeos Shu e Tefnut. A segunda conjectura consistiria que o nascimento de sua prole ocorreu ao cuspi-los. De uma forma ou de outra, foi atribuído à mão de Atum o princípio feminino e tanto o deus quanto a sua mão foram retratados no Primeiro Período Intermediário em sarcófagos como uma espécie de “casal divino”. Inclusive, sacerdotisas de Tebas recebiam o título de “A mão do deus”, o que corrobora a primeira vertente supramencionada sobre como sucedeu-se a sua filiação.

Shu era o deus do ar seco, cujo nome significava “aquele que se eleva”. Geralmente,

¹⁶Trata-se do período no qual Rá em sua barca solar é desafiado todos os dias pela serpente Apepi ou Apófis, que personifica o caos, chamado pelos egípcios de *isefet*.

¹⁷Tais conceitualizações serão melhor abordadas posteriormente. Por ora, basta sabermos que a eternidade-*neheh* vinculava-se à temporalidade dinâmica na qual os egípcios viviam e a eternidade-*djet* representava um tempo estático no qual os deuses habitavam.

era representado como um homem apoiado por um dos seus joelhos no chão e com os braços erguidos para o alto. Poderia portar, acima da sua cabeça, plumas ou sustentando a abóboda celeste — um *spoiler* do que estará por vir na cosmogonia —, durante o Reino Novo foi associado a força vital. Tefnut era a deusa da umidade ou ar corrosivo, frequentemente, representada com forma corpórea de mulher e rosto de leoa, acima da sua cabeça, encontrava-se o disco solar com uma serpente.¹⁸ Como mencionamos anteriormente, houve a sincretização de Rá com Atum, formando Rá-Atum, assim, Tefnut e Shu também foram associados a Rá como filhos do deus solar e transformaram-se no “olho de Rá”¹⁹, no qual ambos assumiam a forma de cabeça de leão e leoa.

Aqui, encontramos um adendo da teologia egípcia, ou melhor, dualidades. Seguimos com a explanação: há uma passagem no Textos dos Sarcófagos na qual Atum teria formulado o que J. Assmann chamou de “constelação”, ou seja, uma unidade que desempenhava o papel de explicitar o período da pré-existência para que ocorresse a passagem para a existência na qual sucedeu-se todo o processo da criação. Essa “constelação” formava uma trindade da qual participavam para Assmann: Atum, Shu e Tefnut, estes dois últimos, segundo o autor, foram despersonalizados em “Vida” e “Maat”, dissolvendo-os em princípios cosmogônicos. Vejamos o excerto demonstrativo ao *caput*.

Então Atum disse: **Tefnut é minha filha viva,**
Ela está junto com seu irmão Shu.
“vida” é o nome dele.
“Maat” é o nome dela.
Eu viverei junto com meus dois filhos,
juntos com os meus gêmeos,
Eu estarei no meio
um deles estará em minhas costas, **o outro em meu ventre.**
Enquanto Vida dormia com minha filha Maat,
Eu me elevei sobre eles, enquanto seus braços estavam ao meu redor.” (*apud*
Assmann, 2001, p.178, grifos nossos).

Nota-se que, pela primeira vez, houve menção à Maat durante o episódio da criação do mundo à maneira egípcia. A deusa era comumente representada como uma mulher de perfil sentada sobre seus joelhos, em suas mãos, carregava o símbolo *Ankh* e, em sua cabeça, havia uma pena de avestruz.

De acordo com a passagem acima, discordamos de Assmann quanto à despersonalização dos deuses do ar. Parece-nos que, na verdade, fora atribuída uma

¹⁸Essa serpente não era a *aepi* que personificava o caos, e sim a *iaret* que desempenhava o papel de proteger aquele que a carrega acima da cabeça, geralmente, em um deadema real. Veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. *Op. Cit.*, p.426.

¹⁹A *iaret* era identificada com a deusa Uadjyt, que representava o “olho flamejante de Rá”, protegia o deus solar e o faraó contra seus inimigos e era símbolo da realeza. Veja mais em: *Op. Cit.*, p.426.

característica explícita a Shu que é a vida. Neste sentido, o deus criou o espaço para que o seu pai (Atum) pudesse viver e completar seu ciclo solar porque Shu foi o responsável por separar o céu da terra, possibilitando a vida. Além disso, não há possibilidade de existência, pelo menos humana, sem o ar, tampouco o desenvolvimento para a vida seja da natureza ou dos homens. Logo, Shu encerra em si mesmo dois princípios essenciais para a existência: ar e vida, ambos elementos complementares. Portanto, há uma personalização, um dom ou atributo explícito de Shu e não uma despersonalização, conforme defende Asmann. Ainda, segundo Traunecker Shu, poderia ser associado a eternidade-*neheh*, já que, por meio de sua ação de desassociar o céu e a terra, o dinamismo para a vida, ou seja, Shu pode-se realizar.

A despersonalização de Tefnut tornou-se quase que um senso comum entre os especialistas da área. O egiptólogo Emanuel Araújo narra que a deusa Tefnut teria sido assimilada por Maat. Outros ainda defendem que aquela seria uma parte da essência de Tefnut. De certo, sabe-se que o surgimento de Maat é um tanto quanto misterioso e não há concordância entre os egiptólogos. Indo contra tais teorias, propomos uma nova perspectiva acerca do “mistério maatiano”.

Antes, faremos algumas considerações: na primeira alínea do excerto mencionado anteriormente, Atum esclarece que “*Tefnut é minha filha viva*”²⁰. Ora, se há uma filha viva, possivelmente, haverá outra em situação diversa. Diferente de Shu, que fora atribuído uma característica explícita como “vida”, o mesmo não ocorre com sua irmã, Tefnut, se levarmos em conta considerá-la como Maat ou parte da mesma. Na verdade, vimos que Maat englobava uma série de significados os quais não são explícitos, ao menos para nós, cujas mentes residem na atualidade. Outro aspecto a ser destacado é que o nome Tefnut aparece apenas na primeira frase do trecho enquanto que Shu é mencionado no corpo da passagem através de seu atributo “vida”.

Isto posto, ao analisarmos o excerto mencionado *a priori*, para nós, parece relatar dois momentos: no primeiro cenário, Tefnut e Shu desempenham o papel de produzir um ambiente favorável para a continuação da criação de seu pai, agindo como auxiliares, assim, geraram Geb, que representava a terra, e Nut o céu. Por isso, enquanto “*filha viva*”, Tefnut “*está junto com seu irmão Shu*”. Desta forma, Tefnut continuou a desempenhar a sua característica explícita como deusa da umidade em paridade com seu irmão, agora, esposo Shu na função de deus do ar, já que tanto a umidade ou ar corrosivo como o ar seco são essenciais para propiciar a experiência da biodiversidade como reguladores do clima e dos ciclos da

²⁰DE BUCK, Adriaan. *apud* ASSMANN, Jan. *Op. Cit.*, p.178.

vegetação, desde que ambos estejam em equilíbrio (Maat); muito provavelmente por isso, são apresentados como “*meus gêmeos*”. Neste sentido, Tefnut não foi assimilada ou despersonalizada por Maat, uma vez que continuou a exercer sua função como deusa da umidade. Não por acaso, a próxima etapa da criação foi a terra (Geb) e o céu (Nut), espaços fundamentais para o existir de tudo aquilo que ainda estava por ser criado e do próprio ciclo solar, como já fora mencionado, enquanto Rá, o sol completará sua jornada no corpo de Nut e, por isso, podemos inferir que o deus diz “*eu viverei junto com meus dois filhos*”. O tempo verbal da palavra “viverei”, escrita no futuro do presente, indica que Atum poderá manifestar-se com suas demais formas que mudam a depender do estágio cíclico do sol.

Em um segundo momento, o deus solar disserta que um dos irmãos estará em suas costas, não esclarecendo qual, e outro em seu ventre. Lembremo-nos que tanto Shu quanto Tefnut foram gerados através de uma substância de Atum associada ao cuspe ou sêmen, não podendo ser nenhum dos dois a estar em seu âmago, já que eram gêmeos, obtiveram o mesmo tipo de nascimento. Atesta-se isso no Texto dos Sarcófagos quando Shu esclarece como foi dado o seu nascimento:

Não fui feito em um corpo, nem amalgamado em um ovo, **nem concebido em um ventre**. Meu pai Atum escarrou-me num escarro de sua boca. [...] Cresci em suas pernas, vim à existência em seus braços, **criei o espaço em seu corpo** (Traunecker, 1995, p.98, grifos nossos).

Portanto, parece que Shu, com seu dom da “vida”, teria retornado junto a seu pai (Atum) para que, após um período de torpor, Atum pudesse gerar, em seu ventre, sua terceira filha: Maat. Tão logo a deidade solar esclarece que: “*Enquanto Vida dormia com minha filha Maat*”. Assim, inferimos que aquele, em suas costas, seria Tefnut, enquanto que, em seu ventre, estava Maat junto a Shu, que lhe dava o “sopro da vida”.

A gênese dos filhos de Atum teria ocorrido porque o mesmo encontrava-se sem forças e inerte para prosseguir com o advento da criação, já que não havia nenhum lugar para que pudesse descansar ou deuses para que pudessem ajudá-lo. Além disso, o deus solar em forma de Atum era a última etapa de manifestação, sendo considerado como “ancião”, o que justificaria seu estado de cansaço. Assim, os seus filhos Tefnut, Shu e Maat levavam energia para seu pai e estavam com ele antes da existência do mundo. Como descreve Atum:

*Quando eu estava sozinho em Num, incapaz de agir –
Sem lugar para ficar,
Sem lugar para sentar,
Heliópolis ainda não havia sido criada, para que eu pudesse estar nela,
Nut ainda não tinha sido criada, para que ela pudesse estar à minha cabeça*

*A primeira geração de deuses ainda não havia sido criada,
A Eneáda primordial ainda não havia sido formada –
Eles já estavam comigo.*

Eu estava nadando, muito cansado,

Meus (?) membros estavam inertes.

Foi meu filho Vida quem fez vivificar meu coração

*Ele animou meu espírito, após ter reunido meus membros
os quais estavam muito cansados.*

Então Num disse a Atum:

Beije sua filha Maat, coloque-a em seu nariz! (apud Assmann, 2001, p.178, grifos nossos).

Então, o seu coração viverá.

Nunca deixe que ela te abandone, a ordem (Maat), que é sua filha

Esteja junto com seu irmão Shu, cujo nome é vida.

Você irá comer junto com sua filha ordem

Enquanto seu filho Shu te vivificará. [...] (Clarck, 1991, p.46, grifos nossos).

Diante de todo o exposto, defendemos que Maat é uma terceira filha do deus solar. Que encarnará princípios para que toda a criação seja o cosmos, o Céu (Nut) e a Terra (Geb), os deuses, os humanos e a natureza pudessem desfrutar de um ambiente harmônico, ordenado e equilibrado. Isto pode ser explicado pelo fato de que cada um dos filhos do sol estava ligado a uma parte do mesmo: Shu é aquele que “vivifica” os membros, os órgãos e o espírito de seu pai, como pode ser percebido nas linhas onze, doze e treze acima destacadas. Tefnut tornou-se o “olho de Rá”²¹, protegendo-o contra os inimigos e Maat ao coração, por isso que o Num alerta Atum para tratá-la de maneira carinhosa, “*Beije sua filha Maat*”, pois mesmo que Shupossa animá-lo, somente Maat fará com que seu coração viva, tornando-se seu próprio alimento e, mais uma vez, Num adverte Atum ao dizer: “*Nunca deixe que ela te abandone*”.

Além disso, Atum diz: “*Quando eu estava sozinho em Num, incapaz de agir [...] eles já estavam comigo*”²². Por não especificar quais dos filhos, subentende-se que todos (Shu, Tefnut e Maat) estavam com ele desde o período da pré-existência. Embora Tefnut não tenha sido novamente citada de forma direta no trecho supramencionado, lembremos que seu nascimento deu-se junto de Shu e, quando o Atum diz: “*Nut ainda não tinha sido criada*”, confirma a existência da deusa do ar, uma vez que Nut foi procriada através de Tefnut e Shu. Ademais, mesmo que Maat tenha sido gerada após os gêmeos, a confirmação da existência da mesma atesta-se na última frase dita por Num: “*Beije sua filha Maat, coloque-a em seu*

²¹Há uma lenda egípcia a qual relata que Shu e Tefnut teriam se perdido de seu pai Atum na imensidão do Num. O deus solar envia seu olho para procurá-los e, ao encontrá-los, devolve a Atum. O “olho de Rá” pode ser associado a vários deuses com distintas histórias. No Texto das Pirâmides, Tefnut foi associada a *iaRET* que, na forma de serpente, protegia Rá de seus inimigos. Já na época tardia, houve uma narrativa de que Tefnut teria, por algum motivo, brigado com o deus solar e, em sua forma leonina, vai em fúria para Núbia de onde foi persuadida a voltar pelo deus Toth. Veja mais em: CLARK, Robert Thomas Rundle. *Op. Cit.*, pp. 46-47. E em: WILKINSON, Richard H. *Op. Cit.*, p.183.

²²DE BUCK, Adriaan apud ASSMANN, Jan. *Op. Cit.*, p.178.

nariz!".

Por último, uma informação pertinente é que o mesmo hieróglifo é usado para descrever Shu e Maat, que é o signo de uma pluma de avestruz, mostrando uma ligação entre ambos que, por filiação, eram irmãos. No mais, Maat foi também considerada como “filha de Rá” a partir da décima oitava dinastia.

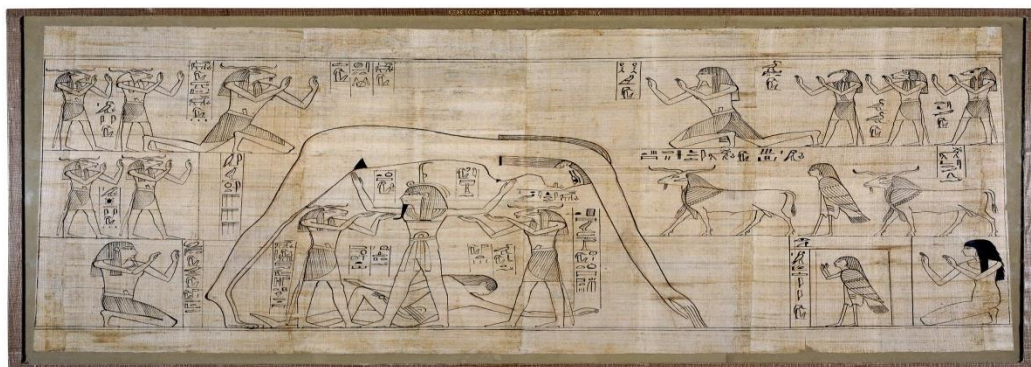
Logo, como Assmann dissertava, houve, de fato, uma constelação que manifestou-se não através de uma tríade, mas que para nós ocorreu de maneira quadrangular, da qual participavam: Atum, Shu, Tefnut e Maat.

Uma ressalva a ser feita é que o lugar no qual a criação começou a ser desenvolvida não possuía nome, o único trecho em que um lugar é nomeado é quando Atum disserta: *“Heliópolis ainda não havia sido criada, para que eu pudesse estar nela”*, isto porque o espaço era ainda desorganizado. Heliópolis só poderia ser criada a partir do momento em que o cosmos pudesse ser ordenado. Portanto, para que a cidade fundadora do Egito, como as demais que a sucederam, e para a existência de uma localidade habitável para o desenvolvimento da vida somente será possível mediante o ordenamento desse espaço. Logo, o existir só poderia ser feito a partir da pré-existência de Maat, aqui, encontramos a função primordial da deusa: a ordem.

Por isso, Atum jamais poderia ser abandonado por Maat, porque, sem a ordem, a sua existência estava fadada ao fracasso, assim como toda a criação.

Esclarecida a possível origem de Maat, seu papel no demiurgo e a sua ligação com seus irmãos, voltaremos para o momento da criação: Shu e Tefnut teriam originado outro casal de deuses denominados por Geb, representante da terra, e Nut, a deusa do céu. Como ambos estariam interligados, não permitiam a existência de nenhum ser, assim, Shu colocou-se entre ambos, separando o céu da terra. Geb, por representar o plano terrestre, encontrava-se abaixo de Shu e Nut, era geralmente representada com um corpo feminino sustentada pelos braços erguidos de seu pai, formando uma parábola com seu corpo acima do deus do ar, assim, seus pés e mãos tocavam a terra simbolizando o horizonte oriental e ocidental. Conforme a imagem a seguir:

Figura 1 - Cena do Livro para sair à luz do dia de Nestanebtasheru²³



Fonte: © Trustees of the British Museum.²⁴

Os homens do Nilo acreditavam que o corpo de Nut era o caminho pelo qual o sol percorria na forma de Rá no período noturno, na sua jornada pelo submundo, ao ser engolido pela deusa e através da vulva de Nut, renascia a cada dia em forma de Khepri, um escaravelho. Seu nome significava “aquele que está se tornando” para completar o seu ciclo infinito diário, logo, a deusa poderia ser interpretada como a mãe de Rá e o interior de seu corpo associava-se a Duat. A representação deste ato pode ser atestada no teto de templos e em túmulos reais localizados no Vale do Reis. Assim, a deusa da abóbada celeste estava ligada à simbologia do renascimento, por essa razão, era considerada como protetora dos mortos. O seu nome, que significava “mãe”, era grafado nas tampas dos sarcófagos e, no restante da tumba, era esculpida a sua imagem. Desta forma, os egípcios acreditavam que tanto a tumba quanto as paredes dos sarcófagos eram, de fato, o céu no qual o falecido despertaria para continuar com a sua vida no Além.

Nos textos das pirâmides, Nut era mencionada como a deusa que envolvia o corpo do faraó para que ele pudesse encontrar-se entre os demais deuses na eternidade, conforme a passagem: “Oh minha mãe, Nut, cubra – me para que então eu possa estar no lugar entre as estrelas imperecíveis e nunca morrer.” (Shaw; Nicholson, 2002, p.207).

A jornada percorrida pelo deus solar em forma de Rá referia-se ao momento no qual, durante as doze horas noturnas, o deus enfrentava uma enorme serpente denominada por Apófis ao Apepi na sua barca solar *uia em heh*, traduzida como a “barca de milhões de anos”²⁵, que tentava impedir a sua passagem pelo céu ao fazer bancos de areias através de movimentos espirais para que a barca solar ficasse encalhada, porém Maat defendia seu pai

²³Datada da transição entre a XXI dinastia para a XXII.

²⁴Há descrição fornecida pelo Museu Britânico. Disponível em:

<https://www.britishmuseum.org/collection/image/704826001>. Acesso em: 6 fev. 2024.

²⁵ARAÚJO, Emanuel. *Op. Cit.*, p.382.

que, então, poderia renascer todas as manhãs. A serpente era considerada uma forma maligna ressurgente do universo desorganizado com a função de perturbar o cosmos ordenado. Neste sentido, a cobra era considerada a personificação do caos, em egípcio, *isefet*, como tudo aquilo que era contrário a Maat, a ordem. O surgimento de Apófis foi atestado desde o Reino Médio e na maioria dos textos funerários era representada de maneira desmembrada ou com uma faca ao lado, isto porque, para os antigos egípcios, aquilo que estava escrito poderia “ganhar vida” e, de antemão, proviam meios para que *isefet* não pudesse manifestar-se ou pudesse combatê-lo.

Neste trecho do mito, encontramos uma das primeiras estratégias do Estado egípcio de relacionar o rei às divindades criadoras, justificando a “monarquia de caráter divino”, citando o termo utilizado por Ciro F. Cardoso, e evidenciando o papel do faraó, já que ambos eram “filhos” de Nut e percorriam o mesmo caminho corporal para atingir o mesmo objetivo: derrotar o caos, *isefet*, e garantir o renascimento diário ao instaurarem a ordem: Maat.

Ainda, o corpo de Nut poderia também vir a ser decorado por estrelas nas pinturas egípcias, uma vez que cada membro corporal da divindade celestial era considerado pelos egípcios como um ponto cardeal.

Nut era irmã e cônjuge de Geb, que deram gênese a próxima geração de deuses: Osíris, Seth, Ísis e Néftis, considerados os primeiros deuses a habitarem na Terra. Assim, estava completa a chamada Eneáda²⁶, um conjunto de nove deuses. Este numeral não fora utilizado ocasionalmente pelos egípcios para a representação da sua cosmogonia. O número nove era uma espécie de plural do qual a multiplicação da sentença três vezes três a resultante era nove. Desta forma, era um meio de representar de forma ordenada, ou seja, maatiana a existência do universo e tudo que nele habitava. Vale ressaltar que a primeira Eneáda da história egípcia foi, justamente, a narrada pela cosmogonia heliopolitana da qual outros modelos genealógicos inspiraram-se e eram denominados como “pequena Eneáda” variantes da “Grande Eneáda” de Heliópolis.

Após a criação do mundo segundo Atum, houve outros mitos com episódios que nos fornece uma continuidade ao processo de criação. Entre eles, acumulam-se histórias relacionadas a Osíris, que estabelece os princípios maatianos de ordem, verdade, justiça e retidão. Assim como a cosmogonia heliopolitana, o “mito osiríaco” pode ser encontrado no chamado Texto das Pirâmides datado da época do Reino Antigo e o qual repercutiu até o Reino Novo em uma nova ótica apresentada por Plutarco, ao partilhar elementos da cultura

²⁶Expressão grega referente ao termo egípcio *Pesedjet*, cujo significado seria “o grupo dos nove deuses”. Veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. *Op. Cit.*, p.389.

greco-romana. De maneira sucinta, apresentaremos o denominado “Grande Hino a Osíris”, o qual encontra-se na estela C286 no Museu do Louvre datada da 18ª dinastia.

Osíris foi o filho primogênito de Geb e Nut, portanto, era herdeiro do trono na Terra e considerado o “Senhor de Maat” por excelência, ou seja, era um modelo a ser seguido para os habitantes do Egito e até mesmo para as outras divindades, posto que a sua “*dignidade régia é duradoura [...] e estável*” uma vez que “*estabelece Maat pelas Duas Margens*”, unificando as terras do Alto e Baixo Egito, portanto, era considerado como “*firme de coração*” — órgão que vimos estar associado à deusa. Voltaremos a essa pauta mais tarde.

Seu irmão Seth o invejava e armou contra Osíris. Primeiro o convenceu a entrar em um sarcófago e jogou-o em um rio. Posteriormente, esquartejou-o para que dificultasse a procura da esposa Ísis em recuperar o corpo de seu cônjuge. Néftis, que era irmã-esposa de Seth, também ajudou Ísis a procurar pelo parceiro, que conseguiu reunir todas as partes corpóreas de Osíris exceto o falo. Ísis era a deusa da magia e do barro fez um membro substituto para Osíris daquele que havia se perdido e pôde gerar o filho do casal: Hórus.

Ísis, ao juntar as partes de seu irmão-marido, ressuscita-o e Osíris passa a governar no Além na eternidade-*djet*. No entanto, houve uma nova querela entre Hórus e Seth sobre quem deveria assumir o trono real que antes pertencia a Osíris. Esta questão foi levada para um tribunal divino, denominado “*tribunal da Maat*”, do qual participavam a “Grande Eneáda” considerados “*juízes de Maat*”, que se reúnem junto a deusa “*pois repudiam a injustiça*”. A sentença dada pelas divindades fora de que Hórus foi declarado “*firme de coração e justo de voz*” assim como o seu pai, sendo-lhe conferido a “*dignidade régia de seu pai*” e, assim, “*as leis foram restabelecidas por toda a parte*” porque “*Maat é estabelecida*” e “*volta-se as costas à iniquidade*” já que Seth “*o autor do mal, foi ferido*” e “*sua força foi aniquilada*”.

Segundo Assmann, pode-se dividir a cosmogonia egípcia em três tempos respectivamente: o tempo da pré-existência, do qual participavam Atum, Shu, Tefnut e, de acordo com a nossa teoria acerca do nascimento de Maat, nós a incluímos neste tempo, em que o cosmos passava por um processo de ordenamento para que pudesse seguir para a próxima fase de criação. Assim, após a pré-existência, teríamos o tempo primordial, no qual o universo encontra-se organizado e do qual participam os deuses Geb e Nut junto a seus filhos e, por fim, o que J. Assmann denominou como tempo histórico, no qual estava presente apenas Hórus, em que há a transposição da cosmogonia para a história egípcia. Para Traunecker, Rá também encontrava-se no tempo dos homens na forma de sol cotidiano.

A partir desta contestação de Assmann, podemos inferir a maneira como o Estado egípcio se utilizou de mitos para estabelecer um projeto político capaz de criar uma “entidade

política longa e contínua”, como bem nos recorda Cardoso, a partir de uma perspectiva cultural centrada em Maat e seus princípios. Para a tentativa de efetivação deste projeto político, antes, era necessário aproximar a sociedade egípcia e promover uma identificação com a sua “origem sagrada” através de dramas relatados nas histórias que poderiam vir a ocorrer socialmente no Egito com qualquer habitante, como alega Traunecker:

A terceira geração provinda de Atum simbolizava o mundo dos vivos e sua ordem social. Compunha-se de elementos antagônicos. Osíris, soberania sábia, opunha-se a Seth, força brutal, que reinava nas zonas não domesticadas do mundo, Ísis, esposa de Osíris, era a mãe divina, e o casal representava, de algum modo, o gênero humano. Néftis, irmã e companheira de Osíris, tinha um papel mais apagado na teologia heliopolitana, mas, para manter a simetria dos pares e das entidades antagônicas, por vezes era considerada esposa de Seth. Ao contrário de Ísis, Néftis não foi mãe. Essas divindades, vítimas da fatalidade humana que é a morte, lograram conquistar a eternidade, última esperança humana: a salvação individual dependia de Osíris, que reinava sobre o Duat, a salvação coletiva humana dependia da sobrevivência do herdeiro, função assumida por Hórus menino e filho de Ísis (Traunecker, 1995, p.95).

Após a tentativa de estabelecer um grau de proximidade entre os deuses e os humanos pelo viés da tragédia, era necessário, politicamente, justificar o que Ciro F. Cardoso chamou de “*realidade de caráter divino*”. Para isto, o deus Hórus fora utilizado pelo poder central como forma de encarnação dos faraós vivos no Egito, por isto, diferente dos demais deuses, encontrava-se em um “tempo histórico” enquanto as outras divindades que ocuparam o cargo real antes dele retiraram-se para o céu, ocupando o “tempo primordial”, aquele que fora ordenado após o “tempo da pré-existência”²⁷.

Assim como o deus Hórus, o faraó deveria provar-se digno do trono real ao ser declarado como “*firme de coração e justo de voz*”, isto nada mais é do que “estabelecer Maat”, ou seja, fazer com que a ordem, a verdade, a justiça e a retidão tornem-se “leis” no país e combater *isefet*, tudo aquilo que era interpretado como o paradoxo da deusa: desordem, mentira, injustiça e iniquidade; que, no mito, fora representado por Seth. Assim, o governo egípcio justificava a função e a necessidade de ter um rei, posto que, mesmo estabelecida a ordem, poderiam haver forças perturbadoras, o que Assmann chamou como a posterioridade do mal²⁸.

Enquanto o faraó morto era idealmente equiparado a Osíris, cuja “*dignidade régia é duradoura [...] e estável*”, porque fora capaz de estabelecer “*Maat pelas Duas Margens*”. Ainda, poderia-se provar a questão da hereditariedade do trono faraônico e reforçar a

²⁷Os termos referentes a “tempo histórico”, “tempo primordial” e “tempo da pré-existência” foram utilizados no sentido descrito por Assmann, anteriormente explicados.

²⁸ASSMANN, Jan. *Op. Cit.*, p.122.

legitimidade do cargo monárquico através de diversos mitos. Entre eles, estava um relato descrito no Livro da Vaca Celestial, no qual relata que Shu ocupou o lugar de Atum no trono através da sucessão cosmogônica, depois, fora ocupado por Geb e, posteriormente, por hereditariedade, assumiu Osíris. Após a morte do mesmo, houve a passagem para os chamados reis históricos, cujo primeiro foi Hórus seu filho e o qual passava o cargo para o próximo faraó. Assim, os mitos cosmogônicos oriundos de Heliópolis também evidenciavam que a:

“contenda” e o “medo” [...] eram alusões claras ao conflito entre Hórus e Seth sobre a realeza. A origem do mal é evidentemente conectada a morte de Osíris. A partir deste momento, a realeza e a preservação do cosmos, da ordem e da vida, devem ser asseguradas e arrancadas do mal. A atrocidade cometida por Seth trouxe a morte e o mal para o mundo. Este é evidentemente o ponto em que o tempo cosmogônico primordial transforma-se em tempo histórico. Os egípcios viam uma ruptura neste ponto [...]. Mas neste ponto decisivo a ruptura é reversível. Embora ela determine a situação presente, pode ser revertida. Quando Hórus ascende ao trono, a morte de Osíris é superada, sua “ferida” foi “curada”. Embora o mito aponte para brechas entre o presente e a sua unidade original, também aponta para o caminho de volta e mantém um elo com a sua origem (Assmann, 2001, p.123)

Este “*caminho de volta*”, descrito na passagem acima, refere-se ao momento em que a ordem (Maat) é reestabelecida no mito por Hórus, ao vingar seu pai e assumir o trono e no Egito pelo Faraó. Ambos devem expulsar os agentes causadores do caos e implementar Maat na Terra. Esta é, portanto, a função primordial do rei divino egípcio.

Ainda, faz-se fulcral salientar que Osíris foi associado a outras divindades pelos sacerdotes de Heliópolis, em seu aspecto cósmico era identificado como a estrela *Sah*, sendo o *ba* da mesma ao conferir a qualidade de movimento ao astro; quando o deus solar Rá emergia no corpo de Nut para atravessar o Duat, no período noturno, era sincretizado com Osíris de modo que ambos transmutavam-se e tornavam-se um ser uníssono. A fusão de Osíris com Rá deu-se especialmente no período do Reino Novo e o “Senhor do Sustento” ganhou expressiva importância ao decorrer da história egípcia, não apenas na questão política de fundamentar uma teocracia egípcia porque o rei morto era equiparado ao deus, mas porque fora atribuído ao mesmo implicações sociais identificáveis aos homens do Nilo, isto porque Osíris havia passado por uma série de dramas que a própria sociedade poderia vir a passar: fora traído, enfrentou a morte e obteve ressurreição, atestou-se a legitimidade e transmissão do trono real por hereditariedade para seu filho Hórus, ainda, estava ligado à natureza com as vegetações férteis do Nilo, ao cosmos como estrela *Sah* e exemplo ideal a ser seguido como aquele que realiza Maat.

Para chegarmos ao fim desta odisséia cosmogônica, torna-se imperioso sabermos como ocorrera a criação da humanidade pelos deuses. Este mito encontra-se em um papiro no

Museu Britânico sobre o formato de escrita hierática e foi estudado por autores como Gardiner e Pinch. Essa história começa, novamente, com o deus solar, sobre a forma de Rá teria originado os humanos de suas lágrimas²⁹ e ofereceu o seu amor aos animais e as nações; já havia criado a duração dos dias, as estações e os períodos de cheia de seca do Nilo para que as terras fossem férteis e, conseqüentemente, toda a existência tornasse proveitosa. Como retirava-se para viajar pelo horizonte de vários países diariamente como o sol, deixava sua filha Maat ou Maet, como também pode ser chamada, à frente de dirigir o mundo e a observava constantemente. Assim:

Quando ele apareceu pela primeira vez [...] manteve afastada as forças da escuridão e do caos. Tornou-as obediente, bem como a sua filha Maet, a quem deu toda a sabedoria e a ciência necessária para dirigir o mundo e governá-lo com justiça(Araújo,2005, p.29).

No entanto, toda a sua dedicação e amor parecem não ter sido suficientes para os humanos e, quando encontrava-se cansado e idoso, os homens tramaram contra o deus. Contudo, soube sobre a conspiração e resolveu convocar os demais deuses para que o aconselhassem e a decisão fora que Rá enviasse o seu olho na forma da deusa Hathor que, em demasiada fúria, massacrou diversos homens, por isto, mais tarde, foi sincretizada a deusa Sekhmet. Todavia, a fúria da deusa era inesgotável e o deus solar fez com que Hathor bebesse cerveja tonalizada de vermelho e, assim, acreditasse que era o sangue dos seres humanos. Rá queria apenas castigar os homens e não exterminá-los, porém ainda nutria rancor por o terem traído. Então, Rá retirou-se para o céu junto a Nut e começou a criar diversos corpos celestes. Ao ter esta atitude, os humanos que restaram ficaram desprovidos da luz e queriam vingar-se daqueles que enfureceram o deus solar. Segundo esta lenda:

Nut foi acometida de vertigens em virtude da altura. Ré pôs então em ação divindades especiais cuja missão era sustentar Nut, o céu, enquanto Chu, o deus do ar recebeu ordem de colocar-se abaixo de Nut a fim de proteger os sustentáculos divinos. E Geb recebeu instruções para cuidar da terra (Araújo, 2005, p.113).

Como a humanidade estava desprovida de luz solar quando Rá viajava pelo corpo de Nut, o mesmo chamou o deus Toth, exigindo que fosse seu assistente e, através de si, pudesse obter luz para compensar a sua partida da terra. Assim, de Toth criou-se a lua para que os humanos não vivessem mais na escuridão. Este segundo episódio que completa a história ao

²⁹Há outra versão que explica essas lágrimas, quando o deus solar estava sobre a forma de Atum, acabou por perder-se de seus filhos Shu e Tefnut e, em pranto, envia o seu olho para procurá-los. Ao encontrá-los, debulhou-se em lágrimas de alegria que, ao caírem sobre a terra, deram forma aos homens. Veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. *Op. Cit.*, p.30.

redor da criação dos seres humanos foi escrito no período do Reino Médio, porém houve versões datadas do Reino Novo, as quais podem ser comprovadas a partir de sarcófagos como os de Tutankahmon e Ramsés IV localizados no Vale dos Reis.

Para Wilkinson, essas diversas histórias representavam elementos míticos centrais que poderiam indicar um esforço por parte de escribas ou da própria ordem vigente de incorporar divindades que surgiram em diferentes épocas ou regiões egípcias em estruturas mitológicas que já existiam. Seja qualquer que tenha sido a motivação real destes diversos relatos cosmogônicos, que se interligam, os quais não podemos afirmar com certeza qual era, mas apenas supor, é inegável que os textos nos revelam e, neste aspecto, concordamos com Wilkinson, que podem ser interpretados tanto como uma tentativa de legitimar a descendência dos reis como sendo de caráter divino, quanto de expressar uma genealogia de reis divinizados que, através dos mitos, vinculava a realeza aos deuses, também a estabelecia podendo ser atestada pelas iconografias egípcias nas quais as divindades eram retratadas sentadas em tronos, assim como portando coroas e demais símbolos ligados à realeza como os cetros, em narrativas nas quais eram chamados de reis e o nome de governo adotado por cada faraó que estava ligado a um deus. Assim, Rá tornou-se o rei dos céus, Osíris o rei do Submundo, Hórus o governante da Terra e o faraó o rei encarnado de Hórus, que deveria unificar as terras do Vale e Delta egípcio.

O “*fenômeno fascinante*”, descrito anteriormente por Cardoso, pode ser explicitado por uma citação assertiva de R. Wilkinson:

Embora os atributos e os papéis da realeza sejam atribuídos a diferentes divindades egípcias [...] Em qualquer período, o papel do rei dos deuses era de fato superlativo, enquanto que as religiões politeístas com frequência diminuía a importância individual das divindades, a divindade que governava o vasto panteão do antigo Egito somente poderia ser imaginada como transcendentalmente grande (Wilkinson, 2003, p.67).

Para entendermos de maneira mais clara como o Estado egípcio poderia se utilizar de tais narrativas mitológicas, faz-se necessário compreendermos o cenário vivido no Egito naquela época. O Reino Médio compreende os anos de 2055-1650 a.C. e foi um período marcado por transformações de cunho cultural, político e social dentre os quais destaca-se: o número significativo de produções textuais; a instalação de uma nova capital por Amenemhat I, denominada por Amenemhat-*Itj-Tawy* ou, de maneira abreviada, *Itj-Tawy*, que significava “Amenemhat toma posse das Duas Terras”, na qual a corte real instalou-se; delimitações de fronteiras dos nomos devido ao desenvolvimento agrícola e anexo de territórios da Núbia; a

construção de templos que, posteriormente, foram reutilizados durante o Reino Novo; além da gradual importância da veneração ao culto de Osíris. Diante de tais conquistas, mesmo com a consolidação do governo egípcio por Senusret III sobre os recursos da Núbia, foi necessário lidar também com as adversidades; especialmente, na décima terceira dinastia parecia haver uma fragmentação política na alternância de poder entre os faraós o que, em parte, contribuiu para um menor controle fronteiriço que culminou na invasão de estrangeiros na parte do Delta egípcio e ao abandono da, então, capital Itj-Tawy.

Exposto brevemente o situacional egípcio, era necessário que o poder central lidasse com tais prerrogativas de maneira que pudesse respaldar seus atos ao executá-los, além de promover uma identidade aos seus súditos que evitasse ou, pelo menos, amenizasse dissonâncias internas no país. A partir de então, a emergência de um enredo o qual pudesse tornar-se o mais inquestionável possível pela população egípcia estava criado. A resposta para isso centrava-se no discurso da divinização do faraó e na sacralização do Egito e dos seus habitantes como promulgadores da “vontade divina”, a qual pautava-se como uma extensão de fazer a justiça, ou seja, Maat para além da *Duat*.

Assim, a cosmogonia e seus mitos inerentes relatavam diversas analogias as quais poderiam ser transportadas para a realidade egípcia e das quais exprimiam um “fio condutor” a ser desempenhado por cada cidadão. Por exemplo, vimos que os deuses encararam diversos cenários caóticos descritos como *isefet*, um dos principais referia-se a desestabilização da monarquia, que culminou na briga de Hórus contra Seth; aquele queria obter justiça, um princípio encerrado por Maat para seu pai falecido. Consequentemente, a ordem, outro princípio maatiano, voltaria a reinar assim como fora estabelecida no tempo da criação. Esta mesma narrativa pode ser aplicada à realidade egípcia como a alternância constante de reis durante o Reino Médio e as adversidades que poderiam encarar, tais como a invasão de estrangeiros, esses cenários eram interpretados pelos antigos egípcios como “isefetianos” e possuíam, como vimos, relação, quase que direta, com a cosmovisão egípcia. No entanto, qualquer que seja o caos enfrentado tanto pelos deuses como pelos humanos a solução sempre seria a mesma: reestabelecer Maat e seus princípios, que promoviam a ordem, a verdade, a justiça, a retidão em uma plenitude harmônica, que era transcendental, isto é, tanto no cosmo como na Terra. Nesse sentido, a cosmovisão e os mitos adjacentes foram utilizados para que pudessem prover uma identidade cultural aos egípcios sobre a premissa de uma “reciprocidade”, ou seja, uma troca não somente entre os deuses e o faraó que, como representante daqueles na Terra, tanto legitimava seu cargo como as ações governamentais porque eram consideradas divinizadas e, portanto, inquestionáveis, mas também entre os

deuses e os homens egípcios, que deveriam contribuir para reinar a “vontade divina” que era estabelecer Maat e seus princípios sobre o Egito.

A “reciprocidade” entre o faraó e os deuses estava estabelecida quando fazia-se justiça (Maat) para o seu povo, assim como ocorrera no chamado “tribunal de Maat” sobre a contenda entre Hórus e Seth a respeito da sucessão real. Logo, o papel do faraó estava atrelado à Maat e seus epípetos, que eram uma espécie de “guia” para todos os habitantes do país. Como nos explica Assmann:

Maat designa a ideia significativa de toda a preservação que abrange o mundo humano, dos objetos e da natureza — em suma, o significado da criação, da forma que foi pretendida pelo deus criador. A condição do mundo presente não corresponde mais a este significado. A diferença manifesta-se no fenômeno de Isefet, “ausência”. Doença, morte, escassez, injustiça, falsidade, furto, violência, guerra, hostilidade — todas essas manifestações de ausência de um mundo que decaiu na desordem devido a perda de sua plenitude original de significado. O significado da criação está em sua plenitude que gera ordem e justiça. Onde todos são cuidados, não há opressão, ninguém comete atos de violência contra os outros e ninguém sofre. Sofrimento, escassez, injustiça, crime, rebelião, guerra e assim por diante, não havia significado para os egípcios. Eram sintomas de esvaziamento ou afastamento do significado do mundo, que afastou-se de sua origem no curso de sua história. [...] Eles não viam a realidade na contingência do ordinário ou do extraordinário de ocorrências e eventos, mas em Maat como personificação do significado de plenitude original que manifestava-se como provisão e justiça. Virando a perspectiva histórica para trás, eles esforçaram-se ao máximo para manter a plenitude original de significado em vista de trazê-la à força através da atividade constante. Esta atividade foi confiada ao rei. Toda a ação foi monopolizada por sua pessoa, mas delegou parte desta responsabilidade a outros — sacerdotes e oficiais — como o resultado de que virtualmente todos tinham que participar do trabalho de realizar Maat. O rei realizava Maat administrando a justiça e realizando cultos.[...] Plenitude significava abundância e a sua distribuição justa. A primeira era responsabilidade divina, e a segunda do rei, a divisão deste trabalho era expresso através da troca. No ritual do culto, o rei oferecia Maat ao divino, especialmente ao deus solar Rá. Este ato simbolizava em forma de prece que expressou a plenitude do significado da criação e levou-a à fruição [...] que era a vontade [...] do deus criador[...]. Maat era a plenitude do bom ordenamento do mundo e da criação oferecida ao divino em prece cultural e era continuamente restaurada entre a humanidade através das leis nos tribunais (Assmann, 2001, pp.3-4).

Portanto, o Estado egípcio tentou implementar um projeto que espelhava-se na narratividade mítica ao voltar-se para um passado cosmogônico no qual havia a plenitude de um mundo ordenado por Maat, que tocava em todos os seus aspectos sejam naturais, humanos ou divinos, de tal maneira que os atributos maatianos de ordem, verdade e justiça ditavam as regras e normas para se viver no Egito tornando-os normativos.

A transcendência é um termo que pode referir-se a vários campos do saber e atender a distintos contextos. O estudo sobre este conceito não faz parte de nosso objetivo de pesquisa, tampouco a inesgotável variante de plurissignificados acerca da transcendência caberia na

presente dissertação. Como nos atenta Assmann, tais aforismos somente podem ser compreendidos através de uma disciplina mais ampla que a complexa egiptologia, como o campo da religião comparada.

Para Wilkinson, a aplicabilidade do referido termo, no contexto egípcio, deve-se considerar que para os homens do Nilo a estabilidade do mundo deveria ser preservada a partir da manutenção do divino, o qual estabelecia a ordem (Maat) em detrimento do caos (*isefet*) e isto era feito a partir de um esforço tanto individual quanto coletivo de praticar ações consideradas corretas, ou seja, aquelas que voltavam-se para o equilíbrio cósmico, que vimos estar atrelados à deusa Maat. Neste sentido, preferimos esclarecer que utilizamos a transcendência pela ótica defendida por J. Assmann, o qual propõe entendê-la como uma “presença divina”:

Por presença divina, eu entendo a área de experiência formada culturalmente e especificamente determinada na qual esferas e papéis específicos são atribuídos a divindades e humanos para que então possam se encontrar e se comunicarem uns com os outros – papéis como sacerdotes, profetas, xamãs [...] intérprete de presságios, sábios, e assim por diante e esferas como culto, natureza, cosmos, história, mito, estados [...]. Ação e experiência são possíveis apenas a partir da seleção e negação de estruturas definidas e dentro do limite das dimensões de um universo semântico. [...] O que chamo de presença divina em suma é a área de atividade e horizonte conceitual tanto do cuidado divino quanto da atividade e experiência da religião humana (Assmann, 2001, pp.6-7).

Dessarte, os mitos eram vistos como um modelo ideal que deveria ser seguido pela sociedade e, se este não fosse o caso, poderiam sofrer penalizações dos deuses e do faraó, considerado como divino, assim como ocorrera no episódio em que Rá revoltou-se contra os humanos e os castigou. Para Traunecker, desde ao menos o Reino Médio, os deuses encenavam uma história imaginária fora do tempo vivido pelos egípcios, porém os mitos inspiravam-se em situações do cotidiano social e político da denominada “Duas Terras”³⁰. Por isso, o faraó era compreendido, segundo palavras do próprio autor, como um “soberano solar” que tinha por função fazer “Maat, filha de Rá” reinar sobre a terra, cujos princípios primaziam a coesão social. Ainda, chama atenção para o fato de que:

[...] as delícias desse reino ideal [...] pouco duraram. O relato das revoltas dos homens [...] introduzem no mito a violência da realidade. [...] Nos mitos fundadores, a revolta era a justificativa do combate divino, na verdade de uma campanha repressiva que fazia dos santuários do Egito memoriais de batalhas terríveis entre a autoridade divina e enérgica [...] e “os inimigos”. Esses combates vitoriosos atestam a eficácia da teologia local sobre as forças da desordem (Traunecker, 1995, pp. 102-103).

³⁰Epíteto utilizado pelos egípcios para aludir ao Egito.

Este enredo cosmogônico tornou-se o que Assmann chamou de “embrião filosófico”, ou seja, resultou em uma moralidade específica a moda egípcia centrada na deusa Maat. Entendemos por moral o conjunto de valores, regras e princípios que regem uma determinada sociedade em uma época específica, em nosso caso, a egípcia.

Dando seguimento a explanação da emergência inventiva de mitos, deve-se a tentativa do Estado egípcio de desfocar das possíveis crises enfrentadas política e socialmente descritas anteriormente, a fim de centralizar e legitimar o poder do faraó como uma figura estabilizadora e heróica sobre a insígnia de “chefe da justiça”. Este “senso de justiça” foi muito bem explorado através de um estudo feito por M. Rede que, apesar de debruçar-se sobre a Mesopotâmia, a sua aplicabilidade ao Egito faz-se viável porque ambos os lugares centralizavam-se em um conceito personificado por uma deusa que remetia a justiça e o sujeito social, que desviava-se dessa norma primordial decorrente da ordem divina, cometia um atentado tanto aos deuses como a própria ordem régia, visto que era compreendida como sagrada.

Assim, para Rede, a divinização da realeza fora uma tentativa de reafirmar o exercício do poder faraônico no nível do discurso, isto é, através de histórias. Logo, foram criadas pelo Estado egípcio com o intuito de implementar um projeto político, cujos atos pudessem ser justificados e legitimados como “divinos”, portanto, inquestionáveis, pois tudo que reside no Egito era derivado do trabalho dos deuses. Assim:

O rei era o chefe guerreiro, que defendia seu povo e seu país dos ataques inimigos e, eventualmente, conduzia suas tropas para conquistar ou apaziguar terras distantes [...] Mas o rei era também o provedor do seu povo [...] O rei é, portanto, um fator de equilíbrio cósmico, atuando nas dimensões humanas e divinas da existência. É nesse quadro que se pode entender melhor a íntima relação entre o soberano e a justiça: a garantia do bom curso da natureza e do universo encontra seu equivalente, no plano social, na atuação do rei, pelo estabelecimento e manutenção das normas de conduta e das regras de convivência (Rede, 2009, p.136-137).

As “*normas de conduta e regras de convivências*” citadas por Rede, no caso egípcio, estavam ligadas aos princípios maatianos de ordem, verdade, justiça, retidão, equilíbrio, sabedoria e harmonia nos quais o faraó era o soberano primordial que deveria assegurar a manutenção do ordenamento social ao respaldar-se em Maat e combater *Isefet*, fornecendo uma imagem tanto para si quanto para a realeza sobre a bandeira de um “rei da justiça” utilizada como desculpa para justificar ações governamentais, como expansão territorial e guerras, mas também como insígnia para atender, mesmo que de forma amena, as demandas sociais que voltavam-se, sobretudo, para a justiça (Maat), evitando assim um “desequilíbrio”

social interno. Nesta lógica, uma das atribuições do faraó era a distribuição de grãos para que todos, de maneira “justa”, não passassem pela via caótica da fome. Todavia, é preciso nos atentar para o fato de que esse projeto político estatal não objetivava:

[...] mudança social profunda e tinham, ao contrário, um caráter conservador, de retorno à ordem estabelecida, momentaneamente conturbada, e de retomada dos parâmetros estáveis e seguros do passado. [...] a intervenção reguladora do Estado corresponderia a uma resposta moral de caráter paternalista. [...] Como toda hierarquia, a distinção política é opressiva, gera tensões e procura torná-las aceitáveis de modos variados, mas os atributos de justiça inerentes ao soberano podem operartambém no sentido de um limite ao exercício da autoridade e induzir a um compartilhamento, por parte da sociedade, de uma identidade encarnada pelo rei (Rede, 2009, pp.139-140).

Logo, as implicações políticas e sociais logradas aos diversos mitos eram de utilizá-los como premissas e justificativas para operações coercitivas ou benévolas que pudessem ser adaptadas a diversas situações pela ordem vigente ou pelos próprios cidadãos egípcios, como sinônimo de uma “vontade divina primordial”. Tão logo, as ações praticadas tanto pelo sujeito social quanto pela ordem vigente eram requeridas a pautar-se em Maat e seus princípios dos quais derivavam uma espécie de norma que acabara por repercutir em uma identidade cultural — voltar-se-á à questão identitária no segundo capítulo da presente dissertação. A aplicabilidade do discurso maatiano sobre ações tomadas, sobretudo, pelo Estado será o foco do tópico a seguir, uma vez que foi o responsável por implementar o projeto audacioso maatiano já que, como ordem vigente, quem não agisse conforme o esperado poderia sofrer diversas sanções.

Consideramos que, independente das múltiplas histórias relacionadas ao mito de criação, uma constante fez-se invariável: Maat.

1.2 Maat “social”

A necessidade da utilização de mitos, sobretudo, de Maat e seus princípios na antiga civilização egípcia deve-se à tentativa do Estado de lidar com as possíveis crises enfrentadas, tanto internas como externas, ao centralizar e afirmar o poder do faraó como uma figura estabilizadora e heróica, fundamentando, assim, a monarquia de caráter divino.

Para Rede, os elementos simbólicos de uma dada religiosidade são ferramentas utilizadas no nível do discurso para legitimar o exercício do poder real ao centralizar o monarca como um “chefe guerreiro”, que defende seu povo de inimigos e conquistou terras para apaziguá-las, como “provedor” que assegura, no caso egípcio, a distribuição justa dos grãos para que não haja fome no país e como o “rei da justiça”, aquele que garante o

funcionamento das normas sociais maatianas. Esta centralização na figura do rei, pode ser explicada pois:

Muitas vezes, em consonância com uma ideia extremada do absolutismo monárquico, o rei foi considerado a principal, ou mesmo única, fonte do direito. [...] Se o rei avoca para si a função de legislador, é porque ela faz parte inerente das atribuições que lhe foram delegadas pelos deuses como seu representante na terra: fazer justiça é sua prerrogativa, mas também sua obrigação. Como diz Niels Peter Lemche, a ideia de uma lei humana era estranha à mentalidade próximo-oriental e seria uma quase blasfêmia formular por escrito disposições que solapariam as prerrogativas divinas. [...] A eficácia e a legitimidade da lei régia fundamentam-se no fato de que ela é a tradução jurídica da vontade divina. Esta, por sua vez, não deixa de corresponder, ao menos parcialmente, ao anseio da sociedade em relação ao papel a ser exercido pelo soberano (Rede, 2009, p.141).

Como vimos anteriormente, de acordo com os mitos, Maat era filha de Atum, por conseguinte, também era filha do deus solar na forma de Rá. A ligação entre a deusa e o deus sol é atestada desde o Reino Antigo no “Texto das Pirâmides”, na qual fora descrita como “estando atrás de Rá” e como filha deste no período do Reino Novo. A associação entre Rá e Maat, para além da filiação, pautava-se na significância da deusa como sinônimo do necessário para que a existência pudesse existir e se manter, uma vez que simbolizava os ideais da ordem, da verdade e da justiça, os quais primaziavam a organização do universo e, por conseguinte, de toda a sociedade egípcia. A dinâmica entre Rá e Maat estende-se ao faraó, cuja função governamental residia em “fazer Maat”, como nos conta Wilkinson:

Como filha de Rá Maat também era irmã do rei reinante que era o “filho de Rá”, e o relacionamento da deusa com o rei era vital. Tanto a legitimação do monarca quanto a eficácia de seu reinado eram, em última análise, baseados no grau em que ele mantinha Maat e era comum, portanto, que os reis se auto intitulassem como “amados de Maat” (Wilkinson, 2003, p.150).

Ao faraó também era atribuído um “caráter solar”, como sendo parte de suas competências e, mais intimamente, da sua personalidade divina, que estava ligada a Rá, evidenciando seu papel como “chefe guerreiro”. E. Hornung nos relata que:

Os egípcios acreditavam verdadeiramente na natureza solar do faraó. Como o Sol, ele resplandece através dos monumentos mandados construir em todo o país.[...] Como a luz criadora, ele dá forma ao mundo e faz-lo resplandecer para os seus súditos. Tal como os raios que afugentam a escuridão, ele afugenta, ao aparecer, os inimigos do Estado. A sua imagem era reproduzida nas paredes exteriores dos templos e nas pedreiras, para que os seus efeitos apotropaicos mantenham afastados os poderes das trevas. [...] No Novo Império, o rei é celebrado e reproduzido como hábil arqueiro: como o Sol que arremessa os seus raios e captura os inimigos, também o faraó, impetuoso sobre o seu carro de guerra, arremessa infalíveis setas (Donadoni, 1994, p.240).

A própria sociedade egípcia era baseada a partir e ao entorno do faraó, pois era o mais próximo dos deuses, sendo ele próprio um deus. Na maioria das vezes, a personalidade do rei, ou seja, sua individualidade, era completamente absorvida pela sua função régia. Desde o seu nome de nascimento aos seus títulos, eram todos voltados para seu cargo real, estes o descreviam como:

Aquele que conquista todos os países com a sua força vigorosa” ou “ Aquele que faz viver a verdade e destrói a mentira” ou “ O Nilo do Egito, que inunda o país com perfeição” mostram o que se espera do faraó, mas nada exprimem da personalidade individual do soberano (Donadoni, 1994, p.241).

Segundo Hornung, o faraó desempenhava um papel central em inúmeros aspectos da sociedade egípcia, contemplando desde a religiosidade, a arte e a história. Esta última era baseada em dinastias, a arte e a literatura o retratavam como figura de referência. O autor continua a narrar que:

E se nos detivermos a observar o mundo das pessoas, as camadas sociais mais baixas, também aí, como pano de fundo onipresente encontramos a figura do faraó: é para ele que se trabalha, é dele que se recebem os meios de sustento, é nele que se apóiam todas as esperanças religiosas. Esta é a realidade do Egito desde que começou a esboçar-se a história dos faraós (Donadoni, 1994, p.239).

A divinização do faraó poderia está atrelada, pelo menos em parte, ao fato do monarca ter experimentado embargos ao seu poder, limitando a sua expansão. Este fato pode ser explicado por mudanças ocorridas na burocracia egípcia, sobretudo, nas províncias (*nomos*), nas quais foram designadas para ocupar cargos administrativos pessoas que poderiam não estar diretamente relacionadas à família que compunha a realeza. Assim, era necessário unir a elite administrativa que encontrava-se em expansão, as pessoas e o rei sob uma espécie de “filosofia” da qual pudessem partilhar valores para convivência, incluindo os religiosos. A divinização do rei, portanto, parecia ser a melhor solução para essa problemática porque o evidenciava como legítimo herdeiro do trono real e como aquele imbuído de assegurar a “vontade divina”, que era pautada na realização dos princípios maatianos. Não por acaso, encontramos funcionários com epítetos relacionados à deusa, tais como “Sacerdote de Maat” e afirmavam em suas inscrições estar “realizando Maat”.

Segundo Assmann, pode-se resumir a função do faraó a partir de um texto egípcio, o qual descreve que:

Re colocou o rei
na terra dos vivos,
para sempre e sempre,
julgando a humanidade
e satisfazendo os deuses,

realizando Maat e destruindo Isefet.
 Ele (o rei) dá oferendas aos deuses
 e oferendas mortuárias aos falecidos (Assmann, 2001, p.3).

Para J. Assmann, a deusa Maat era o significado da criação quando ocorrera pelo deus criador e, por assim, deveria ser mantida nas terras egípcias, logo, exprimia uma noção de ordem que era onipresente e perpassava pelo mundo dos humanos, da natureza, dos objetos e dos deuses. Assim, a deusa representava a expressão do que era a religiosidade egípcia.

Os autores García e Paines, inclusive, defendem que o novo culto focado na figura de Osíris, popularizado principalmente em Abydos, estava a “serviço de Maat”, uma vez que concentrava-se em julgar as atitudes de uma pessoa em vida com o objetivo de incentivar comportamentos requeridos pela ordem vigente para que, então, fosse garantida a continuação da vida no Além. Neste sentido, os autores nos contam que :

Maat, portanto, tornou-se formalmente a expressão de novos valores éticos no contexto de um exercício de poder um pouco mais impessoal, desvinculado em parte dos laços de sangue e do modelo autocrático prevalecente antes de 2500 a.C. (quando altos funcionários e membros da Corte eram idealmente considerados membros da família real, como filhos ou filhas do faraó [...]) **Em suma, ajudou a incutir um novo espírito de corps entre a elite governante do reino.**” (García; Carlos; Pines, 2021, p.230, grifos nossos).

A sociedade egípcia era hierárquica, na qual a potência máxima era o rei, e organizada de maneira burocrática, isto é: tinha funções bem delimitadas. O faraó e seus encarregados exerciam e monopolizavam a autoridade e a tomada de decisões públicas, estruturando a sociedade de maneira vertical. Logo, exercer ações autônomas de camadas mais baixas da pirâmide social era praticamente inexistente ou reprimida pelos altos funcionários nomeados pelo faraó. Mesmo com a fragmentação política advinda com o Primeiro Período Intermediário, no qual as cidades passaram a funcionar como uma espécie de identidade social na qual os oficiais, como representantes do poder público, recebiam títulos como “amado por sua cidade”. Todavia, sua autonomia era limitada pela centralização faraônica. Embora, o rei tenha que assegurar a igualdade social, sua figura sempre foi distinguida das demais pessoas pela sua “natureza divina” e, por isto, representava a supremacia do poderio estatal; elevando sua pessoa e suas ações quase que como inquestionáveis. Como bem nos explica Hornung:

O Estado é o faraó. Ele inseriu seus monumentos na natureza e tornou-a produtiva sem a violentar; mesmo as imponentes pirâmides fazem parte dela. Natureza e Estado apóiam-se ambos em Maat, a quem estão vinculadas todas as camadas sociais, incluindo o rei. Nela se baseiam a justiça e a verdade e todas as formas de vida cósmica e social. O faraó sublinha sempre que também ele, como os deuses <vive de Maat>, isto é, está vinculado a este princípio; esta concepção exprime-se também iconograficamente nas cenas de <oferta de Maat>: o rei estende aos deuses

uma pequena figura de Maat [...]. No domínio social, o princípio de Maat impede que o fraco padeça de injustiças, garantindo-lhe um tratamento equânime. Compete ao rei fazer com que esse princípio prevaleça sobre as forças adversas e sobre o natural <direito do mais forte>. [...] No âmbito legal, o faraó nunca comparece como juiz, [...] no entanto, sem a sua autorização não se podiam praticar castigos físicos, como o corte de nariz ou das orelhas, nem execuções capitais.[...]Para limitar a crescente influência do clero, o rei nomeava pessoalmente os grandes sacerdotes, impedindo assim que esse cargo se tornasse hereditário. Por outro lado, o poder do faraó estava ligado ao princípio universal de Maat e ele não podia transformar-se facilmente em déspota e tirano (Hornung, 1994, *apud* Donadoni, 1994, pp. 260-261).

Formava-se, assim, uma nova “constelação”³¹, o faraó possuía características advindas de Rá, como um “guerreiro” que triunfa sobre os inimigos e, assim como o deus solar, deveria assegurar o pleno ordenamento na Terra, isto é: Maat. Que representava uma série de comportamentos e virtudes a serem seguidos pelos egípcios, ao menos, nos espaços públicos. Logo, podemos questionar:

Então, o que ou quem era Maat? Primeiramente, era uma deusa que, em segundo lugar, incorporava um conjunto complexo de valores (religiosos, culturais, sociais e políticos) que iam desde a verdade, justiça, direito, ordem e comportamento moral a uma dimensão universal que incluía a ordem cósmica e a harmonia “normal” e equilibrada que prevalece tanto na sociedade quanto no mundo, uma força indispensável para manter o bom funcionamento do mundo e a preservação do universo, o ideal de governo legítimo (García; Carlos; Pines, 2021, pp.203-231).

Aristide Theodorides dedicou-se ao estudo do direito no Antigo Egito. Este especialista levanta a questão se era possível articular uma legislação ao país da “Duas Terras”, já que, diferente dos sumérios, hititas e acadianos, não existiu um código propriamente ligado à aplicabilidade de leis, pelo menos de que dispuséssemos conhecimento. Para Theodorides, durante o Reino Antigo, a administração e a organização social egípcia centrava-se na família, como atesta a Pedra de Palermo, uma espécie de “anais reais” datada da quinta dinastia, cujas inscrições remontavam a eventos marcantes ocorridos durante o ano de governança dos reis. Os acontecimentos registrados englobavam campanhas militares, festivais, criação de monumentos divinos e ligados à realeza. Sabe-se que os inscritos iniciam-se com uma série de reis mitológicos até culminar no tempo do deus Hórus que teria passado o governo para Menés, o primeiro faraó da história egípcia. Além dos assuntos citados, havia na Pedra de Palermo informações como censo da população, das riquezas e das terras do país, o que provavelmente levou A. Theodorides a chegar à conclusão da administração egípcia ser pautada na base familiar.

³¹Termo utilizado segundo a concepção abordada por Assmann, explicada anteriormente. A noção de constelação remete a um conjunto de deuses que manifestam-se como uma unidade. Veja mais em: ASSMANN, Jan. *Op. Cit.*, p.178.

Segundo, Nicolaas J. van Blerk essas informações implicam no conhecimento egípcio sobre propriedades, incluindo suas transferências. Esse pressuposto, para o autor, pode ser atestado em evidências como as inscrições de tumbas funerárias, que afirmavam a noção de propriedade privada, transferível, inclusive entre homens e mulheres.

Erwin Seidl, um historiador alemão que concentrou-se em estudos juristas, principalmente aqueles datados da época da Antiguidade, relata que as transferências de propriedades eram realizadas por um “documento casa” e as distinguiu entre aquisição e presente, também, serviam para descrever a venda de objetos considerados valiosos. Ainda, segundo o autor, esse sistema de controle pôde ser encontrado mais tarde em códigos germânicos e no código de Hamurabi.

A partir da terceira dinastia, foi acrescentado o “documento real” ao “documento casa” e, assim, o faraó, que continha o cargo supremo de legislador, confirmava a realização da transferência. O pagamento era feito em espécie como através de artigos dos quais o credor estivesse disposto a aceitar, a partir do momento em que estimava o valor e o credor aprovasse tal avaliação, que obedecia a um padrão universal, este acordo firmava-se como uma lei de venda e não como um escambo.

Diodoro, autor grego da Sicília famoso pelos seus escritos, dissertou a respeito da justiça e da legislação egípcia, além da viagem de outros filósofos ao Egito para obter conhecimento sobre as leis, como foi o caso de Platão. O rei Persa Dario I teria mandado coletar tudo o que se sabia a respeito da legislação egípcia antes mesmo da sua conquista sobre o território Persa, o que serviu de inspiração para que, posteriormente, produzisse uma codificação em escrita demótica.

Discorrer sobre o direito no Egito é uma tarefa difícil, porque há poucas fontes que sobreviveram acerca desta temática. No entanto, R. Jasnow identificou referências tácitas à legislação egípcia através de epítetos e instituições. No Reino Antigo e no Primeiro Período Intermediário, as fontes eram, sobretudo, decretos e cartas, cujos temas eram desde oferendas, doação de propriedade, administração à nomeações. Já no Reino Médio e no Segundo Período Intermediário, as fontes provinham de inscrições reais, documentos e inscrições privados, papiros administrativos e literatura. Segundo Nicolaas J. Van Blerk:

Embora nenhum código de leis tenha sido encontrado para o Império Médio e o Segundo Período Intermediário, alguns textos sugerem a existência de – se não um código extenso – pelo menos coleções sistemáticas limitadas de “leis” (hpw). Além disso, o papiro Brooklyn 35.1446 (Décima Terceira Dinastia) se refere, entre outros, à “lei referente àqueles que desertam” e à “lei referente àquele que foge da prisão”. Alguns dos arquivos e documentos mais importantes do Império Médio em termos

de seu conteúdo legal são os arquivos Lahun, as cartas Hekanakhte (para arrendamento e posse de terras) e os contratos Djefa-Hapi (provisões mortuárias). Biografias de tumbas, como as de Beni Hasan (Décima Segunda Dinastia), também ocasionalmente têm declarações referentes a questões legais e administração.⁵⁵ Textos inicialmente escritos em papiro eram frequentemente inscritos em paredes de templos ou capelas, obviamente para fornecer segurança ao documento legal. Textos literários do Império Médio, como o “Conto do Camponês Eloquente” e a história de Sinuhe também incluem material legal[...]Textos religiosos, como os Textos dos Sarcófagos, muitas vezes também contêm certos elementos relacionados à lei (Van Blerk, 2018, p.75).

O Reino novo é um período que, ao tratar de termos legais, contém fontes mais diretas se comparadas as de períodos anteriores, como o Decreto de Nauri e o Decreto de Horemheb. Documentos do Reino Novo eram relativos à herança, casamento, arrendamentos, herança, litígios entre outros.

O vocábulo egípcio que designava lei ocorria por meio de uma dupla: *hp*, que admite plurisignificações quando traduzido, tais como “regra”, “hábito”, “rito” e “ciclo”, mais tarde ganhou denotações como “regulamento” e “estatuto”, e da palavra *nt*, que assumia traduções como “costume”. Sem dúvida, ambos os termos remetem à ideia de recorrência expressa pelo cosmos com o ciclo solar, assim como deveria ser o cotidiano de cada egípcio. Logo, *hp* e *nt*, assim como *kemet* e *Duat*, estavam subordinados à Maat que, segundo Blerk, significava literalmente “aquela quem dirige”, que personificava os princípios de ordem, verdade, justiça e retidão como premissa para a existência de toda a criação.

A lei egípcia era, portanto, baseada em Maat, que estabelecia um senso comum do deveria ou não ser aceito pelas pessoas para por em ordem o mundo. Não existia a diferença entre justiça divina e justiça humana, os próprios deuses eram consultados em casos considerados difíceis, como detentores da sabedoria maatiana.

Logo, o faraó divinizado tinha a função primordial de estabelecer Maat na Terra e transformava a crença vertical entre humanos e deuses para horizontal entre Maat e as pessoas, regulando o comportamento dos mesmos.

Em uma evidência que chegou até nós denominada por “Instruções de Rekhmire”, aludindo a tempos da décima terceira dinastia, que tinha o cargo de vizir; exprime a ideia de uma justiça imparcial, igualitária, que buscava a equidade social. Vejamos um fragmento:

Eu julgo ambos (o insignificante) e o influente. Eu resgato o homem fraco do homem forte; eu desviei a fúria do homem mau e subjuguéi o homem ganancioso.[...] Eu dei (pão aos famintos), água aos sedentos, [...]óleo e roupas àquele que não tinha nada... Eu não era surdo aos indigentes. Na verdade, nunca aceitei suborno de ninguém(Van Blerk, 2018,p.80).

Contudo, isto não quer dizer que a justiça egípcia manteve-se inalterada ou não era

distorcida para atender a uma demanda específica, até a atual conjuntura, encontramos as “lacunas da lei” que sobre um habilidoso magistrado permite “malabarismos” para atender a diferentes usos. Blerk enfatiza que:

A apreciação e o respeito pelo passado influenciaram o desenvolvimento da lei de pelo menos duas maneiras: em primeira instância, os juízes mantinham registros de suas decisões legais nos arquivos do vizir para consultá-los mais tarde como precedente; e, em segundo lugar, por causa da admiração pela tradição, a lei egípcia era muito lenta para evoluir. A consequência óbvia de seguir vigorosamente o precedente significou que as leis permaneceram em vigor por longos períodos de tempo sem modificação (Van Blerk, 2018, p.82).

A ligação entre o direito e a religiosidade egípcia pode ser explicada como esta última agia ao ser uma sobressalente para quando a justiça falhava. Para Assmann, a falha acontecia em dois casos: quando o crime ocorria em segredo e, por conseguinte, não tinha um réu e em casos nos quais a lei não foi devidamente aplicada, quando alterada ou abolida pelo Estado ou pela sociedade egípcia. Nestes casos, os “agentes metafísicos” asseguravam a consequência quase de imediata às ações indevidas. Estes agentes são, em resumo, as maldições feitas pelos deuses ou via encantamentos pelas pessoas e o próprio julgamento *post-mortem*. Neste sentido, J. Assmann dissertou que: “Isso explica como o termo egípcio **Maat** podia se referir tanto à ordem cósmica quanto à ordem social, à verdade e à justiça.”(Assmann, 2001, p.151, grifo nosso).

O direito está intimamente ligado à moral e à religiosidade de uma dada sociedade desde as primeiras tentativas de sua formulação. Até hoje, a prática jurídica é envolta por ritos incluindo até mesmo uma nomenclatura para isso: *jus non scriptum*, que significa direito não escrito, atualmente, denominado direito consuetudinário, isto é: aquele que não está escrito porque estabelece-se a partir de costumes, princípios e normas aceitos por uma sociedade por um longo período de tempo.³² Exemplos de ritos no direito podem ser atestados através de suas formalidades, como bem observa o jurista brasileiro Roberto A. R. Aguiar:

A cada passo da vida jurídica e judicial encontramos o rito presente, seja para sacralizar o ato, seja para seriar o ato. Assim, a escritura, o casamento, as formalidades para os registros dos nascimentos e dos óbitos colocam-se dentro dessa dimensão ritual que dá a própria solenidade necessária ao direito. [...] O ato jurídico é “celebrado”. Celebra-se um contrato, um casamento como se celebra um culto (Aguiar, 1990, pp.19-20).

³²Definição realizada a partir do dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/direito/>. Acesso em: 22 fev. 2025.

Para as nossas mentes da contemporaneidade tendenciosas a separar o direito da religião sobre a promessa de um “Estado Laico”, passa quase que imperceptível a ideia de uma jurisprudência ritualística, isto nos parece algo “profano”. Mas, ainda assim, na maioria das repartições públicas, crucifixos são encontrados, o que nos faz questionar até que ponto a secularização de fato foi empregada. Aguiar, na continuidade do seu pensamento sobre um direito pautado em ritos, nos atenta:

Mas, a grande características do rito não é a de representar uma divindade, uma adoração, um fato, uma revelação. O rito não representa, ele é o próprio fato, a própria adoração, a própria revelação ou a própria divindade. O rito é um reviver cada vez que se realiza, daí ele não ser uma representação, mas uma realidade. Para que ele seja uma realidade necessita ser sustentado por um mito, a nível de seu conteúdo ser aceito pela crença de seus participantes. Ora, uma das grandes características do rito e da magia é a transformação das palavras em realidade.[...] Assim, também acontece no direito, Nele, as palavras constroem o real.[...] Assim, por via de palavras, a terra de ninguém passou a ser propriedade de alguém. As palavras rituais e mágicas da escritura modificaram a realidade com seu toque ritual indicando: “isto é teu” (Aguiar, 1990, pp.20-21).

Por último, no que tange ao direito egípcio, convém comentar que:

Assim, junto com a lei suméria, a lei egípcia é o sistema legal mais antigo sobre o qual temos alguma informação. Além disso, a partir do momento em que podemos rastrear o sistema de qualquer forma, o encontramos já em um estado avançado e civilizado, nunca em um primitivo. Seria um grande erro, em um estudo sobre a história do direito mundial, alguém tratasse a lei egípcia como estando em um baixo nível de desenvolvimento, apenas porque é muito antiga. Em seus estágios iniciais, até onde podemos conhecê-los, ela pode reivindicar total igualdade com a lei grega antiga ou com muitas leis medievais antigas (Glanville, 1943, p.198).

Esclarecido como o Estado egípcio se utilizou de mitos para legitimar-se ao ter como figural central o faraó, a teocracia fundamentada em Maat e seus princípios. Iremos nos concentrar em como tais princípios poderiam ser utilizados no nível de discurso para justificar as ações governamentais a partir de alguns exemplos ocorridos na história egípcia.

Conforme mencionado por Assmann, Maat perpassava por todas as esferas do “mundo egípcio”, uma dessas esferas merece a nossa atenção: a natureza. Por natureza, não entendemos apenas elementos naturais que compõem a paisagem, mas sim toda a geografia territorial egípcia, incluindo suas fronteiras bem demarcadas. Diante disso, havia o que Pines e García denominaram “ideal geográfico de Maat”, que referia-se ao território egípcio, o qual era postulado pelo Estado ter sido criado e governado por deuses. Um lugar no qual a justiça, a harmonia, a prosperidade e a verdade eram triunfantes. Sendo assim, para o pensamento egípcio, a fronteira funcionava como marcador étnico, político e cultural que distinguia o Egito dos demais povos, considerados “inferiores” diante da “supremacia” egípcia. Isto se

confirma quando os estrangeiros eram obrigados a pedir permissão para usufruírem das terras do Nilo para a sua própria sobrevivência, já que os territórios vizinhos careciam de meios que proviam a vida, os quais eram abundantes com as cheias sazonais do rio Nilo.

Todavia, o próprio conceito do “ideal geográfico de Maat” era posto em xeque nas épocas conflituosas, nas quais as delimitações fronteiriças perambulavam a depender do resultado obtido de tais conflitos, resolvidos militarmente ou por diplomacia sobre a desculpa de “expandir Maat”. Obviamente, podemos assumir que os egípcios sempre saíram do lado vitorioso do conflito, embora internamente fossem sempre retratados desta maneira. Quando as batalhas ocorriam dentro do próprio território egípcio, alegava-se que os “homens pararam de praticar Maat” e, conseqüentemente, também eram abatidos por um “rei salvador” por disseminarem o “caos”. Paradoxalmente, quando os inimigos apresentavam a mesma potência militar ou até superior, o discurso do Estado egípcio mudava e tentava-se resolver através de acordos diplomáticos sobre a desculpa de serem nações “irmãs”, um exemplar deste feito foi o tratado celebrado entre o hitita Khattushili III e o egípcio Ramessés II. No entanto, isto não significava que não eram vistos como inimigos em potencial e poderiam ser exterminados sobre o bandeirismo político do Estado de “expandir a ordem maatiana em detrimento do caos isefetiano”.

Um último adendo a respeito das fronteiras como delimitadores étnicos trata do chamado “Nove Arcos”, termo utilizado pelos egípcios para descreverem que o Egito estava cercado por esses “Arcos”, referentes a povos estrangeiros inimigos, principalmente os núbios e os asiáticos. De acordo com Araújo, o que chamamos hoje de “asiáticos” referia-se a diversos povos aos quais os antigos egípcios designavam variados termos, tais como: *mentyu* e *setj* e *tyu*, para intitular povos sedentários próximo ao Sinai, *aamu*, para os nômades da Palestina, entre outras nomeclaturas.

A terminologia “Nove Arcos” foi, possivelmente, adotada pelo uso das ferramentas arco e flechas, comumente utilizadas em campanhas militares, mas também pela quebra de tais ferramentas dos povos inimigos, que simbolizavam a rendição desses. Os denominados “Nove Arcos” eram, geralmente, representados em móveis usados pelo faraó, como as bases de bancos e tronos reais de modo que, metaforicamente, simbolizassem que o faraó “pisava” em seus inimigos. Na base dessa ideia, Tutancâmon (1336-1327 a.C.) representou-os nas solas internas de suas sandálias, mais uma maneira de caracterizar os povos estrangeiros como “inferiores” segundo a lógica egípcia. Já em monumentos, os inimigos eram representados enfileirados e amarrados, como no Vale dos Reis, cujo selo da necrópole representava nove inimigos amarrados sobre os quais erguia-se um Chacal que, provavelmente representava

Anúbis, associado a mumificação e ao embalsamento como forma de proteger os sarcófagos e câmaras mortuárias de depredações estrangeiras e de outras formas “isefetianas”.

Os “muros do rei” não eram as únicas maneiras de demarcação étnica entre os egípcios e os “outros”. Pode-se depreender outras formas de estigmas a partir da cultura material egípcia. De modo análogo, temos o já citado monumento que tornou-se símbolo célebre do governo de Senéfru, o qual aparecia “subjugando os inimigos”, *grosso modo*, os povos estrangeiros eram representados de forma distinta da dos egípcios para que, assim, distinguisse a origem “sagrada” destes da origem ímpia daqueles. Tais marcadores étnicos poderiam ser: indumentária, cor da pele, culinária, formas de higiene, idioma, entre outras, as quais eram representadas em diversos aparatos, como escritos e monumentos.

Ainda, pode-se deduzir a inferiorização dos povos estrangeiros pelos egípcios a partir do que chamamos de “fronteira corpórea”, na qual o corpo egípcio era compreendido como sacro, tornando-os descendentes sagrados dos deuses. Assim como ocorreu no mito de Osíris, no qual seu corpo foi esquartejado em diversas partes pelo seu irmão Seth para dificultar que fosse encontrado, porém, com a astúcia de sua esposa-irmã Ísis, pôde desfrutar da ressurreição e governar o mundo dos mortos, os egípcios acreditavam que também eram constituídos por diversas partes as quais deveriam, impreterivelmente, estarem unidas como uma das prerrogativas para que pudessem sobreviver após a morte no Além. Por isso, ocorria o rito do embalsamamento e da mumificação, a fim de preservar os corpos e as partes que eram entendidas como sagradas. Portanto, o mito, aqui, funcionava quase que como uma réplica para justificar o sacramento corpóreo dos egípcios, que deveriam agir conforme a “vontade divina”, a qual prismava as ações maatianas. Logo, como eram compreendidos como sagrados, as demais pessoas, cuja raiz não fosse egípcia, eram passíveis de extermínio através da inventiva “fronteira corpórea”. Para além do mito Osírico, a predestinação dos corpos divinos dos egípcios estava intimamente ligada aos deuses porque estes também eram compostos das mesmas partes que os humanos. No entanto, isto não quer dizer que ambos tivessem a mesma posição hierárquica, mesmo que possuíssem elementos em comum, como era o caso da força *sekhem* atribuída como uma força física e bruta da qual exprimia-se feitos maléficos ou benévolos, como no episódio outrora mencionado em que a deusa Sekhmet, a mando de Rá, tenta exterminar a humanidade, havia claras marcas divisíveis entre os deuses e os humanos. Segundo Traunecker,

No Egito antigo, a diferença entre os homens e os deuses era de ordem mais quantitativa que qualitativa. Aqueles se moviam num real em escala humana, estes, dotados de imenso poder, atuavam no verdadeiro e na escala do universo; mas

ambos pertenciam à mesma criação. Compunham-se dos mesmos elementos, suportes de sua existência, tanto no sensível quanto no imaginário. O conhecimento desses componentes e de seu papel por intermédio do modelo humano era indispensável para compreender o funcionamento do mundo divino. [...] Os deuses possuíam um corpo com coração para pensar o mundo, conceber, amar e odiar. Tinham olhos e ouvidos, portanto viam e ouviam, e tinham também mãos para fazer: Amom é o "Um que permanece único, o de braços numerosos" (papiro Bulaq 17, VI, 7). Certos deuses eram munidos de uma imensa quantidade de olhos. Tal multiplicação de órgãos divinos constituía mais imagem funcional que exprimia a extensão de poderes do deus, que descrição de um ser monstruoso (Traunecker, 1995, pp.32-61).

As chamadas partes do ser comuns entre homens e deuses somavam em sete. Discorreremos sobre cada uma a seguir:

- **Ka:** O *Ka* era representado pelo hieróglifo de dois braços erguidos como forma de abraçar e proteger divinamente a pessoa e significava a força vital do indivíduo que o distinguia daquele já falecido. A sua forma plural denominava-se *kau* que indicava catorze características que o homem possuía, no entanto, apenas o deus Rá e os faraós as possuíam por completo, distinguindo-os dos demais egípcios. Tais características eram: força, poder, honra, prosperidade, alimento, vida longa, alegria, glória, magia, vontade criadora, conhecimento, visão, audição e paladar. O *Ka* era uma força vital estática, associada à vida, cuja manutenção implicava na alimentação, que é o significado do termo *kau*. Por isso, acreditava-se que o faraó “preside a todos os *kau* vivos”.
- **Ba:** o *Ba* era representado, geralmente, sobre o signo de um pássaro, considerado a parte espiritual de uma pessoa que poderia sobrevoar entre a eternidade-*neheh* e a eternidade-*djet*. Por isso, ligava-se ao princípio do movimento. Também era atribuído ao *Ba* a manifestação física de alguns deuses, como Hórus em que seu *Ba* era distribuído pelos seus quatro filhos chamados Duamutef, Qebhsenuf, Imsety e Hapy que formavam o chamado vasos canópicos responsáveis por proteger os órgãos internos do falecido.
- **Akh:** o *Akh* era, hieroglificamente, representado por uma pássaro Íbis com crista. Simbolizava a junção do *Ba* com o *ka*, caso o falecido fosse considerado justificado após a psicostasia, tornando-se imortal. Fisicamente, eram

representados por um Shauabti.³³ Inicialmente, o Akh era atribuído somente aos deuses e o faraó, porém, depois, estendeu-se para todos os egípcios.

- **Ib:** era o coração simbólico, para os egípcios era a sua consciência. Consequentemente, acreditava-se que a tomada de decisões era realizada pelo coração. Como anteriormente discutido, era através do *Ib* que se julgava o morto no *post-mortem*, que para alcançar a eternidade deveria, em vida, ter atitudes maatianas.
- **Sombra:** A sombra, em egípcio *shut*, funcionava como uma *duplicado* ser humano. Por possuir também o aspecto da movimentação, poderia ser compreendida como uma parte complementar do *Ba*, porém ressalta-se o seu aspecto silencioso e poderia estar relacionada à atividade sexual. Uma outra função da sombra, segundo a sua etimologia, estava associada à função protetiva. Por conseguinte, muitos faraós eram iconograficamente representados sobre a sombra de um leque de plumas ou de uma palma, representados pelo mesmo hieróglifo que representava a sombra do sol. Assim, em iconografias das tumbas reais situadas no Vale do Reis, levam em consideração a sombra solar a qual acreditava-se estar associada ao percurso que Rá fazia nas horas noturnas pelo submundo e que, portanto, àqueles por quem a sombra recaía era transferido o poder do deus solar. No mais, a sombra deveria seguir os mesmos princípios éticos maatianos sobre a pena de ser devorada como nos revela a quarta Confissão negativa de culpa.
- **Nome:** denominado em egípcio por *ren*, deveria ser atribuído a pessoa imediatamente após o seu nascimento porque, se não o fosse feito, acreditava-se que a pessoa não existia. Os egípcios davam bastante importância ao nome das pessoas, de objetos, dos lugares e dos deuses, pois acreditava-se ser a manifestação própria de tais elementos. Assim, ter o nome rasurado ou removido de listas reais significava a destruição da memória e da existência de quem se referia, assim como saber o verdadeiro *ren* de alguém significava que

³³Eram estatuetas colocadas na tumba do falecido, para que, ao invés deste, o Shauabti cumprisse com os trabalhos a serem feitos no Além. Para os egípcios, a vida, no submundo, era a continuação da sua vida terrena, por isso, as obrigações continuavam as mesmas.

aquele que estivesse em posse de tal informação exerceria poder sobre a pessoa nomeada, o mesmo ocorre para nomeação de objetos e deuses.

- **Corpo:** Acreditava-se que os egípcios tinham dois corpos, um material, por vezes chamado de *hau* ou *khet*, que significavam membros e ventre. O corpo imaterial ou inerte tinha sua existência a partir do momento da morte em que as partes do ser separavam-se, denominado por *khat*. O corpo material deveria ser preservado através do processo de mumificação, que sofreu diversas modificações ao longo do tempo, porém pode-se atestar este rito até o período ptolomaico. O processo mumiforme ocorria quando retiravam-se as vísceras humanas para evitar putrefação e eram alocadas nos quatro vasos canópicos; no vaso de Duamutef, era colocado o estômago; já o fígado era protegido por Imsety; os intestinos ficavam sobre o cuidado de Qebehsenuf e os pulmões a cargo de Hapy. Segundo um mito egípcio, o número quatro referia-se ao momento da vitória de Hórus contra Seth na disputa pelo trono real, anunciada pelos quatro filhos de Hórus, considerados gênios, pelos quatro pontos cardeais (norte, sul, leste e oeste) que eram protegidos por quatro deusas, por conseguinte, também protegiam os gênios.

Pelo acima exposto, pode-se depreender que os mitos egípcios forneciam um suporte por meio do discurso para que a ordem vigente pudesse justificar suas ações e imputar marcadores étnicos, culturais, políticos e sociais entre egípcios e não-egípcios. Contudo, a mitologia também demarcava internamente as camadas sociais e distinguia humanos de deuses como partes integrantes do Egito que ocupavam e possuíam funções distintas. A diferença entre a humanidade e as deidades dava-se por diferentes maneiras, como: os deuses possuíam múltiplos nomes e até algumas partes corporais multiplicadas, a separação dos espaços habitados e o tempo era vivenciado de forma diferente, assim: “A escala de tempo dos deuses não era fixa como a dos humanos. Os deuses do julgamento “vêm como uma hora a duração de uma vida” (Merikara, 55) (Traunecker, 1995, p.54).

A relação de distinção pode ser mais bem representada através dos idiomas, conforme explana Traunecker:

Em que língua os deuses do Egito se exprimiam? Para os egípcios dos tempos antigos não se punha tal questão. Para que ela fizesse sentido, seria preciso reconhecer a diferenciação das línguas e introduzi-la na esfera divina. Nas épocas mais recuadas, **os falares não-egípcios, bárbaros e incompreensíveis, eram**

sentidos como marcas da imperfeição do mundo externo.[...] Akhenaton, em seu célebre Hino a Aton, **atribuiu a seu deus a diferenciação das línguas**, tema retomado nos hinos universalistas dos grandes deuses criadores. **Na teologia clássica**, essa função competia naturalmente a **Thot, o deus da escrita e do conhecimento**: “**Ó Thot, que separas as línguas de país para país**”. Khnum “**(distinguiu) a cor das peles umas das outras, ...modificou sua língua para (constituir) os idiomas**” (Esna 17, linhas 20-22)[...] **Ramsés III fez ensinar egípcio aos prisioneiros de guerra: “Mudou a língua deles para que andassem no (bom) caminho. O egípcio, língua dos homens-remetj, era também a das divindades que os criaram à sua imagem** (Traunecker, 1995, pp. 55-57, grifos nossos).

A noção de um dialeto divino surge somente com a chegada do Reino Novo, que teria nascido da observação da natureza quando os animais, especialmente os babuínos, balbuciavam de acordo com o ciclo solar, essa língua divina somente era compreendida pelo faraó, que era representante divino no Egito e um deus, marcando assim a diferença entre este e os demais egípcios. Já a diferenciação entre as posições sociais egípcias era marcada pela compreensão ou não da língua clássica egípcia. Conforme explica a passagem abaixo:

Nos momentos do cair e do levantar o Sol, os babuínos ficam agitados: “Declamam e gritam para ele”,[...] (edifício de Taharqa, prancha 21). **Quem compreende a misteriosa língua dos babuínos compreende os mistérios de Rá. Na qualidade de oficiante ideal, o rei era instruído no segredo dessa língua divina**, ele “conhece a língua secreta falada pelas almas-ba do Leste” (edifício de Taharqa, prancha 31). **Este saber permitia-lhe officiar** [...] Recentemente relacionou-se o surgimento da língua divina dos babuínos à introdução da língua falada na literatura escrita e nos documentos administrativos. **A língua clássica foi então relegada à categoria de língua sacerdotal e ritual, tão incompreensível ao egípcio mediano como os gritos dos babuínos exprimindo sua alegria ante a plenitude do disco solar** (Traunecker, 1995, p.56, grifos nossos).

Ainda convém comentar que, apesar da forte centralização estatal egípcia sobre seu próprio povo e a tentativa de fazer o mesmo com povos estrangeiros, não significava que os costumes e valores foram aceitos sem qualquer tipo de resistência. Tal pensamento seria, no mínimo, problemático. Decerto, tal feito, para os egípcios, era especialmente menor devido à intervenção faraônica no cotidiano egípcio, que estava sujeito a penalizações no caso de identificação de infratores. Havia locais das terras Nilóticas³⁴ habitadas por egípcios e estrangeiros, assim, os espaços de convivência eram multiculturais. Mensurar até que ponto a coexistência de várias culturas eram aceitas ou ambientadas harmonicamente é improvável. Porém, podemos extrair algumas informações desta coabitação a partir da geografia egípcia e zonas de fronteiras.

O povo nômade originário do deserto da Núbia, que localizava-se entre o Nilo e o Mar vermelho, denominava-se *medja*, podem ser atestados desde a sexta dinastia e, a partir do

³⁴Termo usado por Traunecker para referir-se ao Egito.

Segundo Período Intermediário, inserem-se no Egito, na maioria das vezes, como mercenários, ora como aliados dos egípcios, ocupando cargos na infantaria ou como uma espécie de patrulhadores de pequenas áreas desérticas, ora como inimigos saqueadores. Conhecida, contemporaneamente, como Núbia, correspondia à região setentrional do Sudão e à extremidade sul do Egito na altura de Elefantina da qual depreendiam-se seis cataratas. Os egípcios não os designavam sobre um nome como fazemos com Núbia, mas a partir de territórios autônomos ou que estivessem sobre o seu domínio.

Em suma, os povos nômades eram incompreendidos pelos egípcios, vistos como uma barbárie devido ao seu estilo de vida vagante e valores culturais. Pela ótica da ideologia egípcia para “expandir o domínio de Maat” com povos nômades, somente era possível realizá-lo pela via da guerra, deportação e escravização, sem espaço para a diplomacia.

De acordo com Araújo, todos esses territórios de designação inúmera mantinham contato próximo com o Egito devido a sua imediação com as zonas tropicais. Assim, forneciam valiosos produtos, como marfim, pele, incenso e gado. Portanto, essa ideologia maatiana dificilmente era posta em prática quando consideradas as trocas comerciais. Esta contradição foi afirmada pelo papiro de Gebelein, datado por volta de 2500 a.C., no qual é relatado que os povos nômades viviam de maneira pacífica entre os egípcios. Apesar disso, eram compreendidos como subordinados que prestavam serviços utilitários ao Egito e diversas campanhas militares foram feitas contra os núbios. Mesmo quando estrangeiros trabalhavam e viviam no mesmo território que os egípcios, ainda assim recebiam algum estigma para evidenciar sua origem.

A realeza não escapa dos rótulos étnicos. Heqanefer, um príncipe núbio que viveu sobre os reinados de Amenhotep III até Tutancâmon, fora representado com pele mais escura no túmulo do vice-rei egípcio Amenhotep Huy. Porém, em sua própria tumba, localizada em Toshka, foi representado como um egípcio de pele avermelhada. Aqueles que serviam ao exército egípcio eram mencionados em documentos oficiais com o nome acompanhado de algum indicativo que o marcava como estrangeiro, na maioria das vezes, sobre a designação de *Sherden*.

A partir de 1550 a.C. as tensões entre egípcios e não egípcios intensificaram-se sobre a imposição de guerras, na Núbia os faraós conseguiram impor sua força dominando os territórios até o Terceiro Período Intermediário, quando governadores núbios da região de Napata criaram um novo Estado que incluiu o Egito, fundando a vigésima quinta dinastia conhecida como a dinastia Kushita porque Napata era capital de Kush.

Na região do Levante, a imposição faraônica a qualquer custo encontrou dificuldades

para estabelecer-se e defrontaram-se militarmente; o reino de Mitani e Hatti rivalizavam de igual para igual com os egípcios até as forças hostis darem lugar a acordos diplomáticos para regular a relação entre os reinos hitita e mitanitas reconhecidos como potências e determinavam as áreas de sua influência.

As alianças políticas poderiam ocorrer por casamento, tratados e trocas de presentes, porém eram incomuns a territórios fora da Mesopotâmia ou do domínio Hitita. Os faraós narravam que as trocas não eram equilibradas e os presentes egípcios sempre eram superiores.

Os hicsos, que durante o Segundo Período Intermediário conseguiram dominar o Delta em seu poder, durante a décima quinta e décima sexta dinastia, estabeleceram relações comerciais com Chipre e Creta. Já no final da décima sétima dinastia, parece ter existido uma aliança entre os hicsos e os núbios.

Do ponto de vista cultural, os deuses dos diversos povos tornaram-se, até certa medida, híbridos ou assimilados. Muitas vezes, confundiam-se a ponto de não saber se eram representações de deuses egípcios para assegurar o domínio sobre os estrangeiros ou ao contrário, se eram divindades estrangeiras que ganharam uma tônica egípcia. Em Saft el-Henneh, os teólogos desenvolveram um mito no qual o deus Harki assumia as funções de Shu, já na região da Núbia, houve a tentativa por parte dos egípcios de sincretizar os deuses núbios aos egípcios a partir de funções: Min foi associado a protetor dos pesquisadores e do ouro em Kuban. Khnum, cujo principal culto era em Elefantina, foi relacionado como divindade dos rios e cataratas, e assim por diante. Amom, cultuado principalmente em Tebas, chegou a ser reivindicado pelos núbios em Napata, no período da vigésima quinta dinastia. Durante o período greco-romano, divindades Núbias aparecem com nomes de deidades egípcias, como foi o caso do deus Mandúlis, assimilado por Shu. Em Meroé, que correspondia à sexta catarata, foram construídos templos de inspiração faraônica.

Ocorreu também a entrada de deuses estrangeiros como equivalentes dos egípcios, enfatizando a sua característica guerreira. Isto ocorreu durante a décima oitava dinastia, na qual os faraós tiveram grandes êxitos com a expulsão dos hicsos. Amenhotep II foi o faraó que mais exaltou a característica guerreira com a introdução do deus Reshep como seu protetor pessoal, relacionado à cavalaria militar e mencionado na sua capela em Karnak. Uma grande evidência da fusão das divindades pode ser atestada também no tratado entre Khattushili III e o egípcio Ramessés II, no qual achava-se escrito a garantia de:

[...] pelos "mil deuses masculinos e femininos do país de Hatti e os mil deuses masculinos e femininos do país do Egito". Na lista que se segue, os numerosos 'deuses da tempestade' de tal ou qual cidade foram considerados outras tantas formas

loais do Seth egípcio, dispensando-se os egípcios de estabelecer trabalhosas listas de concordância entre os panteões (Traunecker, 1995, p.132).

Nem sempre essa incorporação foi possível. O deus núbio Dedun, cujo nome significava “Senhor da Núbia”, não possuía um nome egípcio e muito menos um local de culto no Egito. A veneração entre deuses egípcios e estrangeiros poderia ocorrer dentro do mesmo território, os hicsos cultuavam tanto divindades egípcias, a exemplo de Seth, quanto suas próprias como Anat.

Os deuses citadinos egípcios eram aqueles que exerciam a função de patrono de uma dada cidade, portanto, para o grupo que a habitava, aquele deus “tutelar” estava mais próximo que os demais. O caráter protetor do deus para com a sua cidade independia das características de sua personalidade, contudo, para que aquele local prosperasse e assim tudo ocorresse em um bom curso, era necessário fazer com que o deus citadino regozija-se. Esta era a relação entre humanos e o divino: era necessária uma via de ajuda mútua, a qual era estabelecida através dos ritos, cultos e oferendas realizadas pela população para o deus da sua cidade; em contrapartida, o deus deveria garantir o bom funcionamento do território, que estava sobre seus desígnios. Logicamente, o culto ou conhecimento sobre outros deuses não tinham sua importância diminuída até mesmo porque “O citadino que respeitava Maat devia participar do culto do deus de sua cidade: “Celebra a festa de teu deus e a repete em sua data”, recomenda o sábio Ani (18ª dinastia) (Traunecker, 1995, p.123).

Conforme evidencia a exigência da passagem acima, é possível denotar que Maat regulava as ações e relações sociais através da via cultural ao exprimir valores e regras as quais deveriam ser seguidas sobre a premissa de sofrer sanções para os não praticantes, as quais poderiam ocorrer tanto no mundo prático ou no *post-mortem*; assim, tal discurso advindo da mitologia egípcia acabava por repercutir em ações de cunho político, que justificavam as atitudes do Estado ou da população. Maat era uma espécie de “interventora”, regulando a vida egípcia a partir de uma lógica particular de: ordem, verdade e justiça.

Não podemos mensurar o quão longe a prática ou a aceitação de tal premissa maatiana tenha tido aderência pelos egípcios, para além da tentativa de um projeto político que visava estabelecer uma identidade para seus cidadãos e justificar a tomada de decisões governamentais, assim como também não podemos quantificar os usos inesgotáveis do discurso de “fazer Maat”, quer sejam pelas pessoas ou pela ordem vigente em benefício próprio. No máximo, podemos exemplificar algumas destas atitudes como as que foram supracitadas e as que ainda irão desenvolver-se na presente dissertação.

Contudo, podemos tentar entender como a lógica maatiana fora capaz de estruturar o

Estado egípcio, o qual desempenhou poder e influência significativas por um longo período de tempo, apesar de encontrar adversidades no percurso. Talvez, possamos responder, ao menos em parte, a ideia exposta por Cardoso no início de nosso texto: o “fascínio pelo Egito” que estabeleceu uma mesma “entidade política”.

Para encontrar uma possível explicação acerca de tal feito, fomos auxiliados por estudos sociológicos desenvolvidos por Durkheim os quais cessam, em parte, a nossa curiosidade.

Diferente de seu antecessor Kant, Émile Durkheim centra sua pesquisa no coletivo, ou seja, a sociedade e não ao indivíduo como pessoa. A sua justificativa para esta perspectiva é que, para o sociólogo, a sociedade precede o indivíduo. Assim, volta-se para os fenômenos ocorridos dentro das sociedades, os quais denominou por fatos sociais. Estes são externos ao indivíduo e apresentam um certo interesse social. Logo, quando alguém nasce, já há categorias que lhe serão impostas, tais como a educação, práticas religiosas, ofício, política, entre outras. Portanto, o fato social continuará a funcionar independente do uso que o sujeito social faça do mesmo, regulando os modos de pensar, agir e sentir, culminando no que o autor denominou uma “consciência coletiva”, isto é: aquela que refere-se a uma dada sociedade ou grupo. Porém, para garantir que as convenções sociais ocorram, há um poder imperativo que age de forma coercitiva. Embora a pessoa possa resistir a tais regras impostas socialmente, deverá arcar com sanções que lhe serão empregadas através da violência, vigilância e até do constrangimento. Se a pressão que esse poder exerce sobre o sujeito social deixa de ser sentida, provavelmente, será porque a regra imposta tornou-se um hábito manifestado pela “consciência coletiva”, que relativiza e diferencia das demais consciências e de atos individuais ao fomentar características que lhe são próprias.

Por ora, faz-se necessário esclarecer o que Durkheim define por hábito. Para o pensador, diferente do fato social, o hábito caracteriza-se por um conjunto de forças que são internas aos indivíduos, ou seja, manifestam-se do interior para o exterior; originam-se através do acúmulo de atividades e desvincula-se da pessoa por uma força espontânea através de um impulso.

Logo, para que um fenômeno tenha aderência por sua sociedade, faz-se necessário que o fato social seja comum a pelo menos a maior parte dela e, por isso, no que diz respeito principalmente a crenças e práticas, estas são transmitidas via educação por gerações anteriores ou por obras seculares e coletivas as quais o sujeito acaba por reconhecê-las como proeminentes de autoridade e respeito. A compreensão dessa ideia torna-se mais clara para nós através de uma dada exposta pelo autor:

Quando desempenho a minha tarefa de irmão, de esposo ou cidadão quando executo os compromissos que assumi, cumpro deveres que estão definidos, para além de mim e dos meus atos, no direito e nos costumes. Mesmo quando eles estão de acordo com os meus sentimentos próprios e lhes sinto interiormente a realidade, esta não deixa de ser objetiva, pois não fui eu que os estabeleci, antes o recebi pela educação. [...] Basta observar a maneira como são educadas as crianças, [...] toda educação consiste num esforço contínuo para impor à criança maneiras de ver, de sentir e de agir às quais ela não teria chegado espontaneamente. Desde os primeiros tempos da sua vida que a obrigamos a comer, a dormir, a beber a horas certas. Obrigamo-la à limpeza, à calma, à obediência. Mais tarde, obrigamo-la a ter em conta os outros, a respeitar os usos, as conveniências, a trabalhar, etc. (Durkheim, 2008, pp.37-41).

Tal afirmativa pode nos induzir a uma conclusão falaciosa de que, para que um fato social ocorra, seria, então, necessária uma organização definida. No entanto, há outros fatos que manifestam-se através de “correntes sociais” que são tendências que podem levar o indivíduo a cometer diversos atos os quais, inclusive, firam a sua própria integridade física ao exercer um poder coercitivo sobre o mesmo. Obviamente, a pessoa poderia exercer sua autonomia e negar tais “correntes”, no entanto, esta faria sentir seu poder de coerção sobre aquele que se impõem contra as regras emanadas. Isto é mais clarificado se, ao olharmos para uma organização social, nos detivermos aos distintos grupos que uma pessoa insere-se no decorrer do seu período de vida. Sendo assim, um sujeito que faça parte de um grupo religioso deverá, impreterivelmente, obedecer às regras e tendências que provêm daquele culto sobre a pena de sanções, como a sua exclusão ou até ser excomungado, no caso, do catolicismo. O mesmo ocorre com pessoas que realizam práticas esportivas e devem utilizar uma determinada vestimenta e acatar as instruções para a realização correta de um exercício, visto que, quando não cumpridas, pode levá-las a lesões e constrangimentos. Por isso, o autor nos atenta que, ao ter um rompimento desse “tecido social”, constituir-se-á por crime:

[...] não se deve dizer que um ato ofenda a consciência comum por ser criminoso, mas que é criminoso porque ofende a consciência comum. Não o reprovamos por ser um crime, mas é um crime porque o reprovamos. [...]o mesmo acontece na vida social. Um ato é socialmente ruim por ser rejeitado pela sociedade (Durkheim, 1999, p.52).

Neste sentido, segundo E. Durkheim, ao termos uma sociedade por objeto de estudo e querermos compreender como se dá a tratativa de seu funcionamento, o pesquisador não pode incorrer, majoritariamente, por observações físicas e materiais, mas sim a partir da moral imposta pelo direito público. Durkheim explica que:

É somente através do direito público, que é possível estudar essa organização, pois é

esse direito que a determina, tal como determina as nossas relações familiares e cívicas [...] A estrutura política de uma sociedade é apenas a maneira como os diferentes segmentos que a compõem se habituaram a viver uns com os outros. [...] A nossa definição compreenderá, pois, todo o definido, se dissemos: fato social é toda a maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior: ou então, que é geral no âmbito de uma dada sociedade, tendo ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais (Durkheim, 2001, pp.46-47).

A moral é, portanto, um fato social que desempenha-se por regras pré-estabelecidas na ação de cada indivíduo ao firmar o que é considerado certo daquilo que é errado ao determinar normas de conduta como dever do cidadão. Sendo assim, a moral é manifestada através do direito e de costumes que determinam e suprimem o arbítrio individual. É relevante destacar que a moral não pode ser apenas reproduzida de modo mecânico, pois quem a pratica é o sujeito moral que a aplica de acordo com a situação vivida particularmente. A moral como um fato social também é passível de questionamentos e, por conseguinte, a manifestação de dúvidas é deveras restrita. Por fim, Durkheim conclui que:

Portanto, a moral pressupõe certa apitidão a repetir as mesmas ações nas mesmas circunstâncias, e por isso pressupõe a capacidade de adquirir hábitos, uma vez que necessita de regularidade. A afinidade entre o hábito e a prática moral é a de tal monta, que todo hábito coletivo apresenta quase que inevitavelmente um certo caráter moral. [...] Como decorrência disso, qualquer um que seja absolutamente refratário a tudo aquilo que é hábito corre também o risco de ser refratário a moralidade. Isto porque uma regra moral não é simplesmente uma maneira de agir habitual, é uma maneira de agir em relação à qual não sentimos a liberdade de mudar de acordo com a nossa vontade. Ela é, na própria medida em que é uma regra, subtraída à nossa vontade. Há nela algo que [...] nos constrange.[....] É preciso obedecer ao preceito moral por respeito a eles, e apenas por isso. [...] Aqui a autoridade é o único elemento atuante [...] (Durkheim, 2008, pp. 8-16).

Se aplicarmos o estudo desenvolvido pelo sociólogo Durkheim sobre a sociedade estudada nesta dissertação, a egípcia, podemos perceber que o poder coercitivo agente sobre a sociedade é o Estado, o qual figura na forma de um direito que lhe é próprio regras pautadas na deusa Maat e em seus princípios, os quais deverão ser seguidos pelas pessoas sobre a premissa de sofrerem sanções, como castigos físicos, caso não as sigam. Estas regras revelam uma moral específica daquele país naquela determinada época, ao expressar valores aceitos socialmente, além de os distinguir entre egípcios e não egípcios.

Esta moral do Egito faraônico é elevada ao nível sobrenatural, pois é por meio desta que os indivíduos poderão alcançar a Eternidade via julgamento póstumo e obter justiça, caso essa tenha falhado durante a vida. Tal moral maatiana fora aceita pela sociedade, pois foi imposta através da educação e reforça de maneira repetida em ritos públicos com certa regularidade, tornando-se um hábito daqueles que moram no país do Nilo e era fundamentada

também nas obras que descrevem os distintos mitos e no sistema monárquico teocrático, compreendidos como inquestionáveis, uma vez que eram a “vontade dos deuses” transmitida por gerações. Decerto, como bem nos lembra Durkheim, tais premissas podem ser questionadas, no entanto, aquele que se porta de maneira contrária sofre embargos e, para além disso, são utilizadas conforme a situação enfrentada pelo sujeito social. Assim, Maat e as noções atribuídas à deusa pelos egípcios são um fato social do Antigo Egito.

1.3 Breve panorama da deusa Maat perpassada pela cronologia egípcia

Cientes de que, para a construção de uma identidade amparada culturalmente, faz-se necessário estabelecê-la e adaptá-la, no decorrer do tempo, a diversos cenários sociais, políticos e, quiçá, culturais. Viu-se a necessidade de perceber como a deusa Maat e seus princípios eram compreendidos em diferentes épocas no Egito, assim, faremos um breve parecer acerca das concepções maatianas durante a cronologia da história egípcia.

Para analisarmos de que modo Maat e seus princípios foram adotados durante o Reino Antigo, iremos retornar ao considerado “tempo de glória” do Egito, o qual compreende a fase cronológica da terceira à sexta dinastia. De modo geral, no Reino Antigo, foi possível observar inúmeras contribuições arquitetônicas, como a construção de pirâmides e de tumbas privadas. A primeira pirâmide foi associada ao reinado de Djoser Netjerikhet e as demais iniciadas por Senéfru, dentre as mais famosas a pirâmide de Gizé.

Interessa-nos, sobretudo, a quarta dinastia fundada por Senéfru, cujo nome significava “aquele que faz o bem”, pois, do ponto de vista político, foi quem pela primeira vez associou, de maneira clara, Maat a certos princípios que determinavam o que era um governo adequado e os quais seguiu durante seu reinado, dentre os quais estavam: combater povos estrangeiros, promover a boa ordem, erguer templos e estátuas para os deuses, ampliar a prosperidade através de medidas administrativas que promovam o aperfeiçoamento territorial e a organização econômica do Egito. Senéfru era tido pelos egípcios como sinônimo de um faraó benevolente, culto e detentor de um bom humor. Seu governo foi marcado por um grande desenvolvimento, o qual resultou em construção de embarcações, expedições militares contra núbios e líbios, que culminou em ganho de gado, madeira e prisioneiros, consolidou a expansão agrícola no país, além de explorar minas de turquesa no Sinai.

Para comprovar os princípios maatianos seguidos sobre sua liderança, principalmente no que tange à expansão territorial e combate aos adversários considerados como agentes perturbadores da ordem (Maat), portanto, *isefet*; há um monumento que tornou-se um símbolo célebre de sua governança, encontrado em Wadi Maghara na região da Península do Sinai, no

qual subjuga os inimigos caracterizados como estrangeiros, encenando o arremesso de uma lança contra o forasteiro enquanto este ajoelha-se diante da majestade de Senéfru. Uma das inscrições encontradas nesta escultura atribuía um título ao faraó caracterizado como *Nb-mA't*, ou seja, “Senhor de Maat”, já outra epígrafe descrevia a cena como “subjugando terras estrangeiras” em egípcio *dAxAswt*.

Assim, Senéfru foi considerado exemplo ideal de rei, de personalidade e de governança que deveria ser adotado pelos faraós posteriores a ponto de ser deificado no Reino Médio. Nessa lógica, estabeleceu as bases governamentais régias, as quais tinham por primazia estabelecer Maat, seja de maneira coercitiva, como submeter por meio da força povos estrangeiros sobre seu poder e anexar territórios, ou por vias benévolas, como a construção de templos para os deuses, a fim de estar em contato com o divino e alegrá-los por meio de cultos. De qualquer forma, todas as atitudes do faraó deveriam sempre beneficiar o Egito em prol da ordem, isto é: Maat. Por isso, E. Araújo nos conta que Senéfru era compreendido pelos antigos egípcios sobre uma perspectiva de “longa tradição”, já que tanto sua figura política como sua governança eram considerados símbolos ideais a serem realizados pela trajetória da história egípcia. Não por acaso, foi também nesta época que houve o ápice do culto ao deus solar e os faraós recebiam o título de “filhos de Rá”.

Segundo C. Traunecker, havia três maneiras de entrar em contato com os deuses:

O culto, a pergunta oracular e a prece pessoal. O culto dava-se de acordo com um calendário litúrgico que só levava em conta os momentos dos ciclos naturais, divinos e reais. Dirigiam-se palavras e atos ao deus por intermédio de uma imagem carregada do *ba* divino. No caso do oráculo, o homem interpelava diretamente a divindade e a trazia para o tempo do real. Se fosse um soberano, o deus podia falar-lhe diretamente
(Traunecker, 1995, p.117).

Além disso, a partir da sexta dinastia, foram construídas tumbas e pirâmides na região de Saqqara para a corte real. Estes feitos permitiram sobreviver um grande número de escritos, dentre os quais o chamado “Texto das Pirâmides”, também de autobiografias funerárias que documentaram e possibilitaram que o pensamento egípcio da época fosse analisado de maneira mais íntima pelo pesquisador da atual conjuntura ao revelar aspectos da religiosidade, da política, da economia e da sociedade naquele período.

Diante do exposto, iremos nos concentrar em algumas inscrições e textos datados desta época. Em diversos escritos, encontram-se os substantivos em egípcio *mA't*, *mA'* e *bw* os quais podem ser traduzidos como “direito”, “retidão” e “verdade”, porém, se aplicados ao contexto judicial, o termo referido a “retidão” adquire o sentido de “justiça”. Paradoxalmente,

o termo que representava o oposto de mA't era escrito como *Isefet*, *grg* ou *Dwos* quais denotavam o sentido de “erro”, “falsidade” e “maldade”. De acordo com Westendorf, a forma passivo participio do termo mA' pode ser traduzido como “guiar” ou “dirigir”, logo “aquilo que é regulado”, ou seja, “direito”. Todos estes termos, *grosso modo*, centralizavam-se no esforço de “fazer Maat”, inclusive, os termos opostos também eram meios de evidenciar, mesmo que de forma indireta, os princípios maatianos ao expressarem aquilo que era considerado antagônico e, por isso, não deveriam ser praticados pela sociedade egípcia.

Segundo Lichtheim, desde o final da quinta dinastia, era possível atestar o termo “fazer Maat” inscrito em tumbas de sacerdotes localizadas em Giza e Saqqara, assim tentaremos esclarecer ainda mais o que o fazer maatiano significava para os egípcios naquela determinada época para além da figura máxima da monarquia: o rei. Vejamos:

Eu vim da minha cidade [...]
Tendo pronunciado Maat lá.
Tendo feito Maat lá.
Eu nunca fiz algo para machucar as pessoas,
Eu nunca deixei um homem passar a noite com raiva de mim por algo, desde
que nasci (Lichtheim, 1992, p.9, grifos nossos).

Eu vim da minha cidade [...]
Estou enterrado nesta tumba
Tendo pronunciado Maat, o desejo do deus, **diariamente** –
isto é o que é bom. [...]
Nunca disse algo maligno contra as pessoas
á majestade do meu senhor.
(Lichtheim, 1992, p.10, grifos nossos).

Pode-se fazer algumas considerações através dos trechos acima citados: a primeira delas é que a inscrição de abertura nos revela mais especificamente o que significava ter feito Maat, enquanto que a segunda enfatiza a motivação por trás deste feito. Depois que, independente do local em que a pessoa encontrava-se, “fazer Maat” e “falar Maat” era imperativo. Assim, o “fazer maatiano” estava ligado a práticas nas quais o benfeitor poderia regozijar-se de suas atitudes porque não fez mal a ninguém como pode ser observado nas orações finais das citações, já a motivação para isto seria porque era o desejo do deus e porque isto configurava-se no que é bom. Além disso, o final da segunda inscrição nos informa a duração de tais práticas maatianas as quais deveriam ser realizadas diariamente como um hábito do homem egípcio.

A inscrição da tumba do monarca Inti, localizada em Deshasha, nos revela mais algumas ações consideradas maatianas. Logo no início do excerto, no tocante a bens, também nas frases destacadas:

Eufiz esta tumba com recursos próprios
E não tomei a propriedade de ninguém.[...]
 Eu sou alguém honrado pelo o rei,
 Eu sou alguém honrado pelo grande deus;
Eu sou um amante do bem, um odiador da desonestidade.
 Fazer o que é correto é o desejo do deus.
 (Lichtheim, 1992, p.11, grifos nossos).

Mais especificamente, o trecho acima retrata as recompensas de “fazer Maat”, que resumem-se a “amar o bem e odiar a injustiça”. Assim, não somente o faraó, mas também os homens deveriam amar Maat. A recompensa notada nesta inscrição é ampliada se comparada às anteriores: alcançar um estado de honra junto ao rei e ao deus. Para além disso, segundo Lichtheim durante o Reino Antigo Maat ainda ligava-se ao contexto jurídico, como comprovam inscrições na tumba do vizir e juiz-chefe Kagemni, na qual a função judicial era descrita como falar a verdade e fazer justiça, dois atributos personificados por Maat. Assim sendo, Kagemni declarava que:

Sua majestade confiava em tudo o que a majestade ordenava que fosse feito,
 porque eu era digno e valorizado por sua majestade.[...]
Falei a verdade para o rei,
Porque o que o rei ama é a verdade! [...]
Eu fui alguém que falou a verdade, relatei com justiça,
 da maneira que o rei ama,
 pois eu desejava me manter através disso
 junto com o rei e o grande deus!
 (Lichtheim, 1992, pp.12-13, grifos nossos)

Um adendo importante é que Edel, em sua obra *Untersuchungen*, nos conta que termos como “deus”, “o grande deus” e “o desejo do deus” estavam relacionados à divindade solar, posto que a maioria dos textos do Reino Antigo não designavam o rei como um deus.

No mais, o título “sacerdote de Maat” também era encontrado com frequência desde a quinta dinastia e era atribuído a dignitários e funcionários ligados à realeza, concomitantemente, afirmavam, em suas inscrições, que estavam “fazendo Maat”. Para autores como M. García, Juan Carlos e Y. Pines, tais epítetos representavam um instrumento ideológico que visava unir a elite administrativa em expansão no reino em torno de um “ethos” que expressava um conjunto de valores os quais deveriam ser partilhados por todos, centralizados na deusa e em seus princípios. Isto reflete a imponência poderosa associada à Maat pelos antigos egípcios.

Desde a quinta dinastia, quando os textos aludem a divindade maatiana, “realizar Maat” era descrito a partir de verbos como “fazer” e “falar”, ou seja, exprimiam ação que deveria ser praticada em vida pelo enunciador. Por isso, os textos eram considerados

biográficos, isto é: abordavam questões e experiência da realidade, pelo menos do ponto de vista do autor; declaravam que Maat era o “bem” e “fazer Maat” significava através de ações praticar a benevolência, honestidade, verdade e justiça.

Para além de um papel cósmico, é possível notar os princípios maatianos como normas de vivência para as pessoas no Egito e como determinativo de governo sendo seus princípios levados a cabo até mesmo diante dos tribunais egípcios; muito provavelmente pelos diversos exemplos de sentenças justas realizadas pelos deuses-juízes nos mitos cosmogônicos descritos no início deste capítulo, considerados como “conselheiros de Maat”. Em síntese, toda ação praticada pelos homens que não contemplavam noções que a deusa englobava, de ordem, verdade e justiça, estava sujeita a sanções. Logo, Maat tornou-se também uma espécie de lei/direito, resumido sobre o epíteto de “fazer Maat”.

Maat vinculada a essa noção de direito ou lei pode ser comprovada através da função do vizir, já que estava sobre seu encargo implementar decisões régias e fazer com que as leis fossem cumpridas. Neste sentido, para ocupar e permanecer no cargo, seus atos deveriam seguir os princípios maatianos: ordem, verdade e justiça. Assim, quando assumia o devido cargo, o faraó fazia o seguinte discurso:

O dignitário que mente tem o que merece. Veja, seu sucesso neste cargo está em fazer justiça [Maat]. Veja, fazer justiça [Maat] é o que é esperado das ações do vizir. Veja, o vizir é o verdadeiro guardião desde o tempo dos deuses. Eis, aquilo que é dito sobre o chefe dos escribas do vizir: “escriba da justiça [Maat]” é o que dizem dele. Quanto ao salão em que você julga, há uma sala cheia de decisões escritas. Aquele que faz justiça [Maat] diante de todas as pessoas, este é o vizir. Veja, um homem permanece em um cargo, se os seus atos são como é ordenado [...] (Lichtheim, 1992, p.237).

O vizir era o responsável pelos tribunais no país e recebia o título de “sacerdote de Maat”, ademais, parece que os vizires carregavam uma corrente de ouro com a imagem da deusa como símbolo de seu oficialato.

Nos diversos escritos egípcios, principalmente, os que egiptólogos atribuíram o título de “Ensinamentos” revelam um compêndio de regras, normas e formas de agir conforme cada situação, muitas dos quais eram atribuídas a funcionários do passado compreendidos como exemplares em seu dever e, por conseguinte, serviam como uma maneira de “educar” ou, como sugere o nome de tais escritos, “ensinar” para os demais ao exaltar valores, práticas e resoluções advindos dos mesmos das quais derivavam dos deuses. Um dos exemplares que ganhou destaque nesse quesito foi o “Ensinamentos de Ptah-hotep”. Este desempenhava a função de vizir. Quanto à datação, não há um acordo entre os especialistas da área, porém

depreende-se que pode ser fruto da quinta dinastia ou da décima segunda. Por ora, interessamos mais o conteúdo de tais máximas, vejamos um pequeno excerto do referido ensinamento:

[...] Ptah-hotep, que instrui o ignorante no conhecimento e nas regras das palavras perfeitas, sendo uma ventura a quem as ouça e uma desventura a quem as ignore. [...] Não trames contra as pessoas, pois o deus pune na mesma medida. [...] Limita-te a verdade[...] Segue teu coração enquanto viveres. Não encurtes o tempo em que segues teu coração, pois quem perde tempo torna-se uma abominação[...] O homem sereno não escuta o que lhe é ditado pelo ventre e se tornará um chefe devido a sua conduta. [...] Não repitas uma calúnia.[...] Não sejas parcial.[...] A benevolência faz um homem ser lembrado após deixar o cetro. Pune com firmeza, corrige com força[...]. (Araújo, 2000, pp.245-256).

Vale ressaltar que este exemplar volta-se, a princípio, para o filho de Ptah-hotep, mas, como bem sinaliza Araújo, tais ensinamentos tinham como destino direcionar as ações de diversos funcionários régios, como magistrados e supervisores, objetivando o sucesso pessoal. Em síntese, Lichtheim nos conta que estes ensinamentos:

Tratam dos aspectos mais importantes das relações humanas e focalizam as virtudes básicas. As virtudes cardeais são autocontrole, moderação, afabilidade, generosidade, justiça e honestidade temperadas pela discricção. Essas virtudes devem ser praticadas similarmente por todo mundo (Lichtheim *apud* Araújo, 2000, p.244).

A autora aprofundou-se no tema e fez um estudo sobre os textos egípcios no qual, a partir de palavras encontradas nos mesmos, definiu um quadro do que seria considerado como virtudes ou vícios/crimes para os egípcios, não só para os magistrados, mas também para todos aqueles que viviam no Egito. Dentre o conjunto de virtudes estavam palavras como: honesto, verdadeiro, íntegro, beneficente, caridoso, amável, justo, paciente, entre outros. Os vícios ou crimes estavam relacionados a termos como: mentira, ganância, calúnia, roubo, cobiça, violência, raiva, preguiça e assim por diante. Assim, o que era considerado como uma pessoa virtuosa referia-se a aspectos englobados pela deusa Maat e seus princípios, como o que era considerado vício ou crime pelo homem eram conceitos que representavam tudo aquilo que era contrário a Maat.

Assim, a deusa Maat concentrava em si mesma aspectos que exprimiam toda a ideologia egípcia e tocava em pontos como a sua forma de fazer política, a sua religiosidade, a administração pública e, de certo modo, uma moral, porque definia regras para os habitantes do Egito consideradas como virtudes ou crimes.

Como bem descreve M. Lichtheim, durante o Reino Antigo, a compreensão dos egípcios sobre a deusa e seus princípios era de que:

Em suma: o homem faz Maat porque era “bom” e porque “era o desejo do deus”. Era o princípio da ordem correta pelo qual os deuses viviam, e que o homem reconhecia como necessário para a Terra e como de incumbência deles (Lichtheim, 1992, p.19).

O Reino Antigo chegou ao fim por diversos fatores, dentre os quais destacam-se: fatores climáticos relacionados ao menor índice pluvial que, por conseguinte, levou a diminuição do nível do rio Nilo, um possível aumento de poder dos governantes das províncias, cujo cargo tornou-se hereditário, declínio tanto de tamanho quanto da qualidade de monumentos funerários da realeza, que podem indicar a diminuição da riqueza e de autoridade do faraó devido a concessões de isenções fiscais. A queda do Reino Antigo encontra algumas discordâncias entre os egiptólogos, pois uma parte defende que o fim deu-se com a morte de Pepi II e a sua sucessora no trono foi Nitócris. Outros estudiosos argumentam que as dinastias posteriores (sétima e oitava) continuaram em Mênfis, cuja estrutura política permaneceu quase que intacta. O fato é que o período posterior foi marcado por instabilidades políticas e pode ser compreendido como o período de transição entre o Reino Antigo para o Médio, denominado como Primeiro Período Intermediário (2181-2055 a.C.). Este estágio da história egípcia compreende a sétima até décima dinastia. Alguns autores acrescentam também a décima primeira dinastia.

Menções a Maat durante o Primeiro Período Intermediário são raras, mas isto pode ser explicado pelo estado precário de conservação de tumbas encontradas dessa época, das quais somente chegaram até nosso conhecimento um pequeno grupo. Entretanto, ainda fez-se possível conhecer três tumbas decorrentes de Dendera, que apontam referências à deusa, a tríade de tumbas apresenta um conteúdo semelhante de inscrições, todas alegam que o indivíduo pôde “erguer ou levantar Maat” diante do “Senhor do Céu”. Este é referido como “o grande Deus”³⁵. Como vimos, tratava-se da divindade solar, exceto a grafia contida na tumba de Mni a qual alega que: “[Eu falei] verdadeiramente para levantar Maat **até [seu senhor].**” (Lichtheim, 1992, p.20, grifos nossos).

Embora as inscrições tenham algumas pequenas diferenças quanto à escrita, no mais, apresentam conotações similares das quais o falecido declarava que agiu com justiça e compaixão, o que significava para os egípcios oferecer ao deus solar aquilo que era concernente de sua própria criação: Maat.

Muito provavelmente, desde então, desenvolveu-se o ato do faraó de “oferecer Maat”. Esta cena era representada principalmente nos templos do Período Tardio e do Reino Novo, simbolizava que o governante havia estabelecido Maat, assim como ocorreu no tempo dos

³⁵Os fragmentos citados referem-se às tumba des *n-nDsw-i eHtpi*. Veja mais em: LICHTHEIM, Miriam. *Op. Cit.*, p.20.

deuses durante o ato da criação do demiurgo por Atum e, assim, apenas aqueles que detinham prestígio poderiam “erguer Maat” diante dos deuses. Traunecker clarifica que o ato de “oferecer Maat” simbolizava :

A saúde econômica do país e por conseguinte a dos templos, era o signo de um consenso social, fator de equilíbrio entre os homens, a criação e os deuses. Era o reinado de Maat, a oferenda ritual, fosse alimentar ou de outra natureza, figurava-se, portanto, simbolicamente, pela oferenda de uma estatueta de Maat, filha de Ra. Os textos que proclamam que o deus "vive de Maat" são inumeráveis.[...] Evocar um deus ou um ser do imaginário no âmbito do ritual contribuía para sua existência e sua subsistência(Traunecker, 1995, p.57).

A oferenda representava a dependência entre os egípcios e os deuses, visto que estes dependiam das oferendas para viver, sobretudo de Maat, enquanto os homens dependiam das divindades para que sua realidade fosse ordenada. Por isso, aos finais da décima nona dinastia: “Os deuses eram maltratados “da mesma maneira que os homens e as oferendas não mais se consagravam nos templos”.” (Traunecker, 1995, p.57).

O Reino Médio, como já discurremos, foi palco de diversas transformações, segundo Lichtheim, mais especificamente, a décima primeira dinastia:

Foi uma época de criatividade intensa, durante a qual os egípcios descobriram as fontes de sua identidade: o coração (ib) e o caráter (qd) foram as forças que elevaram, moldaram e canalizaram os pensamentos, desejos, inclinações e ações do homem, incluindo sua compreensão do certo e do errado. Em resumo, o egípcio descobriu sua auto orientação. A inscrição autobiográfica então se tornou o veículo mais eficaz de auto expressão (Lichtheim, 1992, p.23).

Assim, parece ter havido, durante este tempo, uma nova tendência na qual dava-se ênfase ao que a autora denominou como “autoelogiação”, que consistia na habilidade dos escribas de descreverem sobre o caráter perfeito de alguém pautado nos princípios maatianos, porém, agora combinados à carreira da pessoa, de tal modo que não era possível ocupar um cargo público sem a pessoa preceder de um caráter intacto, performado a partir da narração em diversos tipos de escritos, tais como em estelas e tumbas. No que se refere ao abundante destes redigidos, os mesmos remontam as noções de Maat que os egípcios veicularam desde a sexta dinastia de “retidão” , “verdade” e “justiça”.No tocante ao novo, era o fato de que os antigos ampliaram de acordo com suas experiências, ações as quais eram compreendidas como “fazer Maat” indissociáveis do caráter da pessoa. Um exemplar deste novo pensamento egípcio pode ser atestado através de um grafismo de um nomarca chamado Ahanakht, cujos serviços eram de médico, sacerdote e escriba, assim, seus deveres públicos eram relatados da

seguinte maneira:

Eu realizei a retidão em minha conduta,
quando sondei o coração e avaliei um pagador por sua riqueza,
fazendo o que é digno de louvor para cada pessoa,
conhecida e desconhecida, sem distinção.
Sou o favorito de seu nomo,
não passei por cima da necessidade de um suplicante;
Eu sou uma morada agradável para seus parentes,
quem provê para sua família, para que não falte nada.
Eu sou um filho para os idosos, pai para uma criança,
protetor dos pobres em todo lugar.
Eu alimentei os famintos, ungi os descuidados,
Eu dei roupas para os que estavam nus.
Eu exorcizei os rostos abatidos e combati o mau cheiro,
também sou aquele que enterra os falecidos.
Eu julguei um caso pela sua retidão,
e fiz com que os parceiros do julgamento saíssem satisfeitos.
Espalhei a bondade por todo o meu nomo,
e fiz o que o meu senhor desejou.
(Lichtheim, 1992, p.28, grifos nossos)

O fragmento acima descreve o que é “fazer Maat”. Sobre a nova ótica egípcia derivada do Reino Antigo, pode-se perceber o “autoelogio” quando o escriba narra que, como um ocupante que presta serviços públicos foi digno, agiu com retidão e bondade aspectos que compunham seu caráter, em casos de litígios que variavam desde os bens de alguém a ajudar qualquer pessoa em variadas situações, tais como doença, fome, falecimento, dentre outros. Por isso, Ahanakht era considerado o favorito daquela determinada região administrativa (*nomo*) — neste ponto fica claro o tema da recompensa abordado em textos anteriores — e pode agradar com aquilo que o “*senhor desejou*”, provavelmente, referindo-se ao deus solar que desejava a ordem, ou seja, Maat.

Nesta época, também é possível notar uma inicial ligação do termo coração (*ib*) como mandante no comportamento de cada pessoa, como pode ser observado nas inscrições a seguir de Kay, um dos filhos do nomarca Nehri I:

Genoroso, naturalmente bom,
de coração aberto, livre de melancolia [...]
Filho de Toth na mais pura verdade
Gerado pelo Touro de Maat [...]
Eu fiz a justiça de maneira afiada! [...]
Eu salvei a minha cidade da pilhagem
do terrível temor do palácio!
Eu fui a parede no dia do combate ,
sua muralha no pântano!
(Lichtheim, 1992, pp. 30-31).

Nota-se que Kay possuía um “*coração aberto*”, isto porque era praticante dos

princípios maatianos, aquele que fazia “*justiça de maneira afiada!*”. Além disso, elogiou-se com o epíteto “filho de Toth”. Este deus era considerado o escriba por excelência e, muitas vezes, associado como marido de Maat, provavelmente, por isso ele narra que foi “*Gerado pelo Touro de Maat*”. O touro era um animal considerado pelos egípcios símbolo de força, poder e fertilidade; estava ligado a diversos deuses, como Rá e Hórus. Nesse caso, eram considerados como animais sagrados. Por isso, inferimos que o mesmo ocorre quando é citado no trecho acima, além de atribuir uma característica de “força” a Kay, descrito como aquele que serviu de “*parede*” e “*muralha*” na situação que enfrentava de “*pilhagem*” em sua cidade. Novamente, é possível verificar sobre a tendência da “autoelogiação”, como sugere Lichtheim. Indissociável da função pública, Kay foi forjado “*na mais puraverdade*”, um tributo que já vimos estar relacionado à Maat, portanto, seu caráter era exemplar, considerado como “*generoso*” e “*naturalmente bom*”.

Pode-se definir a função do coração a partir de um trecho, novamente, retirado de “Ensinamentos de Ptah-hotep” no qual descreve que aquele: “Quem ouve é amado pelo deus, quem não ouve é odiado pelo deus. **É o coração que faz seu dono ouvir ou não ouvir, pois a vida, a prosperidade e a saúde de um homem são o seu coração.**” (Araújo, 2000, p.257, grifos nossos).

Portanto, o coração era aquele que detinha os princípios maatianos para que o seu possuidor pudesse agir, caso quisesse ser considerado como “bom caráter”. O coração é mais avidamente relacionado à Maat no período do Reino Novo. Evidências podem ser atestadas no chamado “Livro para Sair a Luz do Dia”, o qual foi introduzido no Egito no Segundo Período intermediário e referia-se a um conjunto de papiros e, até mesmo, alguns trechos utilizados como amuletos, que somavam cerca de duzentos encantamentos, cujo conteúdo tinha feitiços que objetivavam ajudar o falecido no alcance da Eternidade. Popularmente, ficou conhecido como o “Livro dos Mortos” por, supostamente, ter sido encontrado junto aos túmulos, era derivado dos “Textos das Pirâmides” e dos “Textos dos Sarcófagos”.

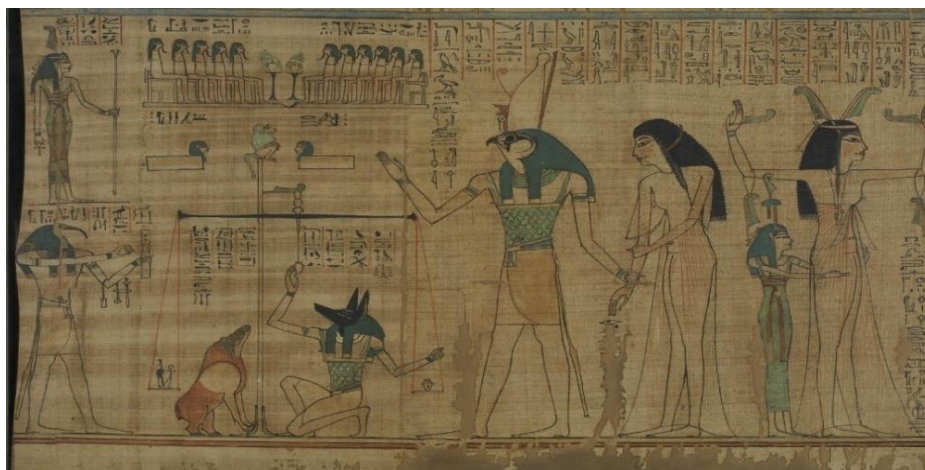
Havia uma cena a qual, hoje, chamamos de psicostasia em que, diante de um tribunal póstumo presidido por Osíris na “Sala da Maat” ou também denominada por “Sala das Duas Verdades”, o coração do falecido era pesado em uma balança com a contraparte que representava Maat: uma pluma. Este encantamento era o de número cento e vinte e cinco, no qual, diante de quarenta e dois deuses-juizes que eram auxiliares de Maat, ocorria o julgamento do morto. Se, em vida, tivesse praticado os princípios maatianos, a balança estaria em equilíbrio — por isso, a noção de equilíbrio e harmonia foram atribuídas a Maat pelos egípcios — e poderia usufruir da eternidade no Além ao ser declarado como *Maa(t) keru*,

justo de voz. No entanto, caso o coração fosse mais pesado que a pena de Maat, o falecido era devorado por Ammit, um ser composto de vários animais considerados os mais perigosos para os egípcios, como o hipopótamo e o leão. Assim, o já falecido vivia uma “segunda morte”, cuja sentença era geralmente anotada, não por acaso, por Toth.

A frente da tribuna o julgado deveria declarar uma série de normas e comportamentos pautados em Maat e seus princípios como tendo praticado em vida as quais foram chamadas de “Declarações de inocência” ou “Confissões negativas de Culpa”. Ainda, nesta coletânea de capítulos, encontra-se o encantamento 30, subdividido em 30A e 30B³⁶, que destinava-se, exclusivamente, ao coração (*ib*), para que este não se portasse como testemunha contrária do falecido durante o seu julgamento *post mortem*. No mais, o “livro para Sair à luz do dia” geralmente era individual devido à psicostasia — pesagem do coração — e era necessário encomendá-lo de um escriba. Por isso, era um item caro, via de regra, era requerido por pessoas ligadas à realeza.

No entanto, Maat associada ao conceito de julgamento ocorrera bem antes, no chamado “Textos das Pirâmides”, em que aparece de maneira dupla “as duas Maat”, julgando o direito do rei falecido ao trono de Geb. A psicostasia era iconograficamente representada como:

Figura 2 - Cena do Livro para sair à luz do dia de Anhay³⁷



Fonte: © Trustees of The British Museum³⁸

³⁶Os referidos encantamentos citados podem ser consultados na versão inglesa na obra de FAULKNER, Raymond Oliver. **The Ancient Egyptian Book of the Dead**. Londres: The British Museum Press, 2010. A tradução para a língua portuguesa foi realizada a partir da obra supracitada de Faulkner pela autora da presente dissertação em sua monografia, cuja referência bibliográfica é: OLIVEIRA, Samara Teixeira de. **Rituais e regras para a morte no Antigo Egito: Maat como djed da sociedade dos vivos e dos mortos**. Seropédica: UFRRJ/ICHS, 2019.

³⁷XX Dinastia.

³⁸Disponível em : https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10472-4.

Acesso em: 24 fev. 2025. Optou-se por não fazer a descrição da iconografia, pois já fora realizada de maneira pormenorizada pela discente em sua monografia outrora mencionada. Além disso, há descrição fornecida pela página do Museu Britânico, no papiro, há partes deterioradas devido à ação do tempo.

Assim, “fazer Maat” e “falar Maat” eram expressões intimamente relacionadas a ações, ou seja, para por em prática os princípios da deusa era necessário que antes o egípcio sentisse tais premissas em seu coração sobre a ameaça de não alcançar a eternidade-*djet*.

No Terceiro Período Intermediário, mais especificamente na vigésima quinta dinastia, foi descoberta uma pedra de granito que recebeu o nome de “Pedra de Shabaka”, cuja origem era menfita e com a qual pode-se atestar a correlação entre a língua e o coração como sendo órgãos humanos que expressavam o pensamento e a palavra para os egípcios. Como nos revela Traunecker com alguns trechos da “Pedra de Shabaka”:

Coração e Língua presidem "todo corpo e toda boca de todos os deuses, todos os homens, todos os animais e **todo ser vivo que rasteja, pensando (kaa) e proferindo tudo que desejam**". Outra passagem detalha o **papel do coração** centralizando as informações de três sentidos (visão, audição e olfato) e provocando **“a emissão de toda resolução”, mas é pela língua “que repercutem os pensamentos (kaa) do Coração”**(Traunecker, 1995, p.99, grifos nossos).

Nesta lógica, Kay era o exemplo perfeito de governante e administrador dotado de todas as virtudes necessárias para tal feito: habilidades, coragem, justiça, generosidade e benevolência. Assim, ele “pensava” e “falava Maat” porque era aquele que detinha um *“coração aberto”* e foi concebido diante da *“mais pura verdade”*. É interessante notar que assim como Senéfru, que determinou um postulado de diretrizes régias e enfaticamente avacalhou com os inimigos, tais premissas ainda foram seguidas por Kay, inclusive, subjugar os adversários que tentaram saquear a cidade na qual residia, o que comprova o aspecto da “longa tradição” defendida por Araújo. Nesse sentido, concordamos com M. Lichtheim que disserta:

[...] fazer Maat englobava tanto atos gentis de caridade quanto ações “afiadas” de resgatar os fracos e de combate defensivo. [...]. O forte senso de identidade e valor pessoal do egípcio trouxe à tona a busca pela imortalidade e uma ética de responsabilidade em relação com os seus semelhantes, uma responsabilidade que se traduziu muito especificamente em trato justo e beneficência. Praticadas na privacidade da vida familiar, essas virtudes eram chamadas de “bondade”; mas no palco mais amplo da vida pública elas eram definidas como “fazer Maat” (Lichtheim, 1992, pp.31-32).

No Reino Médio, ainda houve um florescimento de produções textuais a respeito de crises enfrentadas pelos egípcios, tais como: guerras internas e dissonâncias políticas, cenários estes que foram elevados a grandes proporções e para os quais o pensamento egípcio era de que tais tumultos ocorreram porque os homens deixaram de “fazer Maat” e tudo voltaria ao seu lugar quando fosse restabelecida. Assim, o mundo viveria novamente em uma “plenitude

de ordem primordial”.³⁹

Dentre as obras que relatam estas situações, estão a “Instrução do Rei Amenemhet I” que relata a tentativa de assassinato contra a sua pessoa e, assim como ocorreu no mito de criação dos homens pelo deus solar, expressava seu pesar sobre a traição e a ingratidão humana. Paradoxalmente, em “Profecias de Neferti”, cuja história esboça um caos que ganhou proporções inimagináveis no Egito, reforçava a existência de um rei salvador que, ao “fazer Maat”, faria a ordem voltar para as terras egípcias. Segundo Lichtheim, tais textos possuem menções a fatos históricos ocorridos no Egito. Por isso, para Assmann, durante o Reino Médio, o pensamento egípcio, envolto de Maat e seus princípios, traduzia-se como uma dualidade na qual:

No livro Maat [...] descreve a imagem de pessoa voltada para seu interior que conhece e realiza Maat através da indução de seu coração, uma realização centrada em reciprocidade, solidariedade e beneficência. Nos capítulos posteriores, [...] apresenta uma “antropologia negativa” [...] pode ser encontrada nas lamentações dos sábios [...] em que a reviravolta da ordem social é deplorada, ou seja, em Profecias de Neferti, Lamentações de Kha-kheper-Rá-seneb e Lamentações de Ipu-ur (Lichtheim, 1992, p.46).

Assim, o caos (*isefet*) não compete somente aos estrangeiros, que era mais fortemente citado por Senéfru, mas poderia também ocorrer dentro do Egito. Em todo o caso, o caos, seja local ou vindo de fora, deveria ser combatido da mesma maneira com a ordem, isto é: Maat.

No tocante ao Reino Novo, a oferta de Maat a outras divindades ocorria, sobretudo, para os deuses Rá, Ptah, Amom, também a Toth. Para E. Hornung, “oferecer Maat” a outras deidades e em conjunto com outras oferendas pode ser explicado através de epítetos que foram atribuídos a deusa, tais como: “alimento dos deuses”, “roupas”, “respirar” e “vivem de Maat”. Na base dessa ideia, E. Teeter defendeu que “oferecer Maat” a outros deuses tinha equivalência idêntica quando o faraó ofertava comida, vinho ou outras formas de sustento dos deuses. Portanto, quando o rei oferecia a imagem da deusa perante o divino simbolizava, de modo tangível, que estava oferecendo o seu próprio trabalho para os deuses como sinônimo de que preservou a ordem e a justiça.

No período de Amarna, que compreendia os reinados de Amenhotep IV e Smenkhkara, o primeiro faraó mudou seu nome, que antes significava “Amon está satisfeito”, para Akhenaton “Glória do disco solar” e tentou implementar o culto a um único deus, cujo nome era Aton e significava “o disco solar”. A representação dessa nova divindade era a de

³⁹Conceito utilizado a partir da perspectiva de Assmann sobre o tempo primordial, explicado anteriormente. Veja mais em: ASSMANN, Jan. *Op. Cit.*, p.121.

um círculo ou disco com diversos raios formados por braços estendidos representando o sol que iluminava aqueles que pairavam abaixo da divindade. Tal feito era para enfraquecer o sacerdócio ao deus Amon, que teve grande expressão nos anos anteriores, e enfatizar Akhenaton como o único intermediário entre Aton e a população egípcia.

O egiptólogo alemão Wolfgang Helck argumentou que, com a morte de Akhenaton e a imposição religiosa durante seu governo, houve primeiro um período de caos do qual sucedeu uma restauração insegura das práticas e crenças religiosas egípcias porque, segundo o autor: Maat e tudo que a deusa representava foi desacreditado, o que culminou em uma dissolução de todas as normas éticas. Ver-se-á, porém que tal afirmação trata-se de uma falácia, vide a explanação a seguir:

Amon significava “o oculto” e era adorado principalmente em Tebas e iconograficamente representado, *grosso modo*, como uma figura humana que, acima de sua cabeça, portava uma coroa com duas plumas. Como vimos, houve um sincretismo com Rá, formando a manifestação Amon-Rá, o que elevou a influência do culto de Amon no Egito, venerado até mesmo pelos reis cuxitas, os quais acreditavam que a casa de Amon era na região norte do Sudão, no sítio sagrado de Gebel Barkal.

Alguns estudiosos, ao se referirem à época de governo de Akhenaton, que instituiu como prática religiosa oficial o culto de Aton, defendiam que o faraó foi o precursor do monoteísmo, ou seja, que admitia a crença em somente um deus. Outros, como Erik Hornung, acreditavam que esta prática adotada por Akhenaton era um henoteísmo ou uma monolatria que, em suma, cultuava um único deus, porém admitia a existência de outras divindades.⁴⁰ Esta última forma de sistema religioso foi o que definitivamente ocorreu na época. Houve uma adesão ao culto de Aton por parte da elite de Akhetaten, cujo nome significava “o horizonte do disco”, El-Amarna como hoje é conhecida, todavia, o culto aos deuses anteriores continuaram a existir mesmo que de maneira secreta entre os cidadãos da capital, já na parte oriental da cidade foram encontrados diversos amuletos e pequenos templos privados que cultuavam outros deuses, inclusive, até sem vestígios da “religião oficial” implementada por Akhenaton.

Após a morte de Akhenaton houve o retorno do culto a Amon e todos os vestígios da implementação de uma nova religiosidade imposta pelo faraó e todos os que associaram-se ao culto de Aton como a sua esposa Nefertiti foram destruídos com o objetivo de “apagar” o culto a Aton, o que resultou na destruição e abandono da capital **El-Amarna**. Os corpos de

⁴⁰Definição dada com base no dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=henote%C3%ADsmo>. Acesso em: 24 fev. 2025.

Akhenaton e sua família desapareceram e até hoje não foram encontrados por arqueólogos. Logo, pode-se considerar que o caos não foi reconhecido pelos egípcios após a morte deste faraó, como alega W. Helck, mas que, possivelmente, *isefet* era entendido como reinante no período de governo do próprio Akhenaton, haja vista a tentativa de seu apagamento da história do Egito. Além disso, o culto a Amon e aos deuses anteriores foi restaurado após seu falecimento pelo faraó seguinte. Por esta razão, discordamos de Helck.

Defendemos que Aton e Amon eram outras formas de manifestações da divindade solar, assim como Atum, Rá e Khepri, que amalgamaram um sincretismo. Logo, para nós, houve uma espécie de “solarização” da prática religiosa egípcia, a qual não poderia ser desassociada de Maat, uma vez que a deusa era conhecida no Reino Novo sobre o título de “Filha de Rá”, além de ser ofertada ao deus solar na forma de Rá e Amom. Isto explica porque nem mesmo Akhenaton, na tentativa de estabelecer uma “religião oficial” que adorava apenas um único deus, foi capaz de suprimir a influência de Maat na sociedade egípcia e foi descrito pelo vizir Ramose como alguém que “vive por Maat”.

Por fim, no Segundo Período intermediário, houve o início da invasão de povos estrangeiros no Egito, em que a maioria era de origem asiática, e receberam um nome em grego que designava o conjunto destes estrangeiros: hicsos. Chegaram a governar durante a décima quinta e décima sexta dinastias, os hicsos adotaram costumes egípcios que vão desde a forma administrativa, epítetos régios até o culto a diversas divindades. Neste sentido, até mesmo os reis estrangeiros atribuíram como prática governamental “fazer Maat”.

No Reino Cuxita, no Período Tardio, o rei Taharqa, que governou na vigésima quinta dinastia, em seu sexto ano de governança, associava a cheia do Nilo ao fato de ter cumprido com os princípios maatianos e afirmava que:

Esta terra está transbordando em seu tempo, assim como foi na era do Senhor do Universo, com **cada homem dormindo até o amanhecer sem nenhuma preocupação porque Maat foi estabelecida** por todas as margens e as irregularidades foram jogadas ao chão (García; Carlos; Pines, 2021, p.245, grifos nossos).

Maat também continuou a ser cultuada posteriormente, na vigésima sexta dinastia, conhecida como saíta. O rei Psamtek I, como medida política para por fim ao controle Núbio sobre terras Tebanas, forçou sua filha Nitócris a ser adotada por Amonardis II que, por sua vez, era filha de Taharqa para que aquela desempenhasse a função de “esposa do deus

Amom”⁴¹ em Tebas. Assim, Psamtek I declarava que:

[...] não farei aquilo que não deve ser feito e não expulsarei um herdeiro de sua posição, pois **sou um rei que ama Maat, enquanto que minha especial abominação é a falsidade** [...].(García; Carlos; Pines, 2021, p.245, grifos nossos).

Pelo exposto acima, podemos inferir que a expulsão do herdeiro era uma referência ao mito egípcio, no qual Seth e Hórus disputavam o trono real e Maat foi estabelecida quando Hórus, por hereditariedade, assumiu o trono de seu pai Osíris e Seth foi punido. Contudo, não podemos dizer que houve uma supressão da cultura desses povos estrangeiros em detrimento da cultura egípcia, os hicsos continuaram a veneração de suas próprias deidades, como a Anat e Astart.

Até mesmo no período Ptolomaico, é possível encontrar evidências de Maat como sinônimo de coesão social, como revela as inscrições da porta de Ptolomeu III em Karnak: “Maat veio do céu[...] a terra estava inundada e os ventres saciados, não havia fome no país,[...] as paredes não desabavam e os dardos não picavam, o crocodilo não agredia e as serpentes não mordiam.” (Traunecker, 1995, p.102).

É inegável que Maat e seus princípios continuaram como diretriz governamental, seja adotada pelos faraós egípcios ou reis estrangeiros. Maat foi um estratagema utilizado pelo Estado, que resistia a cronologia da história egípcia tanto em momentos de crise política da monarquia ou de unificação do Egito. Portanto, a deusa era uma forma de estratégia do Estado que no nível do discurso, isto é, da sua trajetória mitológica fornecia subsídios para ações governamentais, como vimos significados atribuídos a deusa foram vários sofrendo adaptações conforme as circunstâncias vividas no país. Uma sociedade não permanece inalterada com o passar dos anos e o mesmo ocorre do ponto vista de sua cultura, todavia, apesar dos percalços, Maat e seus princípios continuaram a ser cultuados, o que para nós constituiu-se um símbolo de resistência do pensamento egípcio, ou melhor, como narra C. F. Cardoso, uma “*entidade política*” da qual resultou uma identidade cultural maatiana. Como ocorreu, possivelmente, a tentativa da construção de tal identidade será o assunto de nosso próximo capítulo.

⁴¹Esse título era atribuído a mulheres, inicialmente por rainhas e depois por princesas, as quais não poderiam usufruir do matrimônio, pois deveriam ser “esposas divinas de Amon”, cuja função pautava-se em servir a esta divindade com oferendas, Maat e inaugurar monumentos. A criação deste sacerdócio foi realizada inicialmente por Ahmose no Reino novo. Veja mais em: KAWAMINAMI, André Shinity. O papel das oferendas de alimentos na manutenção do status das Esposas Divinas de Âmon (séculos VIII-VI a.C.). **Revista Ingesta**, 2020.

CAPÍTULO II - O TEAR SOBRE OS ASPECTOS DA MEMÓRIA

Este capítulo destina-se a compreendermos melhor o papel da memória no estudo de sociedades antigas. Para tanto, após um breve percurso teórico, analisaremos o conceito de Memória e de seus termos aderentes em um contexto específico: o Egito Antigo.

2.1. A memória coletiva

A memória foi analisada por vários estudiosos dos mais distintos campos de saber, como Freud, Piaget, Nietzsche, Proust, dentre outros. *A priori*, os estudos sobre memória a compreendiam principalmente em um nível biológico e interpessoal.

Com Maurice Halbwachs, a memória ganhou novos contornos ligando-a a outros níveis: o cultural e o social. A partir de então, a memória passou a ser compreendida também em um aspecto macro, ou seja, em um cenário coletivo.

Por esta pesquisa, voltar-se para uma sociedade, em específico, a egípcia. Adotaremos uma posição acerca da memória que a compreenda em amplo aspecto, o norte de nosso estudo pautar-se-á, inicialmente, acerca da teorização de Maurice Halbwachs denominada “Memória Coletiva” e, *a posteriori*, a “Memória Cultural” defendida por Jan Assmann, visto que entendemos ambas as teorias como complementares, porém com suas diferenças. Aliás, Assmann utiliza dos estudos de Halbwachs, seu antecessor, como ponto de partida para a criação da sua própria teoria sobre a memória. Não sendo possível entendê-la sem, antes, a tentativa de compreensão acerca da “memória coletiva”.

Segundo o dicionário Michaelis, o termo sociedade designa-se por: “Agrupamento de pessoas que vivem em um território comum, interagindo entre si, seguindo determinadas normas de convivência e unidas pelo sentimento de grupo social; coletividade.” Ademais: “[...] que se submetem a um regulamento com o objetivo de exercer uma atividade comum ou defender interesses de todos; agremiação, associação.”⁴²

Portanto, sociedade refere-se ao conjunto populacional e não ao ser humano individualmente, apesar, de ser necessário para sua construção. Neste prisma, faz-se necessário esclarecer que a memória coletiva precede a individual. Logo, não cabe a esta pesquisa lidar com os outros tipos de memórias subjacentes, como a biológica. No entanto, não nega-se as contribuições acerca das mesmas.

⁴²Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/sociedade>. Acesso em: 02 mar. 2024.

Sabe-se que a experiência e os estímulos ambientais, ou seja, as relações sociais exercem intervenção no desenvolvimento pessoal ao atribuir significados afetando, inclusive, a aprendizagem. Neste sentido, Jean Piaget, biólogo e epistemólogo nascido na Suíça em 1896, dissertou sobre a interação, isto é: a pessoa modifica o ambiente ao passo que este também modifica-a, neste processo, um age sobre o outro e, no fim, os dois encontram-se modificados.⁴³ O mesmo ocorre com a memória, a qual inicialmente é tendenciada como individual, na verdade, fora influenciada pelas experiências coletivas.

Ao fazermos o exercício de pensarmos de que maneira adquirimos uma informação e conhecimento, por mais que o ato de lembrar seja um esforço feito individualmente, sua possibilidade está atrelada as relações sociais, portanto, coletivas, dentro dos agrupamentos nos quais estamos inseridos, tais como: a família, a escola e comunidades religiosas. Já nos alertava Halbwachs – Sociólogo francês, nascido no ano de 1877, que teve influência de Durkheim e Bergson – que:

Acontece com muita frequência que nos atribuímos, a nós mesmos, como se elas não tivessem sua origem em parte alguma senão em nós, ideias e reflexões, ou sentimentos e paixões que nos foram inspirados por nosso grupo. Estamos então tão bem afinados com aqueles que nos cercam, que vibramos em uníssono, e não sabemos mais onde está o ponto de partida, das vibrações, em nós ou nos outros. [...] “já tínhamos pensado nisso” : nós não percebemos que não somos senão um eco (Halbwachs, 1990, p.47)

Segundo o autor, a memória individual é “um ponto de vista sobre a memória coletiva” e este ponto é variante, conforme o lugar que o sujeito ocupa, portanto, o próprio lugar sofrerá mudanças de acordo com a experiência social que se fará diferente para cada pessoa. Logo, a memória coletiva precede a individual.

Desta maneira, Halbwachs dissertou que a memória coletiva e a sua ressonância dependerá da memória individual para a ação de lembrar, mas como supracitado, a lembrança apoiar-se-á no meio social; a memória coletiva e a individual sofrem uma relação mútua.

Ademais, faz-se necessário esclarecer a distinção que o autor faz entre memória e lembrança. A lembrança seria uma reconstrução do passado no presente e esta reconstrução deve-se a outras anteriores as quais já foram alteradas. Ainda, será ajudada através da oralidade como os depoimentos e relatos. Paradoxalmente, a memória desempenha um papel mais direto e preciso em relação à temporalidade; enquanto a lembrança pode percorrer uma linha de tempo maior que aquela, posto que a lembrança não é senão uma imagem exponencial de outras passadas. O somatório de ambas leva ao resultado: a memória coletiva. Segundo palavras do autor: “É uma corrente de pensamento contínuo,[...] já que retém do

⁴³Disponível em: <http://educapes.capes.gov.br/handle/capes/431892>. Acesso em: 02 mar. 2024.

passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém”(Halbwachs,1990, p.81).

A memória coletiva, para além da ação de lembrar, precisará de elementos para a sua efetiva formação. São estes:

- **Multiplicidade:** considera analogias dentro de um grupo, ou seja, perpetuação de um passado e tradições que promoverá a identidade do grupo e fará com que se reconheça como tal, mas que podem modificar-se lentamente a partir dos seus membros. O tempo desprende-se dos “grandes marcos históricos”, não há um passado, presente e futuro ou início, meio e fim; a multiplicidade estende o tempo na lembrança humana até o ponto no qual os grupos resistem. Logo, enquanto a história, ou a “memória histórica”, baseia-se nas diferenças, a memória coletiva pauta-se, sobretudo, nas semelhanças.
- **Espacialidade:** necessária para que um grupo possa evocar o seu passado, já que é através do espaço material que a memória coletiva pode desenvolver-se e para a qual o grupo permanecerá em influência ou equilíbrio. São através dos lugares, objetos e símbolos que um grupo se traduz. O espaço permite que o grupo o transforme à sua semelhança, tanto o espaço quanto o grupo exercerão influência sobre o outro ao adaptar-se as mudanças requeridas, como também a lembrança de costumes, ou seja, a espacialidade permite a manifestação cultural de um determinado grupo.
- **Afetividade:** a lembrança só ocorrerá se houver um laço o qual a extremidade coletiva e a individual possam se tocar sobre um prisma comum. Para que as extremidades do laço, apesar de distantes, assim como as pessoas se afastam por decorrência de circunstâncias da vida, possam ter um ponto de encontro, faz-se necessário um nó, este é o afeto. Logo, é necessária aproximação, para que a lembrança possa ser reconhecida e reconstituída, este “vínculo memorável” é o que Halbwachs denominou por comunidade afetiva. Através da afetividade é que a lembrança, e a identificação podem ocorrer.

Pelo exposto, pode-se inferir que a memória coletiva é criada e mantida por um quadro social, o qual promove referências apoiadas na tradição. Para que isto ocorra, há a necessidade de produtores da memória. Para Halbwachs, os principais são: a família, as comunidades religiosas e as classes sociais. Através, principalmente, destes espaços que uma pessoa se sentirá reconhecida, no entanto, isto ocorre porque insere-se em um grupo e

precisará da afetividade, cultivada através das experiências sociais e depoimentos, para que a identidade tenha aderência. Portanto, é primazia que a memória seja institucionalizada. É neste ponto que, para Assmann, a memória cultural diverge da coletiva: a duração da memória.

2.2 A memória cultural

Como já citado, para Halbwachs, a memória atua tanto no nível individual, porém de modo mais ameno com o ato de lembrar, como coletivo, havendo uma relação de apoio mútuo entre ambas as memórias. Isto torna-se mais evidente se considerarmos que o nosso próprio nascimento dá-se em um meio social, nascemos em um mundo que nos precede e, portanto, tornamo-nos mais um sujeito social ao atuar nos grupos que fazemos parte, sendo o primeiro a família, do que sujeitos individuais. Já que o indivíduo sofrerá ou praticará uma ação a partir da sociedade.

Uma sociedade é formada por um conjunto de pessoas as quais, sem exceção, desfrutarão de um meio social, o qual ditará regras pautadas em um passado, mesmo que não o ocupem de maneira igualitária. Para que isto ocorra de maneira eficaz, é necessário que haja pontos de confluências entre a pessoa e o coletivo para que a memória possa passar pelo ato de lembrar, é necessário mais do que relatar fatos, isto é possível somente se o sujeito sentir-se pertencente a uma sociedade. Assim, caso uma pessoa esqueça-se de uma lembrança seria porque ela entende que não faz mais parte daquele grupo. Logo, para que um grupo reconheça-se, é necessário que partilhem de algo em comum promovido pelos “lugares da memória” que, para Halbwachs, serão a família, as comunidades religiosas e as classes sociais através da oralidade e, para Assmann, está ligado aos denominados símbolos culturais, tais como: festividades e monumentos. Neste ponto, encontramos a primeira divergência entre a memória coletiva e a memória cultural: o tempo.

Logo, a cronologia torna-se crucial, pois é a partir do elemento em comum: o passado, que, ao dar-se o encontro de duas pessoas, estas se compreendem ao esquecerem-se do presente que as distingue. Este é o papel desempenhado pela cosmogonia na sociedade egípcia, todos reconhecem-se como uma gênese divina para qual obedecem a regras maatianas.

Por isto, o autor nos dirá que há uma reação pessoal que transfigura esse passado comum para o objetivo procurado pelo sujeito, isto é, a partir de sentimentos e pensamentos pessoais que estarão ligados as circunstâncias do ambiente e são definidos socialmente. Neste sentido, a deusa Maat será utilizada para diversos fins sociais e pessoais.

Ainda, seguindo as considerações “Halwbachianas”, para que a memória de uma pessoa e a de outrem possam agir de maneira a auxiliarem-se, a relação com o passado é fulcral, visto que cada um faz parte de diversos outros grupos, devem, impreterivelmente, estar relacionados a um ponto em comum, que é o passado. Portanto, ao dirigir-se sobre um grupo maior como a nação, esta história nacional não preocuparia-se com o nível individual, mas sim com uma série de acontecimentos os quais interessa ao conjunto populacional que, conseqüentemente, acredita-se em seus fatos como modificadores e constituidores de uma nação.

Para que isto se conserve faz-se necessário que o sujeito tenha sido um personagem histórico, assim, o aspecto monista da sociedade egípcia é indispensável, pois não só o sujeito como tudo o que o cerca é carregado de uma história. Este tópico será melhor explorado adiante, ao ter como principal referência o sociólogo Marcel Mauss. Nesta pesquisa, atribuí-se ao monismo a relação intercambiável entre os humanos, o divino e a natureza, porém analisada como um projeto do regime político vigente para alcance de uma identidade fundamentada, no caso egípcio, em um mito. Logo, como meio para fins políticos e sociais, como expansão de território e extermínio de outros povos.

Assim sendo, encontra-se o grande ponto de fluência entre as teorias acerca da memória. Assmann dissertará que a memória proposta por Halbwachs é prosaica e baseada na retórica, portanto, as pessoas esquecem com o passar do tempo, pois carecem dos símbolos culturais, com a durabilidade entorno de 40 a 80 anos. Então, Assmann propõe chamar a teorização de M. Halbwachs de “memória comunicativa” ou “memória diária”. A memória comunicativa estaria ligada, segundo Assmann, a questões cotidianas à medida que a memória cultural distancia-se, porque alicerça-se a eventos passados, nos quais a memória é mantida através de símbolos culturais reconstituindo-se; por conseguinte, é institucionalizada e transcende a cronologia. Portanto, a memória cultural atende a três eixos: o social, ao referir-se tanto ao eixo pessoal como coletivo, a cultura, por fomentar uma identidade além-tempo exprimida por diversos símbolos sociais, e o que tange ao cognitivo, já que a memória proporcionará a constituição de uma identidade. Assim, a memória cultural é uma “mnemotécnica institucionalizada”.

A memória cultural, para Assmann, é uma maneira de esboçar a memória coletiva, pois não é somente transmitida a diversas pessoas, mas também para diversas situações e gerações posto que é institucionalizada, diferentemente da denominada memória comunicativa, transmitida somente pela oralidade e que perece em poucas gerações. Ambos os autores pautam-se no passado como um elemento comum o qual fornece um cenário para a

memória coletiva ou cultural. Todavia, este passado é trabalhado de maneira distinta. Assmann utiliza-se do passado através de expressões culturais, evidenciando a deficiência da memória comunicativa que não fornece um meio além da oralidade de fixar este passado às mentes das pessoas. Logo, a principal diferença entre as teorias pauta-se na durabilidade da memória coletiva.

A teoria mnêmica de Assmann obedecerá a três aspectos fundamentais para seu funcionamento: 1. a memória cultural é institucionalizada; 2. é mantida por especialistas; 3. acabará por estratificar a própria sociedade. Explicitaremos cada alínea a seguir:

- **Institucionalização:** a memória cultural é institucionalizada, pois é mantida através de símbolos que podem ser materializados ou não, tais como: monumentos, textos e rituais;
- **Especialização:** é mantida por entidades especializadas, como museus e bibliotecas, e especialistas, como os griôs, xamãs e sacerdotes.
- **Estratificação social:** o acesso ao conhecimento não é igualitário já que muitos são restritos aos especialistas, gerando uma divisão interna na sociedade, permitindo um maior controle daquele que detém o poder sobre um grupo.

Além destes aspectos fulcrais, a memória cultural ainda possui algumas outras características:

- **Concretização da identidade:** a partir da memória cultural que irá definir características em comum de um grupo, portanto, a sua identidade. Já a inexistência destas características os distinguem dos demais grupos. Configura-se uma obrigação a qual divide-se em um aspecto formativo no que toca a constituição de um grupo por meio da educação e, no aspecto normativo, ao exprimir condutas e valores. Assim, formando uma autoimagem daquela sociedade.
- **Reconstrução:** O passado não é mantido tal como ele fora. O importante para a memória cultural é a capacidade de reconstruí-lo, a fim de atender as prerrogativas sociais e pessoais da atual conjuntura; este passado pode ser criticado ou preservado. De maneira a sofrer uma atualização conforme objetivo ou potencializado para proferir regras.
- **Formação:** relaciona-se ao objetivo do conhecimento ao qual é transmitido dentro daquela comunidade.
- **Organização:** está ligado à institucionalização da memória cultural, ou seja, um reforço comunicativo que atenda a uma demanda através de símbolos culturais.

- **Reflexividade:** este item liga-se à forma como esse conhecimento pode ser interpretado e expresso tanto de maneira pessoal como coletivo. Isto é: de maneira prática e reflexiva comum a todos ou como uma autorreflexão da pessoa.

A memória cultural preocupa-se com as obrigações sociais de um grupo que apoiam-se em um passado. Assmann nos diz que: “[...] a memória cultural está para planos e esperanças – isto é, para a formação de uma identidade, incluindo a construção social de significado e tempo.”

Diferente de Halbwachs, a memória cultural precisa do passado, mas não depende exclusivamente dos vínculos obtidos dele, porque o importante é que o passado torne-se real quando é necessário consultá-lo, de tal forma que somente torna-se realidade com o passar do tempo. Para que isto seja feito, é necessário trazê-lo à consciência coletiva através de documentações para que ele não seja totalmente esquecido, também comprove distinções com o presente. Assim, Assmann pauta o tempo sobre uma perspectiva que chamou de “socio-construtivista”, isto é: criado culturalmente.

Portanto, há, na memória cultural, também o aspecto da tradição, mas isto é superado com as lembranças, porque na tradição pode ocorrer esquecimento ou até supressão. As lembranças também, para este autor, desempenham um papel fundamental, pois permitem a elasticidade do tempo. Ele nos conta que:

Pessoas mortas e memórias de pessoas mortas não podem ser transmitidas. A lembrança é uma questão de laços emocionais, moldagem cultural e uma referência consciente ao passado que supera a ruptura entre vida e morte. Esses são os elementos que caracterizam a memória cultural e a levam para além das fronteiras da tradição (Assmann, 2011, p.20).

O passado é preservado para formar uma “comunidade de memória” através da peculiaridade e durabilidade. A peculiaridade permitirá a formação de uma identidade para aquele grupo no decorrer do tempo, preservando as semelhanças; já a durabilidade está pautada em minimizar as mudanças radicais, a fim de estabelecer uma continuidade durável.

Uma das críticas que Assmann faz a Halbwachs é que para esse somente existirá memória através do processo de socialização e comunicação, apenas um conhecimento transmitido entre os membros de um grupo, reforçando a ideia de que a memória individual dependerá da coletiva ao partilhar um quadro de referências como base. Porém, isto resultará no esquecimento, uma vez que a pessoa dependerá da comunicação para existir memória, ou seja, participação em grupos sociais e, a partir do momento em que isso se interrompe, a

memória deixaria de existir. Por isso, Assmann diverge quanto à questão da individualidade e da memória:

Esta é a razão pela qual é tão importante para Halbwachs distinguir entre o individual e o coletivo, embora o primeiro sempre tenha que fazer parte do último. A memória é individual no sentido de que é um elo único entre a memória coletiva (das várias experiências do grupo) e as experiências específicas da pessoa em questão. Estritamente falando, são as emoções e não as memórias que são individuais, porque as emoções estão intimamente ligadas aos nossos corpos, enquanto as memórias têm necessariamente sua origem nos pensamentos dos diferentes grupos aos quais escolhemos pertencer (Assmann, 2011, p.23).

Continua, ao propor sobre a lembrança, afirmando que esta precisa ser concreta e não pautada na afetividade. Logo, faz-se necessário os símbolos culturais, que o autor denomina “figuras das memórias”, as quais desempenham o papel de preservar ideias de lugar, tais como os objetos, móveis e terras; de tempo, como os festivais e o calendário. Isso faz com que fomenta uma identidade.

Pode-se inferir, pelo exposto, que a memória cultural está articulada ao passado para desempenhar um papel fundamental: a construção de uma identidade baseada na cultura, a qual transcenda a dimensão temporal específica para aquela comunidade. Além disso, a memória cultural irá atuar tanto na pessoa, como um ser social, como também internamente. Desta maneira, a pessoa correlaciona um momento a um símbolo material ou imaterial e, no modo coletivo, as memórias imergem através de lembranças por símbolos externos, os quais são institucionalizados, a fim de preservar a memória cultural, transcendendo-a para além de seus contemporâneos.

Tanto Halbwachs quanto Assmann utilizam-se do tempo passado como premissa comum para a identificação de um grupo. Entretanto, a expressão deste passado é divergente. Segundo a teoria de Halbwachs, o passado está atrelado mais a comunicação para atender as demandas sociais e Assmann supera a comunicação ao pautar-se no eixo cultural por meio dos símbolos característicos de uma sociedade. Isto é: considera tanto a oralidade como artifícios os quais garantam que o passado possa ser maleável com o decorrer do tempo, já que a comunicação oral perde-se com o passar das gerações. Ademais, inegavelmente, a identidade está presente nas duas teorias, a fim de fomentar uma coesão e identificação entre os grupos e distingui-los.

Concordamos com Halbwachs na perspectiva de que a oralidade é uma das formas de gerir a memória coletiva. No entanto, isto não invalida o posicionamento de Assmann ao embasá-la também em símbolos culturais. Por conseguinte, esta pesquisa adota o termo

memória sobre o prisma cultural de Assmann, pois o nosso objeto de estudo volta-se a uma sociedade que é essencialmente cultuada através de símbolos materiais e imateriais. Ainda, não entendemos as teorias “halbwachianas” e “assmannicas” como excludentes, mas complementares, as quais associam a memória ao seu nível pessoal e coletivo, agregando o social e o cultural para o que antes era somente compreendido em um nível biológico.

Por último, o que depreende-se da memória coletiva e cultural é que o mais importante para que uma sociedade reconheça-se como tal são os chamados “lugares da memória”, afinal, é a através deles que a memória passa a se tornar tangível.

2.3 A memória e a identidade

Concordamos em relação a uma institucionalização da memória para além dos laços afetivos. Porém, também, é necessário tê-lo para que ocorra a lembrança e promova uma espécie de vínculo social. A família é a primeira comunidade na qual um ser humano estará inserido. Logo, ao pertencerem ao grupo familiar, a sua identidade é coletiva já que cada família possui um código de normas. No entanto, lembremo-nos de que a memória é um processo que acompanha a trajetória humana e, para tanto, as identidades de cada um serão diferentes. Neste sentido, Halbwachs narra que um sujeito pertencerá a diversos outros grupos dentro de uma comunidade e nutrirá memórias que, para ele, também são próximas, porém cada um a partir de sua perspectiva.

A memória de uma sociedade, seja coletiva ou cultural, concomitará com a individual. Logo, seja qual for o tipo de memória, o ponto em comum será o ato de lembrar e, para tanto, a espacialidade descrita por Halbwachs torna-se imprescindível. Neste ponto, adicionamos a este aspecto os “produtores de memória”, os quais, neste estudo, compreende-se para além do que foi institucionalizado e acordado por Assmann em sua definição por “figuras da memória” como os mitos e festivais e abarca-se também os diversos pequenos grupos aos quais pertencemos, como descreve Maurice H., tais como: as comunidades religiosas, a família, entre outros.

Primeiro, é necessário clarificar o que entendemos pelo termo “lugares da memória”. Como defendido por Cardoso, são espaços nos quais uma memória pode ser produzida, partilhada e há tentativa de armazená-la. Dessa maneira, podem expressar-se oralmente ou pela escrita, por símbolos culturais de uma sociedade ou objetos. À vista disso, a memória é inventada e não herdada sem qualquer prejuízo. Embora reconheça-se que há graus entre esses produtores memoráticos, é por isso que Assmann disserta sobre a especialização e

hierarquização de uma memória. Para o autor, sem a escrita não há possibilidade de identidade senão através da memória, já que há a necessidade preservá-la para que mantenha-se a continuidade e unidade de um grupo ao agir como orientação. Para que isto ocorra, definirá três ações essenciais: a comunicação, a recuperação e o armazenamento.

- **Comunicação:** forma poética, geralmente, realizada através dos rituais, portanto, performática. Considerado uma mnemotécnica que objetiva preservar o conhecimento unificador ao comunicá-lo de maneira coletiva. Lembremo-nos do que toca a “estrutura participativa”, o acesso que a sociedade tinha a esse conhecimento era através, principalmente, dos festivais.
- **Recuperação:** era realizada através da performance, ou seja, de uma encenação composta pela voz, música, dança, texto entre outros componentes poéticos. Os rituais e festivais eram repetidamente recuperados, em determinadas épocas, para perpetuar a identidade de um grupo. Além de promover a coerência deste no tempo e espaço; o tempo será dividido entre cerimonial, que volta-se para a cosmogonia, e o cotidiano no qual refere-se a vida diária, porém apresenta-se como uma extensão do tempo que diferencia o festivo do cotidiano.
- **Armazenamento:** liga-se à comunicação e recuperação. Através destes elementos, a identidade poderá ser preservada.

Através destas três ações propulsoras da identidade, Assmann continua a narrar que tanto a escrita como a oralidade são elementos estruturados, porém apresentam-se de maneira distinta — como já visto em relação a duração — sem, entanto, anularem-se. Não obstante, evidencia que:

[...] em sociedades analfabetas, o método oral é naturalmente mais difícil porque primeiro deve aprender a separar os elementos que pertencem à memória cultural daqueles que são cotidianos. Isso fica muito mais claro em culturas escritas, pois inegavelmente a memória cultural tem afinidade com a escrita, cujos textos fixos são muito menos fluidos do que as atividades cerimoniais que conferem identidade a um grupo (Assmann, 2011, p.44).

Parece-nos, pois, que o supracitado consiste em uma falácia, posto que, como adverte Ong, a oralidade precede a escrita e está intrinsecamente ligada à oralidade. Como Walter O. expõe:

Todos os textos escritos devem, de algum modo, estar direta ou indiretamente relacionados ao mundo sonoro, hábitat natural da linguagem, para comunicar seus significados. "Ler" um texto significa convertê-lo em som, em voz alta ou na imaginação, a escrita, [...] dependente de um sistema primário anterior, a linguagem falada. A expressão oral pode existir - e na maioria das vezes existiu - sem qualquer escrita; mas nunca a escrita sem a oralidade (Ong, 1998, p.16).

Além disso, não é o método, ou seja, o elemento oral ou escrito que torna a identidade fluída, e sim a própria sociedade que irá adaptá-la frente às imprevisibilidades cotidianas — esta ideia será melhor desenvolvida no último tópico deste capítulo, que tem como norte as premissas de Giovanni Levi. A escrita abriu novos horizontes e, aqui, concordamos com Assmann, para os quais permitiram um maior período de conservação cultural para além do tempo de vida média do ser humano e sem o escape de suas mentes, mas não antes e sem usar da oralidade.

A teoria que Assmann desenvolve a respeito da identidade, considera elementos performáticos, que pautam-se na oralidade como: o som de um instrumento, recitação de um escrito e a encenação de um ato. Logo, toda cerimônia é um ato performativo que obedece a normas as quais são repetidas durante a ação ritual e que promoverão a tentativa de uma identidade coletiva. Pode-se entender a escrita como uma “técnica da oralidade”, já que ela desempenha por maior função a perpetuação do que antes era produzido oralmente. Ao levarmos em consideração a:

Rhetorike , ou retórica, significava basicamente ato de falar em público" ou "oratória", o que durante séculos, até mesmo nas culturas escritas e tipográficas, permaneceu, no fundo, praticamente como o paradigma de todo discurso, até mesmo o da escrita (Ong 1967b, pp. 58-63; Ong, 1971, pp. 27-28). Desse modo, a escrita, desde o início, não levou a oralidade a um encolhimento, mas consagrou-a, possibilitando a organização dos "princípios" ou constituintes da oratória em uma “arte” científica, um corpo sequencialmente, ordenados de explicações que mostrava como e por que a oratória produzia seus vários efeitos específicos e poderia tornar-se capaz de fazê-lo (Ong, 1998, p.16).

Nós, como viventes em comunidades letradas e imersos nas tecnologias da informação e da comunicação (TIC’S), por mais que a “estrutura participativa” não seja igualitária, torna-se difícil nos imaginarmos sem a escrita. Isto deve-se, em muito, ao que Ciro. F. Cardoso denominou por “superabundância” de eventos, que consiste em: um ritmo frenético de acontecimentos simultâneos, os quais a compreensão destes pela sociedade fica comprometida. À vista disso, Ong nos conta que:

Não é fácil imaginar a tradição puramente oral [...] A escrita faz com que as "palavras" pareçam semelhantes às coisas porque pensamos nas palavras como as marcas visíveis que comunicam as palavras aos decodificadores: podemos ver e tocar tais "palavras" inscritas em textos e livros. As palavras escritas são resíduos. A tradição oral não tem tais resíduos ou depósitos. Quando uma história oral contada e recontada não está sendo narrada, tudo que dela subsiste é seu potencial de ser narrada por certos seres humanos (Ong, 1998, p.20).

Por isso, a memória cultural desenvolvida por Assmann é assertiva ao levar em consideração todos os símbolos culturais de uma sociedade, sejam eles materiais ou não para a perpetuação da identidade. Contudo, é importante ressaltar que a oralidade desempenha um papel fundamental nas sociedades até os dias atuais. O que seria mais performático, na atual conjuntura, do que as redes sociais como o Instagram e o TikTok, os quais sustentam-se principalmente de vídeos e, por conseguinte, da sonoridade, ou melhor, oralidade. A “aceleração da história”⁴⁴ exposta por Augé, faz com que seja cada vez mais necessário novos lugares da memória.

Quando Assmann questiona a oralidade, proferida no trabalho de Halbwachs, pela durabilidade, e volta-se aos símbolos culturais institucionalizados, embora reconheça que a fala também é um meio pelo qual uma instituição se expressa; não erra quanto a sua análise sobre a longevidade da mesma, nos parece que leva em consideração a transmissão da memória por gerações, quase que como uma espécie de atavismo. Isto é: Através de um descendente repetir um ato, herdar, ou reproduzir características, costumes e ideais. Como expressa Assmann:

Como a memória cultural não é transmitida biologicamente, precisa ser mantida viva através da sequência de gerações. Isto é uma mnemotécnica cultural, ou seja, o armazenamento, recuperação e comunicação de *significado*. Estas mnemotécnicas garantem a continuidade e a identidade, esta última sendo claramente um produto da memória. [...] A identidade de um grupo depende da reprodução e compartilhamento dessa memória. A diferença é que a memória de grupo não tem base neurológica. Isso é substituído pela cultura: um complexo de aspectos identitários-moldantes do conhecimento objetificado em formas simbólicas de mito, música, dança, provérbio, leis, textos sagrados, imagens, ornamentos, pinturas, rotas processionais[...]. A memória cultural circula em formas de comemoração [...] através da repetição. É a essência de todos os ritos que faz com que eles sigam uma ordem dada e imutável. Assim, cada performance é consistente com as suas predecessoras, de modo que em sociedades não letradas o tempo tipicamente segue um padrão circular; portanto, é justo falar dessa circularidade cultural em termos de "compulsão à repetição". Isto, de fato, é o que garante a continuidade ritual, e é disso que as sociedades se libertam à medida que passam para a continuidade textual (Assmann, 2011, p.72).

Concordamos que o passado é utilizado pela memória. A fim de promover uma identidade, iremos mais adiante e arriscaríamos dizer que: a melhor maneira de fomentar uma identidade é através da memória amparada culturalmente para ser perpetuada. Porém, isto não quer dizer que a memória não possa ser manipulada para fins diversos. Aliás, uma sociedade pode, sim, apresentar conflitos em relação a este passado lembrado.

⁴⁴Terminologia desenvolvida por Marc Augé, consiste em uma “corrida contra o tempo” sobre os eventos reconhecidos pela sociedade e que sucedem-se. Veja mais em :CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: ensaios. Bauru, SP: Edusc, 2005.

A memória a qual recordamos pela lembrança e sua forma de transmissão, já sofrera algum impacto ao decorrer do tempo: foi manipulada para expressar uma versão sobre a ótica daquele que lembra ou de quem conta, logo, não manifesta-se como um atavismo, ou seja, como uma herança. Este passado como um “ponto fixo” referencial, na verdade, é flexível. A memória seja cultural ou coletiva, ao ser transmitida, foi inventada, seja pelo próprio espectador ou sobre quem ou símbolo o qual manifesta-se, exatamente por isso que o importante não é o passado como tal e sim o ato de lembrar dele, que é imprescindível para a memória cultural, como o próprio autor aponta.

A transmissão desse passado como maneira a fixar-se à sociedade, é mais uma indicação daquilo que o regime vigente pretende alcançar como identidade para determinado grupo ou circunstância, não quer dizer que, de fato, seja “herdado” sem quaisquer questionamentos como ponto referencial dentro de um grupo. Assim como as memórias, há diferentes identidades as quais irão manifestar-se conforme o local e situação que são requeridas na vivência da pessoa variando a utilização do passado. Logo, essas memórias que são passadas de geração para geração podem apresentar conflitos, e manifestar-se de diversas maneiras.

Assim, Jörn Rüsen nos auxiliará na compreensão dos usos desse passado a partir da criação de uma tipologia da consciência histórica a qual exprimi uma moral, já que desempenha um papel orientador, ao articular a memória e identidade com a *práxis* cotidiana que perpassa a dimensão temporal— como alega Assmann em sua teoria sobre a memória cultural acerca da morte. As consciências históricas operam como orientação para além da prática e encontram-se, também, na subjetividade de cada ser ao utilizarem-se de uma narração passada a qual possa ser rastreável. Isto é feito através do que Assmann denominou como símbolos culturais. No caso egípcio, pauta-se na Maat, que transcende não só a história governamental egípcia como permeia o horizonte sagrado.

Um adendo importante, é que não entendemos a “consciência histórica” de Rüsen, como Assmann interpreta a de Rudiger Schott, sobre um prisma de “sentido histórico específico”. Ao contrário, a tipologia de Rüsen demonstrará que, sobre uma narração, a sociedade poderá interpretá-la acerca de uma premissa cubista, isto é: a partir de diferentes pontos de vista.

Antes de adentrar nos tipos de consciências históricas, é necessário compreender que as consciências são regidas por seis dimensões para as quais a tipologia possa agir como estrutura orientadora, são elas: experiências do tempo, formas de significação histórica, relação com valores morais, relação com o raciocínio moral, orientação da vida exterior e

interior. Estes elementos referem-se a:

- **Experiências do tempo:** abarca as experiências em toda a dimensão temporal: passado, presente e futuro.
- **Significação histórica:** a maneira pela qual serão concebidos os significados da história na totalidade do tempo, ou seja, quanto a validade desse passado. Torna-se atemporal ou temporal, por meio de negação, permanência ou mudanças.
- **Valores morais:** as formas que a moralidade pode atuar, seja através de rupturas, críticas ou permanências.
- **Raciocínio moral:** o sujeito irá racionalizar a moral, a partir de uma generalização, como inquestionável, passível de mudanças ou rupturas.
- **Orientação da vida externa:** o modo pelo qual a pessoa irá enfrentar as exigências diárias frente a esquemas pré-estabelecidos pode ser interpretado perante uma exigência coletiva ou individual. Ao aceitar diferentes óticas ou somente a própria.
- **Orientação da vida interna:** está atrelada à identidade ao ter a história como pilar, atua tanto na personalidade como na maneira do ser humano se compreender. Os conceitos e modelos histórico-culturais podem ser imitados, legitimados, refutados ou transformados.

A partir dessas seis áreas de atuação que operacionalizam as distintas consciências históricas, Rüsen as classifica em quatro tipos: tradicional, exemplar, crítica e genética. Deste modo:

- **A consciência tradicional:** quanto às orientações são encontradas na tradição, recorre ao passado, que torna-se significativo para o presente e o futuro. Há uma continuidade de modelos já estabelecidos pela tradição. Assim, de maneira externa, estabelece uma unidade através de uma origem em comum para todos e, de modo interno, atua a fim de estabelecer uma identidade histórica através de um processo de autoconsciência para estabelecer relações. Já a moral, é compreendida como inquestionável, portanto, os valores embutidos são racionalizados como obrigatórios, tornando-se permanentes perante a vida social.

- **A consciência exemplar:** basear-se-á nas regras do passado a partir de experiências que irão definir e legitimar as ações no presente. De modo interno, o raciocínio será feito por meio de abstração ao ter o passado como um modelo espelhado para tomada de decisões, recorrendo à lembrança para uma situação concreta. No entanto, de maneira externa, esta flexibilidade abrange também o futuro. Por conseguinte, a moralidade é atemporal.
- **A consciência crítica:** funciona como uma espécie de “contra narração”, já que nega-se as orientações impostas historicamente e critica os valores morais. Abrange o passado, presente e futuro porque identifica as permanências do passado na contemporaneidade a fim de promover rupturas. Logo, a identidade promovida por esta consciência é pautada na negação, no que a pessoa ou um grupo sinaliza como negativo para sua identificação.
- **A consciência genética:** é norteadada pela mudança. A memória do passado é compreendida como passível de transformações, bem como os valores morais, pois a sociedade e as pessoas são dinâmicas. Assim, diferentes pontos de vista são aceitos — até mesmo aquele grupo ou pessoa entendidos como não pertencentes, o “outro” — gerando novas estruturas sociais e a identidade está em constante mudança.

É perceptível que, para um projeto político, a consciência tradicional e exemplar são fundamentais para a coesão social ao fomentar uma identidade, isto não quer dizer que as demais não possam manifestar-se, mesmo que em níveis menores, ao defrontarem-se com situações diárias ou suprimidas pela ordem vigente; as consciências históricas servirão como orientação auxiliadas pelas memórias. Posto que, como afirma Pollack, a memória irá servir como um “quadro de referências” nas ações das pessoas e, para tanto, a memória e a identidade são intrínsecas. Este quadro de referência orientador é o que entende-se, nesta pesquisa, como identidade.

A relação memória-identidade torna-se mais clarificada quando Pollack declara, em sua obra “Memória, esquecimento e silêncio”, as duas funções essenciais da memória: manter a coesão interna e delimitar fronteiras. Isto significa: delimitar fronteiras do que a pessoa é, como também do grupo — cabe a ressalva feita por Halbwachs, mencionada anteriormente, de que uma mesma pessoa pertencerá a diversos outros grupos dentro do contexto social — o qual pertence. Este grupo só é entendido como tal a partir da construção de uma identidade em comum. Logo, engendra uma coesão social que, ao mesmo tempo, distingue a pessoa do que

ela é do grupo ao qual insere-se, como também das demais pessoas e grupos. Assim como a memória cultural e comunicativa, Pollack também define a memória como operante, tanto no nível pessoal como no social ao dissertar que a memória é:

[...] um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (Pollak, 1992, p.204)

De acordo com Halbwachs, a memória constitui-se sobre constantes mudanças e transformações. M. Pollack não nega esta afirmativa, embora acrescente que há marcos imutáveis contidos na memória por meio de um trabalho de solidificação que passam a ser realidade da pessoa e isto acontece tanto no âmbito da memória coletiva como no da memória individual. Nesse sentido, há o que o autor denominou de “enquadramento da memória”, que consiste em enquadrá-la e justapô-la perante o que faz um grupo solidificar-se, ou seja, os chamados símbolos culturais com a finalidade de organizar, interpretar e reinterpretar o passado para afirmações de identidades. Pollack adverte que, neste momento, é necessário ter um “investimento político” já que a identidade de um grupo pode ser afirmada, mas também rompida, levando a necessidade de rearrumá-la ou até mesmo de criar novas memórias. Isto ocorre porque, para além do trabalho de enquadramento, há um trabalho feito pela própria memória toda vez que ela é acessada ou formada, isso gera um processo de organização a partir de um trabalho de manutenção da coerência, da unidade e continuidade, elementos que asseguram uma identidade.

É sobre este prisma que o autor ressalta um dos fatores constitutivos da memória: é construída — Cardoso também concorda com esta afirmação. Esta (re)construção realiza-se de maneira inconsciente ou consciente por meio da organização. Assim, a construção da identidade realiza-se por uma tríade essencial:

- 1) **A unidade física:** fronteira do corpo pessoal ou de um grupo como os limites artificiais;
- 2) **A continuidade:** refere-se à temporalidade e ao sentido moral e psicológico no meio em que a pessoa está inserida;
- 3) **A coerência:** promove o sentimento de continuidade e unidade, já que considera os elementos formadores de um grupo ou de uma pessoa.

À vista disso, Pollack escreve que a memória é seletiva porque sofre mudanças de acordo com a situação solicitada, conforme Rüsen propõem, ao se tratar de uma memória

social, ou seja, coletiva ou cultural há até conflitos sobre quais eventos deverão ser memorizados por um grupo.

Os três elementos essenciais identitários ligam-se a mais três, são eles: os acontecimentos, os personagens e os lugares, que podem aludir-se empiricamente ou projetados, sobretudo, através de um projeto político. Deste modo:

- **Acontecimentos:** aqueles que foram vividos pessoalmente e os que o autor nomeia por “acontecimentos vividos por tabela”, ou seja, relativos à coletividade é o que denomina por ser quase uma “memória herdada”, posto que podem ser acontecimentos regionais ou traumas vivenciados anteriormente, os quais tornaram-se marcos. Logo, podem perpassar o tempo presente daquele grupo ou pessoa, por meio de uma projeção política, histórica ou de um projeto de identificação com um passado.
- **Personagens:** referem-se a personagens ou pessoas que culminam em um alto grau de identificação tanto no campo pessoal como coletivo propagando-se no tempo — aqui, dialoga com Assmann, visto que, para esta preservação, são necessários os símbolos culturais. É o caso da personagem principal esboçada neste trabalho: Maat.
- **Lugares:** são os espaços públicos da memória, tais como: as comemorações e os monumentos, que trabalham de maneira a reativar uma memória que a pessoa viveu, seja pessoalmente ou por tabela. Logo, são considerados os “produtores de memória”.

Assim percebe-se que os elementos característicos da memória cultural defendidos por Assmann, como: a concretização da identidade, reconstrução, institucionalização, organização e reflexividade, também são encontrados na argumentação de Pollack e de Cardoso. Portanto, as contribuições de Assmann, Halbwachs e Pollack complementam-se ao tratar o passado como referente da memória, a fim de fomentar uma identidade.

Para além dos embates em volta das teorias sobre a memória cultural e a memória coletiva, chega-se à conclusão que, seja qual for o tipo de memória, elas coexistirão e podem estar em conflito ou equilíbrio, — aludido por Rüsen — apesar de cada uma ter sua característica e apresentar-se em diferentes graus.

Ambas as teorizações expostas neste capítulo, a memória coletiva e a memória cultural, são complementares, pois o que as tornaria distintas é apenas o seu grau de

aplicabilidade, isto deve-se a longa discussão entre os chamados, por George Schwartz, “presentistas” e “conservadores”, como pode ser percebido pelo texto abaixo:

Os presentistas, [...] sublinham a capacidade que tem o presente para manipular o passado, impondo diferentes versões sucessivas acerca do mesmo segundo mudem as circunstâncias do momento em que se estiver vivendo. Já os conservadores [...] insistem nos limites que se impõem à manipulação do passado, e também no peso desse passado sobre o processo de tomada de decisão dos líderes políticos no presente (Cardoso, 2005, p.20).

Não interessa-nos prolongar esta discussão no presente trabalho porque isto apenas provocaria um maior abismo entre as teorias e não uma possível solução, mas preocupamo-nos em evidenciar que ambas as correntes teóricas são afluentes — assim como as teses de Pollack e Rüsen —; e o que nos vale, justamente, são os meios que cada uma encontrou/estruturou para a manifestação da memória, os quais não são excludentes e sim integrativos. Posto que a sociedade à qual este estudo volta-se foi pensada para funcionar por um ângulo monista, — conforme já esclarecido. Isto posto, qualquer que seja a sociedade ou grupo, ao longo de sua trajetória, apresentar-se-á dinamicamente e por diversos meios amparados socioculturalmente.

Diferentemente de Halbwachs, que declara: “[...] não depende de nós fazê-las reaparecer. É preciso confiar no acaso, [...] nos meios sociais ou em pensamento, e façam vibrar da mesma maneira que outrora o aparelho registrador que é a nossa consciência individual.”, Cardoso nos dirá que: “[...] Na verdade, são indivíduos os que podem lembrar-se ou recordar. Não existe *stricto sensu*, órgão ou mecanismo concreto algum que permita experimentar as lembranças coletivas ou interindividualmente.”

Por isso, Ciro F. Cardoso, à luz dos estudos de Leequin e Metral, nos conta que há três tipos de memórias: a memória individual, a comum e a memória coletiva. Não esqueçamos que a memória cultural de Assmann é um tipo de memória coletiva, não nos moldes halbwachianos, mas pelo viés social.

A memória individual gira em torno do cotidiano, enquanto a memória comum pautar-se-á sobre um passado. Já a memória coletiva poderá vir a existir, todavia, para que isto torne-se concreto, faz-se necessário uma ação institucional — ou “investimento político” como supramencionado em Pollack — que viabilize a reconstrução da memória no grupo, o que, como bem nos lembra o autor, poderá ou não ocorrer. Logo, se a memória coletiva corre o risco de estar no limbo, em uma sociedade, impõem-se uma versão oficial da memória coletiva para que o aparelho político e a nação reconheçam-se; isto é feito a partir do

denominado “lugares da memória” de tal maneira que proporcionará uma identidade pré-estabelecida pelo e de acordo com o que for requerido, poder vigente, — a consciência tradicional Rüseniana — no caso egípcio, foi a deusa Maat que desempenhou o papel.

A afirmativa de Cardoso prossegue:

Mas as recordações são retomadas por instituições de vários tipos, de tal modo que a sociedade acaba por construir uma espécie de patrimônio comum da memória com que o indivíduo coexiste e interage desde a sua infância. As memórias, em função do próprio transcurso do tempo, não podem manter-se só como vivências individuais: seletivamente, acabam residindo em depósitos sociais (arquivos, monumetos, museus), naquilo que foi chamado de “lugares da memória” (Cardoso, 2005, p.18).

Perante o exposto, percebemos que tanto as teorias de Assmann quanto de Halbwachs complementam-se. É necessário que os “depósitos sociais” existam para que a memória possa ser lembrada. No entanto, como Halbwachs alega, a memória coletiva é construída socialmente e precede a individual. Percebemos isso no excerto acima, sobre a infância. Já que o bojo familiar é o primeiro produtor de memória ao qual uma pessoa pertence, os depoimentos e relatos pessoais (oralidade) irão exprimir valores e regras a serem seguidos neste grupo, distinguindo-o de outra família que, por sua vez, terá as suas próprias regras. O mesmo ocorrerá com as comunidades religiosas e instituições. É justamente por isso que desenvolvem uma identidade social pautada na cultura como meio aglutinador.

São os produtores de memória os pequenos grupos a que pertencemos ao longo da vida e os símbolos culturais que os sustentam. O fato é que os meios para que a memória coletiva se arroje, quer seja a oralidade ou instituições, são modos complementares de produzir a memória, e apenas divergem quanto a sua duração. Como Assmann bem descreve: uma será mais “comunicativa” e a outra mais “cultural”. No entanto, para Assmann, há um fator crucial de diferenciação a respeito do que chamou quanto à estrutura participativa, posto que, na memória cultural, há especialistas que controlam a distribuição, apesar da participação ser obrigatória, não é igualitária, enquanto que, na comunicativa, acaba por se tornar difusa.

Outro ponto para o qual devemos direcionar a atenção é que, se a memória é produzida socialmente, ela foi criada. Por isso, Cardoso conclui que:

A origem da divergência entre presentistas e conservadores, bem como do fato de que suas diferenças sejam de grau, é o caráter dialético da relação presente/passado: o presente depende em muito do passado, mas a retenção e reconstrução do passado se dão no presente e nele estão ancoradas, pelo qual, em outras consequências, existirão sempre, simultaneamente, “memórias herdadas” e “memórias inventadas” (Cardoso, 2005, p.20).

A memória foi escolhida como um conceito tangível mesmo para as sociedades mais primevas como o Antigo Egito, para a tentativa de compreensão e proximidade da sua sociedade e dos homens, visto que, independente da época, a memória é um componente formador do ser humano e estará presente consigo ao longo do percurso de sua vida e, por conseguinte, da construção social. Ademais, ao utilizá-la para a formação de identidade, é preciso pautá-la em uma narração, que são as fontes do presente trabalho, os denominados textos literários, símbolos culturais egípcios.

2.4 A memória no contexto egípcio

Até aqui, vimos como a memória é um elemento constitutivo do ser, suas funções e como pode agir tanto de modo coletivo como pessoal, embora aquele sobressaia-se. Nesse último item, iremos nos debruçar sobre as teorizações supracitadas e aplicá-las ao pensamento egípcio com o auxílio de novas teorias, quando necessário, para melhor compreensão.

O Estado, no Egito Antigo, utilizou-se de um mito cosmogônico⁴⁵ como justificativa de um projeto político, o qual definiu não somente a sua estrutura enquanto estado, mas também a sua identidade étnica ao torná-la tão sólida que conferiu às “duas terras”⁴⁶ três mil anos de um processo histórico caracterizado por uma grande estabilidade da estruturas de manutenção do poder, pois tornou-se uma força da consciência tradicional⁴⁷. Isso só foi possível a partir de um elemento aglutinador que promoveu coesão, coerência e continuidade ao ambiente social. Esse pilar era a deusa Maat e seus epítetos de ordem, verdade e justiça, constantemente reforçados durante a história egípcia por meio dos símbolos culturais.

Como vimos, a narrativa é o aspecto ideológico comum que fomenta a identidade de um grupo e isto foi desempenhado, na sociedade egípcia, através do mito. Segundo Assmann, o mito é considerado uma “figura da memória”, consequentemente, o que é preservado e mantido, logo, aquilo que é lembrado e rememorado se torna relevante e referencial, portanto, não há distinção entre mito e história. Nesse sentido, o mito transforma-se em uma narrativa fundacional de uma sociedade ao aspirar regras e dar suporte para as ações das pessoas.

⁴⁵Havia três mitos cosmogônicos que variam quanto aos deuses, cada um refere-se a uma cidade, assim temos: Mênfis evidencia o deus Ptah, Heliópolis a Atum e Hermópolis com Thot. No entanto, esta tríade encontra um elemento que as torna uníssona: a ordem.

⁴⁶Maneira pela qual o Egito poderia ser denominado, referindo-se ao Alto e Baixo Egito. O Alto Egito corresponde às terras ao sul, nas quais localiza-se o Vale do Nilo, e o Baixo Egito caracteriza-se nas terras ao norte, as quais encontra-se o Delta do Nilo. Assim, configurando a chamada “duas terras”.

⁴⁷O mito como “sólido” foi vinculado a teoria de Mauss, expressa em sua obra “O Ensaio sobre a Dádiva”, a qual exprime uma espécie de vínculo espiritual que obriga o cumprimento das relações sociais haja vista punições. Já em relação a “consciência tradicional”, foi utilizada quanto ao seu significado elaborado por Rüsen, no qual a tradição tornou-se um pilar orientador para a vida das pessoas.

Assmann, no entanto, alega que o mito pode transformar-se como um “contra presente”, aquilo que Rüsen aponta como uma “contra narração” na consciência do tipo crítica, na qual a memória do passado não é utilizada no tempo presente como referência. Assim como na consciência genética, o mito pode ser regido por mudanças, principalmente, se utilizado sobre um povo estrangeiro que queira dominar um outro grupo. Este duplo direcionamento que a narrativa mítica pode atingir é o que Assmann chama de “mitomotor”, ou seja, um mito que fornece uma força propulsora a qual pode concordar, transformar e discordar do passado a depender da situação requerida. Portanto, o mito é parte integrante da semiótica ao qual, tal como o signo, é atribuído diferentes interpretações. Assim, concordamos com Assmann, ao compreendermos o mito como: “[...] uma história que se conta para dar direção a si mesmo e ao mundo — uma realidade de uma ordem superior, que não apenas soa verdadeira, mas também estabelece padrões normativos e possui um poder formativo”(Assmann, 2011, pp.50-60).

Como mencionado anteriormente, a sociedade era compreendida pela ótica monista, ou seja, as pessoas, a natureza e o sagrado misturavam-se. Além disso, era compreendida como composta por dualidades complementares, tais como: luz e escuridão, ordem e caos. A memória cultural era mantida pelos diversos símbolos culturais a fim de promover uma identidade, porém um questionamento rondou a mente da autora que vos comunica: de que maneira esta unidade sustentou-se na prática diária ao acessar a denominada memória cultural, já que esta poderia conferir diversos usos sociais. A fim de solucionar esta problemática, encontrou-se uma possível resposta com a tese sobre o “sistema de dádivas” sugerido pelo sociólogo Marcel Mauss.

Mauss direciona-se sobre um modelo econômico para as sociedades arcaicas como uma espécie de contrato, o qual denominou de “Prestações Totais”. Este sistema apresentaria um desenvolvimento maior dentro de algumas sociedades como pode ser entendido no sistema de “Potlatch”⁴⁸, cujo significado seria nutrir ou consumir.

O “Potlatch” pauta-se em prestações as quais eram apenas superficialmente voluntárias, porém, em realidade, eram obrigatórias sob pena de algum tipo de punição como a guerra e a morte. Essas relações prestativas não implicam somente em retribuir, mas

⁴⁸Espécie de cerimônia realizada principalmente pelos grupos do noroeste americano, sobretudo, os Tlingit e os Haida, durante o período do inverno. Consiste na realização de ritos, feiras, distribuição de cargos políticos, definição hierárquica entre os grupos, trocas de presentes, prestações econômicas e jurídicas. Além disso, o potlatch possui um aspecto marcante que é a destruição e o sacrifício durante as trocas entre os grupos para definir aquele que será superior. Veja mais em: MAUSS, Marcel. *Op.Cit.*, pp.191-193.

também dar e receber de ambos os lados. Isto ocorre através de uma moral coletivamente aceita de caráter coercitivo, já que as pessoas não são livres para fazerem uma recusa. Logo, são forçadas através de um vínculo espiritual, que se expressa internamente através de uma lógica de direitos e deveres a qual só se realiza porque a sociedade compreende-se coletivamente e seus membros como pertencentes e integrantes de tudo o que a rodeia. Como nos conta o autor, as pessoas e tudo o que os cerca é “matéria de transmissão e prestação de contas”

Este sistema é composto de algumas características observáveis no Egito, tais como: a sociedade era pautada pela ótica coletiva de solidariedade como a comunidade aldeã e o núcleo familiar. Exprime uma noção suntuária que, segundo Mauss, refere-se à distribuição de riquezas as quais não são necessariamente bens materiais, também há para o autor uma noção usuária, a qual remete às batalhas praticadas pela ótica coletiva. A partir do resultado destas lutas, é que se definirá a hierarquia e benefícios de cada grupo; o que o Mauss intitulou de “prestações totais de tipo agonístico”, pois carregam um caráter de rivalidade, competição e até destruição; caracteriza-se por uma luta entre nobres, ou seja, os chefes que são escolhidos para lutar e vencerá aquele que dá ou destrói mais. Logo, há alguns elementos essenciais como o prestígio, a honra e a obrigação de retribuir sob pena de perder alianças, autoridades e até a morte.

Por último, as trocas contratuais realizam-se para além dos homens e artigos, toca naquilo considerado sagrado, de tal maneira que o contrato, a moral, as pessoas, o espírito e natureza são intercambiáveis.

Além disso, aquilo que é trocado, seja um serviço ou artigo, não é inerte. É dotado de uma história e, para tanto, possuidor de nome, personalidade e até virtudes as quais poderão ser irradiadas para a pessoa que o detém. Isto é possível porque o que é trocado possui uma força mágica, espiritual e mítica que emprega influência e obriga a sua circulação e distribuição, uma vez que associam-se a natureza e as pessoas. Assim, o objeto ou serviço torna-se um símbolo de riqueza, penhor, hierarquia, abundância e magia, cuja obrigatoriedade pautar-se-á de modo representativo — isto é, coletivo, mágico e simbólico — pois não irá dissociar-se de modo integral de seu possuidor seja ele incipiente ou não, promovendo influência. Logo, nas sociedades que executam este sistema de dons e contra-dons haverá o sentimento que sempre deverão umas as outras.

Para Mauss, essa troca acontece por meio de uma paridade; como a pessoa dá algo de si, a retribuição dessa prestação será de modo equivalente ou superior e, ao ser concretizada, o elemento tende a voltar-se para seu lugar originário. No entanto, como alerta Assmann, a

sociedade é hierarquizada e, por isso, as trocas no Egito não eram igualitárias e sim, como diserta Giovanni Levi, pautadas na sobrevivência a partir de diversas estratégias para tentar impedir as imprevisibilidades diárias, compreendidas no Egito como *isefet*.⁴⁹

Assmann definirá um conceito de reciprocidade próprio ao Egito baseado na comunhão entre elementos retrospectivos e prospectivos ao ter a morte como um aspecto primordial na aplicabilidade da religião funerária egípcia. O primeiro refere-se à forma pela qual os egípcios agem para manter a memória dos mortos “viva” no meio social, de maneira a preservá-los no presente e no decorrer do tempo, por meio de rituais e monumentos, os quais poderiam ser realizados em vida, a fim de não ser relegado ao esquecimento, o que confere também uma unidade ao grupo. Já o aspecto prospectivo relaciona-se aos feitos desses antepassados que os conferiram como exemplo a ser seguido pela sociedade. Como nos conta o autor:

Por trás desse processo também estava um conceito particular de reciprocidade: só se pode esperar da posteridade a mesma quantidade de respeito que se demonstra pelos próprios antepassados. Assim, a rede social de interdependência assume uma forma eternizada. O Antigo Egito é um exemplo extremo que nem mesmo se limita às suas vastas necrópoles com seus poderosos túmulos; esses monumentos são apenas o sinal exterior de realizações inesquecíveis sob a forma de uma vida guiada pelo código de ética: segundo um provérbio egípcio, "O (verdadeiro) monumento de um homem é sua virtude". As virtudes da reciprocidade, por exemplo, gratidão, senso de família e cidadania, solidariedade, lealdade e respeito, eram centrais para esse código de ética. Elas determinavam a forma de vida antes da morte, e ao incluir as virtudes dos mortos, eram prolongadas para a vida após a morte. O que importava para a ética egípcia era pensar nos outros para não quebrar a rede social, e eram complementados pelo apelo a "Lembre-se!"[...] (Assmann, 2011, pp. 46-47).

Apesar de identificarmos aspectos retrospectivos e prospectivos na história egípcia, como as listas dos reis e de Senéfru ser eleito pelos egípcios como um faraó, cujas realizações e personalidade deveriam ser adotadas pelos posteriores. Isto não deve ser compreendido exclusivamente como uma mera reprodução de feitos dos antepassados, sem qualquer tipo de interesse. A reciprocidade egípcia volta-se para o cerne de tentar contornar ou minimizar percalços os quais poderiam ocorrer na sociedade ao se ter como norte uma narrativa requerida para o presente de um comportamento específico, como o caso de Senéfru, pautado em princípios maatianos.

Nesta dissertação, portanto, adota-se o termo reciprocidade defendido por Levi ao declarar que: “Deve-se analisar essa reciprocidade como movimentos bilaterais que não são iguais. Paradoxalmente, a norma representa desvios que servem para perceber a interação

⁴⁹Considerado o caos para os egípcios, representa tudo aquilo que é contrário a deusa Maat e seus princípios de ordem, verdade e justiça.

entre relações sociais, ambiente material e a própria reciprocidade (Levi, 2000, p.155-156).

A força das coisas descrita por Mauss, como a norma desviante recíproca de Levi, é Maat. Percebe-se as características do “Potlatch” como um modelo aplicável ao nosso objeto de estudo, pois partilham princípios norteadores aos viventes, como: a força que o autor busca nas coisas, no caso egípcio, como mencionado, é a deusa Maat, que toca o elemento do sagrado, posto que é uma deusa como também a moral, já que irá exprimir uma série de regras e comportamentos os quais, obrigatoriamente, deverão ser seguidos por todos os egípcios. Logo, por ser uma deusa, é animada e transmite suas dádivas ao Egito com seus epítetos de ordem, verdade e justiça, desde que a obrigação de “fazer Maat” seja cumprida. Isto que Mauss denominou por “teoria do sacrifício”.

Foi o caso da chamada “invasão dos hicsos”, a qual ocorreu durante o Segundo Período Intermediário. Os hicsos compreendiam os povos de origem asiática, tais como os núbios, hititas e egeus, que não apenas dominaram uma parte do território, como assumiram o seu governo por quase duzentos anos, constituindo-se, *grosso modo*, como a XV dinastia. Como sugerido por Levi, a deusa Maat foi utilizada como estratégia para justificar as ações e contratempos vivenciados. O discurso político fora de que os “homens do Nilo” não converteram Maat em seu falar, pensar e agir. Logo, a resultante foi a de que a deusa, como punição, permitiu que a sociedade padecesse ao caos social.

Lembremo-nos de que o papel do faraó é “fazer Maat”, por outro viés, era utilizada para justificar novas hierarquias e acordos reais. Como o caso do acordo diplomático entre Khattushili III e Ramessés II, conhecido como Tratado de Kadesh, ou Tratado Egípcio-Hitita, o qual evidenciava não só o elemento entre nobres, porque foi celebrado entre os reis, como também evidencia a utilização do sagrado como estratégia política, posto que buscava estender a “lógica maatiana” ao expandir fronteiras por meio de guerras e manter a paz entre as nações “irmãs”. Logo, *isefet*, conceito oposto à Maat, foi utilizado como forma de manutenção maatiana, caracterizando o aspecto agonístico. Para além do contrato maussiano, esse tratado previa as bases do que hoje entende-se como direito internacional, sendo um dos mais antigos de que se tem informações. Ainda, convém lembrar que os povos asiáticos eram tidos como inimigos, mas, neste caso, foram considerados “parceiros”. Os povos da Núbia, por sua vez, forneciam artigos como plantas, pele e gado e, assim, poderiam ser tratados de maneira amena em comparação aos demais povos nômades, que eram considerados agentes do caos. No entanto, mesmo inseridos na esfera da Maat egípcia, ainda eram considerados inferiores.

O discurso maatiano era móvel ao depender da resultante buscada: alianças ou

coerções, porém sempre voltado para a sobrevivência. Para que isto ocorresse de modo efetivo, era necessária a sua identificação aos habitantes a fim de reforçar a unidade, coerência e continuidade de um grupo. É o que Pollack denominou de “enquadramento da memória”, ou seja, uma identidade. Nesta base, Mauss retrata que, na “teoria do sacrifício”, o entendimento coletivo era que o “deus dá e tira na mesma medida”.

Maat habita tanto na realidade terrena quanto no *Duat* que refere-se ao plano no qual encontra-se os finados. Além disso, a maneira de representar a vida era através do antropozoomorfismo⁵⁰, que pode ser comprovado através das artes contidas nos papiros e alguns elementos da natureza também eram compreendidos pelos egípcios como relacionados a divindades, a exemplo do Rio Nilo, ligado a Osíris que, dentre seus epítetos, sustentava a premissa da fertilidade. Logo, assim como no potlatch, na sociedade egípcia, é requerida pelo Estado a vivência através de uma ótica monista.

O aspecto moral — explicitado no capítulo anterior — vincula-se ao decoro maatiano o qual pode ser percebido tanto nas “Confissões Negativas de Culpa” como nos denominados textos literários utilizados como fontes primárias nesta pesquisa. Estas confissões, também chamadas de “Declarações de Inocência”, remontam ao período do Reino Novo, porém inspiram-se em outros textos datados anteriormente, como os “Textos dos Sarcófagos”. Neste sentido, pode-se perceber o aspecto da tradição elucidado por Rüsen.

Quanto à obrigatoriedade que está ligada à moral, pode ser observada também pelo prisma funerário. Como vimos, em representações de textos do Reino Novo, havia um tribunal póstumo no qual as ações pessoais eram sentenciadas como favoráveis ou não às regras maatianas, de tal maneira que a pessoa só alcançaria o “campo das oferendas”⁵¹, ou seja, a continuação da sua vida perante um veredicto ausente de *isefet* sobre a penalidade de ser devorado por Ammit, um animal composto pelos mais ameaçadores e letais animais da fauna nilótica como o guepardo, o crocodilo e o hipopótamo, o qual devorava aqueles que não fossem julgados como “justos de voz”. O não reconhecimento póstumo de uma vida regada por Maat significa a morte total, sem direito à existência pós-morte, reforçando a ideia de que as pessoas não eram livres para recusar Maat.

O *ren*, uma das partes do ser, elucida o papel mnemotécnico social coletivo. Ao ser exaltado de distintas formas, cuja função pautava-se em distinguir um ser do outro. Paradoxalmente, caso fosse esquecido, considerava-se que a pessoa deixaria de existir, posto

⁵⁰Fusão de características, formas humanas e animais para caracterizar um ser. Na maioria das vezes, utilizada na pintura para representação de deuses egípcios.

⁵¹Alusão ao habitat eterno ligado a Osíris.

que era necessário ter todas as partes do ser para alcançar a Eternidade. Ao nome, também atribuía-se poder. Um inimigo, ao saber o nome de uma pessoa, poderia controlá-la — caráter agonístico da teoria maussiana — através de rituais como a tentativa da deusa Ísis para com Rá. Neste episódio, Ísis conhecida por suas habilidades mágicas, teria feito uma cobra picar Rá e oferecer a cura em troca do conhecimento de seu nome verdadeiro para transpor poderes a Hórus.

Com base neste episódio, o faraó possuía diversos nomes e títulos, um de nascimento, um voltado à realeza e, muitas vezes, acrescido a deuses. Pode-se supor que, como discorre Mauss, o elemento sagrado exerce influência a quem o possui, buscava-se proteção nas características dos deuses escolhidos. Ter o nome criptografado era uma estratégia para prevenir a imprevisibilidade de seu esquecimento. Nesta lógica, mesmo que o falecido tivesse todas as partes corporais, ao renegar o *IB* — parte considerada também como o centro da memória — a Maat, garantia seu esquecimento com uma “segunda morte” ao ser devorado por Ammit, pois, em sua vida diária, também esqueceu-se de agir, pensar e falar conforme os princípios requeridos. Como afirma Matias:

A perda da memória era o mesmo que desencontrar-se socialmente através do não reconhecimento de si, portanto, uma questão de identidade social. [...] se o morto dependia da *Duat* para existir, por outro lado, a *Duat* precisava do morto para ser praticada, experienciada. O caso egípcio de tratamento da memória é *sui generis*, [...] era preciso reconhecer a *Duat* e reconhecer-se nela sem nunca tê-la visto, essa era uma das mais primordiais tarefas a serem executadas – reconhecer o outro mundo nada mais era do que reconhecer a si mesmo (Matias, 2017, p.238).

Não só o nome pessoal como o nome de cada item existente era considerado sagrado. Segundo a cosmogonia menfita, o deus Ptah teria criado o universo ao pronunciar o nome de cada elemento. Portanto, o esquecimento do nome levaria a destruição.

O *Modus vivendi* egípcio, como projeto político, era compreendido por características que definiam todos os seus elementos sociais como um ser único e diferente dos demais, promovendo uma identidade, isto é: Maat. Logo, a coletividade era pautada — para além do elemento monista — em laços de solidariedade comunitária.

Para fins comprobatórios de sua conduta maatiana, os egípcios participavam de cada etapa do processo de criação social, desde artesanato até a construção das pirâmides. Para que isto se concretizasse, era necessário a cooperação de diversos especialistas e, cada um de acordo com o seu ofício, contribuía em uma etapa do processo. Desta maneira, para que um pedreiro pudesse realizar uma construção era necessário entalhar as pedras a partir de uma ferramenta que, por diversas vezes, deveria ser afiada e produzida por um especialista da área

competente através de uma cooperação recíproca.

O formato adotado para as pirâmides rememorava uma das narrativas cosmogônicas na qual, sobre um monte de terra primordial, denominado *Benben*, de formato triangular, assentou-se Atum, saído de *Nun*, as águas primordiais, por vontade própria e, a partir dele, originou-se toda a criação. Assim, as pirâmides foram construídas para imitarem essa forma e eram compreendidas como sagradas. Por isto, encontravam-se os sarcófagos já que as pessoas deveriam retornar ao seu ponto de origem sagrado ao findar as obrigações da deusa.

Após a grande pirâmide de Gizé associada a Khufu, filho de Senéfru, mais conhecido pela forma helenizada de seu nome Quéops (2589-2566), datada da quarta dinastia⁵², os antigos egípcios passaram a ser enterrados abaixo das montanhas, já que as montanhas obedeciam à estética naturalmente requerida.

Os egípcios eram dotados de personalidade jurídica, poderiam fazer petições nos templos e podiam prestar queixas contra governantes e administradores abusivos. Durante o reinado de Ramsés III, no período do Reino Novo (1184-1153), o vilarejo de Set-Ma'at, cujo significado é “O lugar da verdade”, na região de Deir el-Medina, os trabalhadores responsáveis pelas construções das tumbas reais formaram uma aliança e fizeram uma manifestação em vista do atraso das suas recompensas, pautadas na distribuição de grãos utilizados como base alimentar, melhores condições de trabalho e remuneração. Assim, evidenciavam o não cumprimento das obrigações maatianas por parte do faraó. Requeria-se a justiça de Maat, aplicável a todos os egípcios. Uma das estratégias foi que os trabalhadores sentaram-se em frente ao templo de Tutemés III e, uma vez ocupado, impedira a inserção de oferendas e rituais aos falecidos, logo, denunciavam: “Nós entramos [em greve], não por fome, mas [porque] temos uma acusação grave a fazer: coisas ruins têm acontecido na terra do faraó.” (Wilkinson, 2013, p.245).

A princípio, conseguiram aquilo que fora reivindicado, pois o festival Heb-Sed⁵³ aproximava-se e era necessário que não tivessem intercorrências durante a celebração para que o poder faraônico e a unidade egípcia fossem reconhecidos. Posto que é

Através da repetição regular, festivais e rituais garantem a comunicação e a continuidade do conhecimento que dá ao grupo sua identidade. A repetição ritual também consolida a coerência do grupo no tempo e no espaço. [...] Rituais e mitos capturam o sentido da realidade, e é através de sua observação escrupulosa,

⁵²Cronologia baseada em SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. T. *Op. Cit.*, p.310.

⁵³O festival, também conhecido como “o Jubileu”, era celebrado para o faraó, geralmente, após trinta anos de governança e repetido a cada três anos, no qual refazia-se os atos de coroação e reivindicava as fronteiras territoriais, assim enfatizava o seu poder real. Quando necessário, o festival era antecipado e poderia ocorrer adaptações, conforme situações e locais. Veja mais em: SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. T. *Op. Cit.*, p. 256.

preservação e transmissão — juntamente com a identidade do grupo — que o mundo continua a funcionar (Assmann, 2011, p.42).

Ainda, é conveniente comentar que a sociedade estudada é caracterizada por ser, em grande parte, ritualística, isto é: carregada por símbolos, cujas ações, palavras e performances voltam-se ao *heka*⁵⁴ e ao sagrado, como maneira de prevenir ou lidar com o caos. No entanto, não deve-se entender os rituais somente pelo prisma da segurança, já que o ritual habita diversas dimensões da vida, tais como: social, política e/ou cultural.

O ritual é experimentando tanto pelo modo coletivo como interpessoal, embora seja requerido que o coletivo sobressaia-se, de tal maneira que, apesar de haver um direcionamento imposto pela ordem vigente para sua prática, pode atribuir significados diferentes para cada agente que o presencia. A repetição dos ritos, quanto a sua significância pretendida, não garante o alcance que se requer. Todavia, um ritual pode ser modificado para que a identificação com ele possa vir a ser atingida. Estas modificações são necessárias, posto que a sociedade não é estática, em vista das imprevisibilidades, o poder ritual poderá deteriorar-se. Assim como Cardoso, compreendemos que as ações rituais são uma relação de poder as quais:

[...] mais do que simples instrumento de poder e controle. Uma das funções que exerce é, sem dúvida, legitimar a hierarquia social, com suas diferenças e privilégios. Sendo o poder uma relação, o poder que se exerce num ritual tanto pode, eventualmente, ser fator de conformidade (talvez mais frequentemente) quanto de mudança social. O funcionamento de um sistema ritual exige a presença de elementos de constrangimento, mas também de possibilidade, abertura, pelo menos, relativa e negociação, para que sua eficácia possa se manifestar. Em certos casos, o ritual improvisa, e ele pode ser um lócus em que a tradição é revisada mais do que simplesmente reafirmada (Cardoso, 2020, p.14).

Cardoso, ao voltar-se para a “ação ritual”, confirma-nos as teorias dos autores já citados: a tipologia firmada por Rüsen nos é pertinente, pois oferece opções de análise quanto ao caleidoscópio de interpretações acerca de uma memória, passado, ações e identidades; o ritual é um símbolo cultural, o qual, como defendido por Assmann, realiza-se de maneira institucionalizada e hierarquizada; para a identificação social, é necessário um passado comum, uma narrativa, como disserta Halbwachs, porém esse passado demanda não só um “trabalho e enquadramento da memória”, como “investimento das autoridades” mesmo que sofra adaptações, conforme descrito por Pollack.

Por todo o exposto, infere-se que, para a funcionalidade da sociedade egípcia, a memória faz-se fulcral, uma vez que, para cada situação vivenciada, a narração maatiana é

⁵⁴Termo referente à magia.

convocada, através do que Pollack teorizou como o “trabalho da memória”. Para tanto, o acesso a esta memória não precisa ser necessariamente vivenciada pela pessoa, o importante é a identificação baseada em uma memória que pode ter sido criada ou vivida por “tabela” a qual promoverá discursos tangíveis para as variadas situações diárias, cuja resultante primazia a segurança para sobrevivência, como aponta Levi. Neste sentido, a memória não pode ser compreendida sem uma narração e dimensão temporal. Assim como a memória não será recordada e utilizada de maneira igual por todas as pessoas, tampouco será a utilização do tempo. Esta é mais uma estratégia pessoal ou coletiva para justificar a escolha de um direcionamento do contexto narrativo.

Por isso, os tipos de “consciência” criados por Rüsen elucidam de quais maneiras a memória pode ser manobrada, mas isto não seria possível sem a utilização de símbolos culturais que promovam adesão social e possam ser manipuláveis no decorrer do tempo, de acordo com o contexto vivido para que o contrato não seja rompido, ou seja minimamente impactado por forças externas.

A identidade egípcia foi possível a partir da rememoração diária da sua religiosidade, mantida e atualizada pelos especialistas por meio de símbolos culturais. A cultura foi primordial para estabelecer o sentimento de pertencimento e fortificação ao atuar, como nos conta Pollack, tanto de maneira pessoal como coletiva. A identidade não é construída em curto período de tempo, precisa permanecer e permear as gerações. Por isso, vimos no capítulo inicial que Maat perdurou do Reino Antigo ao Novo com alterações de usos quando necessário, mas sempre a exprimir a base cultural identitária egípcia.

Não sabe-se até que ponto os epítetos maatianos eram praticados na vida diária, mas é inegável a tentativa de fazê-los como uma ordem vigente e, ao requerer a ordem, Maat é indispensável.

Lembre-mos de que isto é, novamente, como nos diria Levi, uma “estratégia” de amalgamar a sociedade ao fortalecer os laços de reciprocidade, solidariedade e identidade, a fim de reforçar o sistema de dádivas-contratuais por meio de qualquer que seja o símbolo cultural, como os textos, monumentos e ritos, desde que pudessem aglutinar os ideais sociais requeridos, os quais baseava-se em Maat.

A deusa era utilizada como estratégia ideológica para atender a finalidades diversas: expressão da religiosidade funerária, decoro, projeto político e ações pessoais. Logo, a “força maatiana” garantia a segurança póstuma e diária, posto que ela não era inerte, pois exprimia, através de seus epítetos, um contrato de dádivas o qual transcendia as individualidades de cada ser, governamentais e até a morte.

A memória cultural foi uma excelente estratégia utilizada pelo Estado egípcio, como já citada. É inerente a todos os agentes sociais. Apesar de poder haver discordâncias e utilizações distintas em torno da mesma.

A supremacia do projeto político-cultural-social egípcio quanto a sua longevidade foi possível porque as partes, no tocante à religiosidade, à política e à cultura não foram operacionalizadas como singulares, mas sim em conjunto para obter um pilar *Djed*⁵⁵ a partir de uma manutenção da memória cultural ao reivindicar uma identidade.

Diante disso, surgiu um novo questionamento: teriam os egípcios uma noção de história e passado diferente da noção de memória.

De certo, a ideia de historiografia contemporânea, cuja definição pauta-se como: “a ciência que estuda criticamente eventos passados, a história e os próprios historiadores” faz-se, no mínimo, falaciosa ao dirigir-se a sociedade egípcia antiga, visto que as mentalidades de nosso objeto de estudo são longínquas às da atualidade, assim como as suas necessidades específicas sociais, políticas e culturais. Logo, essa definição cerceia o estudo de uma possível noção histórica egípcia e sua relação com o passado.

No entanto, pretende-se demonstrar as possibilidades de usos do passado para os “homens do Nilo”; isto porque, como vimos, o tempo e a memória são conceitos para os quais certamente sua significância é própria a Antiguidade.

Segundo o egiptólogo William C. Hayes, que publicou na série de livros intitulada “A História Antiga de Cambridge”, haveria três textos egípcios considerados históricos, são eles: a Estela⁵⁶ de Kamés (1555-1550 a.C.), a qual retrata as lutas contra os Hicsos; os anais de Tutmés III (1479-1425 a.C.), os quais abordam as suas campanhas militares na região da Síria-Palestina; e a Estela da Vitória de Piye (747-716 a.C.), que registra suas vitórias por todo o Egito. Porém, Redford faz um acréscimo: o discurso de Hatshepsut, o qual encontra-se no templo da região de Speos Artemidos, provavelmente, um registro de Ramsés III (1184-1153 a.C.).

Estudiosos, ainda, acrescentam a esta demanda histórica os anais de Amenemhat II (1922-1878 a.C.), que registram temas como expedições militares, comerciais e relação com os deuses.

⁵⁵O pilar *djed* é comumente associado ao deus Osíris ao simbolizar a sua espinha dorsal, no entanto, foi utilizado pelo seu significado quanto à duração e estabilidade, posto que são características que a deusa Maat exprimiou durante a história egípcia, como contexto para a tentativa da unificação das “duas terras”.

⁵⁶As estelas são inscrições ou cenas as quais compõem um conjunto de temas, tais como: as realizações durante a governança de um faraó, hinos e preces aos deuses, também aborda questões funerárias. São esculpidas, principalmente, sobre uma espécie de lousa de pedra, como o calcário ou madeira. Encontram-se, sobretudo, em templos. Veja mais em: BRANCAGLION JUNIOR, Antônio. **Manual de arte e arqueologia do Egito antigo** I. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2003.p.117, 127.

A maioria dessas fontes, consideradas pelos estudiosos como históricas, encontram-se em um contexto narrativo específico e, principalmente, em templos e câmaras funerárias. Portanto, ao considerá-las e interpretá-las apenas por uma temática poderia incorrer no risco de uma simplificação para encaixar em uma interpretação definida o que resultaria em falácias.

Uma das primeiras vertentes voltadas ao pensamento egípcio sobre a sua produção histórica foi cunhada por Erik Hornung, em 1966, intitulada “história como festival”, a qual privilegia a premissa de que o faraó desempenha o papel de manutenção da ordem cósmica, como uma espécie de ritual cíclico, sem brechas para mudanças e sem levar em consideração as atitudes reais como as de um sujeito histórico. Para Hornung,

[...] a história realiza-se como um ritual fixo cujo livro didático são os anais. Nos anais, a história é preservada como eventos passados, presentes e futuros; eles mostram e, ao mesmo tempo, prescrevem o que aconteceu, acontece e acontecerá de novo e repetidamente [...] Não apenas os anais, mas toda a tradição histórica oficial egípcia foi moldada por essa tipologia de eventos que é seletiva e caracterizada pela repetição (Schneider, 2014, p.122).

No entanto, esta visão “a-histórica” sobre a sociedade egípcia surgiu, antes, com Heródoto ao narrar:

O que os egípcios podem aprender com sua retrospectiva documentada ao longo de milhares de anos? Simplesmente que nada mudou. Este é o propósito servido pelas listas de reis, anais e outros documentos, que demonstram não a importância, mas a trivialidade da história. [...] Ao registrar os fatos, elas sufocam a imaginação, porque mostram que nada aconteceu que valha a pena nos contar (Assmann, 2011, p.57).

Seguindo este norte, Assmann declara que:

A história apenas começa a ser interessante quando trata-se dos deuses. **Mas é precisamente quando para nós deixa de ser história e transforma-se em mitologia.**[...] O tempo dos deuses é o tempo [...] sobre o qual podem-se contar histórias,[...] de como o mundo veio a existir, dos mecanismos, rituais e instituições cuja tarefa é assegurar que o tempo nunca se dissipe e que mudanças e descontinuidades sejam evitadas para sempre. [...] o passado era usado para confirmar o presente, e tudo sempre foi como é agora, a menos que remontasse à “era fundadora” dos deuses. As listas de reis são um meio de orientação e controle, não de criar significado ou importância. Podemos concluir, portanto, que essa intensa preocupação com o passado, praticada nos calendários, anais e listas de reis do Antigo Oriente, servia para interromper a história e despi-la de qualquer valor semiótico (Assmann, 2011, pp.57-58, grifo nosso)

Assmann foi assertivo ao dissertar que: “*para nós deixa de ser história e transforma-se em mitologia*”, justamente, porque, “para nós”, refere-se à visão ocidental contemporânea, o que não faz jus a ótica dos habitantes do Antigo Egito. Portanto, ao recuperar nossa premissa inicial, as percepções historiográficas sobre o pensamento egípcio são, em sua

maioria, inconvenientes, pois não levam em consideração que, “para eles”, a natureza, o tempo, o passado, o divino e a história eram um conjunto formativo do tão particular “mundo egípcio”, que fomentou a visão monista⁵⁷ da trajetória desta sociedade. Não podendo ser compreendida de outra maneira, senão, com tais aspectos como complementares.

Para compreender a historiografia egípcia sem cair em anacronismos, faz-se necessário elucidar a questão temporal. Egiptólogos como Flinders Petrie definiram três concepções cronológicas possíveis para o Egito, são elas: 1) a “cronologia relativa” ou por “sequência”, que baseia as datações a partir de métodos como a escavação estratigráfica⁵⁸; 2) a “cronologia absoluta”, a qual toca os registros obtidos de textos sobre o calendário e eventos astronômicos; 3) a “cronologia radiométrica”, que atribui as datas ao utilizar artefatos e material orgânico por meio do acúmulo de radioativos através de radiocarbono⁵⁹ e termoluminescência.⁶⁰ No entanto, estas formas cronológicas não condizem, novamente, com a medição do tempo pelos egípcios, apesar disso, não nega-se as contribuições destas cronologias para a arqueologia e a história, mas propomos uma verossimilhança da sociedade estudada e, para tanto, faz-se necessário uma visão mais ampla entorno do passado e seus usos.

Os antigos egípcios datavam os eventos a partir dos anos decorridos de governança de cada rei. Essas datas foram obtidas de diversas fontes textuais, como as Listas de reis, Papiro de Turim e a Pedra de Palermo. Além disso, obedecia a uma fórmula basilar: “Dia três do segundo mês de *Peret* no terceiro ano de Menkheper (Tutmosé II).

Assim, o calendário egípcio foi sendo feito a partir da observação da natureza ao longo do tempo. O rio Nilo era compreendido como um “relógio sazonal”⁶¹ e os egípcios adequavam-se a este elemento natural, nos períodos de cheia e baixa, para a sua organização diária. Depois, a estrela Sírius, também denominada Sótis⁶², foi tomada como ponto de partida

⁵⁷Conceito previamente explicitado na página seis.

⁵⁸Ramo da geologia que estuda as camadas dos solos pelos sedimentos, assim como a formação dos terrenos em seus distintos estratos, principalmente, com a análise de fósseis. Esta definição apresentada, encontra-se no dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/estratigrafia/>. Acesso em: 21 abr. 2024.

⁵⁹Método de datação realizado por carbono, elemento presente em todos os seres vivos, especificamente o carbono-14, que é radioativo. Através do decaimento radioativo, pode-se estimar a datação do artefato escolhido. Veja mais em: <https://lac.uff.br/datacao-radiocarbono/>. Acesso em: 01 mai. 2024.

⁶⁰Termo derivado do ramo da física, que designa a luminescência emitida por certos corpos quando são aquecidos. A definição apresentada é baseada no dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/modernoportugues/busca/portuguesbrasileiro/termoluminesc%C3%A4Anci/>. Acesso em: 01 mai. 2024.

⁶¹Conceitualização utilizada por Harris. Veja mais em: HARRIS, James R. (Org.) **O Legado do Egito**. Editora: Imago, 1993. p.28.

⁶²Estrela identificada a deusa Ísis que, em conjunto com a estrela Orion, atribuída a Osíris, auxiliavam o morto na viagem para o Além, protegendo-o contra os males e atribuindo força na trajetória. A união de ambas as

e chegaram à conclusão do número total de dias, contabilizando 360 por ano. Todavia, eram acrescidos mais cinco dias considerados como “epagômenos” aos quais correspondiam aos aniversários dos seguintes deuses e deusas: Ísis, Osíris, Seth, Néftis e Hórus. A combinação da observância da inundação do Nilo com os eventos astrológicos, chegou-se à conclusão do número de meses os quais eram em doze. No entanto, eram agrupados a cada quatro meses por três estações: *Akhet* compreendia o período da inundação, *Peret* ao preparo da lavoura e *Shemu* a colheita.

Segundo Araújo, *Akhet* corresponderia, atualmente, ao inverno do meado de julho ao de novembro, *Peret* do meado de novembro ao demarço, correspondendo a primavera, e *Shemu* associada ao verão, portanto, do meado de março ao de julho. Em relação às horas compreendidas em 60 minutos, também foram associada aos egípcios, embora a ideia de segundos não fosse pertinente, a menor unidade de medida temporal era denominada “*ai*”, a qual referia-se a um breve momento, porém sem marco temporal específico. Para Harris, o nome dos meses referiam-se aos festivais que ocorriam neles, como a Festa de Opet e a Bela Festa do Vale, porém Araújo discorda e disserta que os meses somente foram intitulados durante o período ptolomaico.

Não obstante, o tempo para os egípcios atendia a dois estados, geralmente, traduzidos como eternidade-*djet* e eternidade-*neheh*. Logo, o tempo *djet* compreende a uma noção estática e linear na qual encontra-se os deuses e o Além governado por Osíris. Já o contraste com o tempo *neheh*, adequa-se a um estado cíclico e dinâmico habitável as pessoas, associado ao deus solar Rá. Assim, a vida diária humana era regida conforme o ciclo do astro rei, que renova-se repetidamente: iniciava-se com o nascer do sol (Khepri)⁶³, o clímax é atingido ao perpassar por Rá e termina quando o sol se puser (Atum).

Percebe-se, que a vida egípcia e a sua noção de temposão inseparáveis de tudo que os rodeia, inclusive, de sua religiosidade. Portanto, a historiografia egípcia não poderia ser compreendida sem a permanência dos elementos das práticas religiosas. Neste sentido, adota-se como historiografia egípcia a tese defendida por Schneider, que considera uma visão ampla

estrelas no céu refere-se ao período de cheia e inundação do rio Nilo. Veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. *Op.Cit.*, p.411 e 422.

⁶³Quanto à universalização do culto solar, Rá sofreu sincretismos com outros deuses. Assim, Amon tornou-se Amon-Rá, Montu transformou-se em Montu-Rá e Hórus tornou-se Rá-Horakhty. Khepri manifestava-se principalmente sobre a forma de escaravelho, considerado um dos nomes do deus solar comprovado nos Textos das Pirâmides e associado a criação, também, assume a forma de Atum por ter sido autocriado e atribuída a característica de divindade protetora. Khepri é associado a manifestação do sol no período da aurora, Rá durante o dia e Atum ao entardecer. Sincretiza-se, também, a Osíris quando é engolido por Nut, representando o *Duat*. Informações retiradas das seguintes obras: SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. *Op.Cit.*, p.45,150, 239. ARAÚJO, Emanuel. *Op.Cit.* pp.415-416.

da escrita na história, assim como a de fontes — tanto orais como escritas.

A visão dos estudiosos, *a priori*, apresentada como uma ausência de mudança não é pertinente para este autor, embora direcione a tese de Hornung. Também, vale para os demais autores citados — Assmann e Heródoto — visto que partilham de uma visão reducionista a qual: os textos narram um decoro de conduta para a realeza e não necessariamente uma história. Além disso, as fontes consideradas históricas por esses autores possuem uma gama de temas que, segundo Schneider, é uma “prestação de contas religiosas e políticas”. Anteriormente, vimos com Mauss, ao elucidar uma das características do “Potlatch”, expresso pelo viés coletivo e monista, ao descrever que todo o ambiente, incluindo o que toca ao divino, é “matéria de transmissão e prestação de contas”.

As ações rituais de um faraó não podem ser consideradas somente como um “sentido histórico”, posto que a lembrança dos egípcios sobre um dado evento tido como histórico não é considerada. Por último, a cultura egípcia não é um “movimento retilíneo uniforme” e sim dinâmico, como a sua própria noção de tempo.

Para tanto, Schneider faz empréstimo do termo “dois corpos do rei” do estudioso medievalista Ernst Kantorowicz, que remete à noção de um corpo dual do rei, pois abrange um corpo físico e um espiritual, porém aplicado ao contexto egípcio. Os corpos referem-se à dupla função desempenhada pelo faraó, uma de caráter político e a outra de culto. Esta dupla dimensão é simultânea e complementar. Para Schneider,

Enquanto as funções rituais eram estritamente regulamentadas e padronizadas, isso não se aplica ao campo das atividades políticas, no qual o rei tinha significativa margem de manobra para responder ao passado. De modo geral, parece crucial distinguir entre diferentes áreas de expressão cultural [...] sugiro explicar a ausência de historiografia oficial no antigo Egito como consequência da dependência teológica. O postulado obsessivo de Assmann com uma maneira de “lidar com as imponderabilidades do presente” - a tentativa de fazer com que a história pareça sem mudança e ruptura - não explica essa ausência. Por sua vez, a dependência do rei nos deuses como os verdadeiros engenheiros da história do Egito pode muito bem explicá-la. Escrever história implica inevitavelmente em avaliação, crítica e divergência. Em um sistema de crenças que atribuía aos deuses egípcios todo poder e autoridade sobre o curso da história do Egito, escrever a história do Egito não teria sido virtualmente impossível precisamente porque exigia a possibilidade de criticá-los? (Schneider, 2014, pp.133-135).

Esta citação explica uma “ausência de historiografia egípcia”, não pela falta de mudanças na vida diária ou a tentativa de freá-las, como fora defendida por Assmann e Hornung, mas pelo prisma da dupla função faraônica, a qual o rei, tido pelos egípcios como um próprio deus e não intermediário dos deuses, era impossibilitado de receber críticas, já que era divino, como Schneider nos conta. Isto porque os deuses eram considerados construtores

do mundo, da vida e de sua continuidade no Além para os quais realizavam-se cultos. Porém, Schneider não considerou que, na verdade, o rei poderia até receber críticas de seus súditos⁶⁴ ao não desempenhar com relativo fervor o seu papel de “fazer Maat”. Anteriormente, vimos que os egípcios também eram dotados de personalidade política, todavia, isto não quer dizer que o faraó a considerava ou que não utilizasse de coerções caso fosse contrariado. A monarquia divina só era possível se as “obrigações contratuais”⁶⁵ fossem implicitamente atendidas de ambos os lados — realeza e sociedade. Ademais, os deuses sofriam constantes ameaças por parte da população e do rei, como Cardoso disserta:

Em muitas das “falas” ou “encantamentos”, o rei vivo, agindo como Hórus em relação ao seu pai Osíris, dizia ter pessoalmente cultivado a terra para prover as oferendas ao rei morto, o que, é claro, não deve ser tomado literalmente, mas apenas como afirmação de suas responsabilidades para com o culto funerário dos seus antepassados (p. ex. §§ 760-761, § 1 748, §§ 1 879-1 880, § 1 950). Eventualmente, a intercessão de seres divinos ou semi-divinos era solicitada para que não faltassem as oferendas (p. ex.: § 1 482). Ao mesmo tempo, fórmulas mágicas, pronunciadas ao apresentar tais oferendas, afirmavam que o rei morto tinha acesso garantido à água (às vezes identificada com a cheia do Nilo, com as águas primordiais ou com o líquido saído do cadáver de Osíris — origem mítica da cheia do rio) e portanto nunca teria sede (p. ex.: § 774 a-b, § 1 291 a, § 2 031 a-b). Algumas vezes, ameaças eram feitas a certos deuses ou seres do outro mundo para garantir que as oferendas chegassem ao destinatário: “se o rei tiver fome, o Duplo Leão terá fome; se o rei tiver sede, Nekhebet terá sede” (§§ 695-696) (Cardoso, 1984, pp.102-103).

Desta maneira, torna-se perceptível que a relação egípcios-deuses abrange toda a dimensão temporal, visto que o rei vigente recorre ao passado para que seu futuro seja garantido, ou seja, sua sobrevivência. Além disso, evidencia, novamente, as obrigações divinas por parte do faraó, além das sanções que poder-se-iam ser sofridas. O tema da sobrevivência, anteriormente apresentado por Levi, faz-se mister nos encantamentos como pode ser percebido no trecho a seguir:

Feitiço contra substâncias dolorosas

[...] Eu pisotearé Busiris, eu irei derrubar Mendes! [...] Nenhuma oferenda será traga para Abydos até que a influência de um deus, a influência de uma deusa, a influência de substâncias dolorosas masculinas, a influência de um homem morto, a influência de uma mulher morta, e assim por diante, a influência de qualquer coisa maligna no meu corpo, em minha carne, em meus membros, seja removida!

Palavras para serem ditas por 4 vezes. Cuspir no lugar dolorido do homem. Método verdadeiro, (comprovado) em um infinito número de vezes (Borghouts, 1979, pp.34-35).

Nesta pesquisa, consoante, em parte, com Schneider, entende-se a historiografia de

⁶⁴Como visto na greve, durante o reinado de Ramsés III. Viu-se que a dimensão política também pode ser comprovada em uma das fontes desta pesquisa, a qual será trabalhada detalhadamente no próximo capítulo, intitulada “O Conto do Camponês Eloquente”.

⁶⁵Termo referente à tese de Mauss.

maneira macro, a partir da dualidade de corpos do rei. No entanto, considera-se essa dualidade não somente ligada ao rei, mas também a toda a sociedade egípcia, logo, ambos teriam um papel tanto político a ser desempenhado como divino, posto que toda a criação — rei ou pessoa — era compreendida segundo a cosmogonia com raízes divinas, apesar disso, o “povo divino” não era igual quanto ao seu *status* social, lembremo-nos de que a sociedade era hierarquizada, mas a sua “sobrevivência”⁶⁶ só era possível através da “manutenção contratual implícita”⁶⁷, ou seja, “fazer Maat” não era papel exclusivo da realeza e sim de todos os participantes da sociedade egípcia. Além disso, como ordem vigente, deveria ser articulada por todos os habitantes da chamada “Duas Terras”.

Este aspecto dual dos corpos — divino e político — faz parte de uma dimensão que configura uma noção própria da história egípcia, ao levar em consideração os seus símbolos culturais. Esta dualidade é uma das características que torna o Egito Antigo singular quanto a sua história, pois era cercado destas premissas duais, tais como: ordem e caos, luz e escuridão, vida e morte. Ressalta-se que estas dualidades, assim como a teoria de corpo dual, da qual fizemos empréstimo, são complementares e simultâneas e não opostas. Logo, para nós, há uma historiografia egípcia e não uma ausência como considera Schneider, apesar de estruturar uma proposta mais globalizante àquelas desempenhadas por Assmann e Hornung, ainda assim, um tanto reducionista.

Quanto à ação ritual pautada no mito, refere-se a um passado que não se faz imutável. O passado atende a usos diversos, conforme visto em Rüsen, o qual volta-se para a sobrevivência do sujeito em sociedade, conforme estudado em Levi, e dos grupos aos quais pertence, como alegou Halbwachs, readaptando-se às mudanças sociais. A ligação com a teologia definida por Schneider demonstra que há sim uma historiografia egípcia, porém permeada pela prática religiosa-funerária, que concorre com as dinâmicas das tomadas de decisões feitas por toda a sociedade, logo, o Egito produzia uma historiografia própria a sua visão social, porém não possuía historiadores conforme as configurações atuais.

De acordo com Gundlach, o passado para os egípcios relaciona-se com os seus antepassados desde o tempo presente, ao qual o autor chama de pré-história. O presente subdividiu-se em um aspecto amplo e um restrito, já o passado é dividido em etapas: o passado imediato, o passado intermediário e o passado remoto. Iniciaremos com as relações com o passado:

⁶⁶Termo referente a Levi, já brevemente explicitado.

⁶⁷Conceito alusivo à obra de Mauss.

- **Passado imediato:** o rei vigente está conectado ao anterior por laços de consaguinidade (filho), no entanto, a relação com o passado deste rei vigente pode ser distinta daquela desempenhada pelo seu pai, sendo necessária uma “remodelação”, o que o autor chama de passado imediato. A obrigação com o passado imediato está tanto no desempenhar público com as competências da realeza quanto às obrigações privadas de culto, ou seja, com os seus antepassados que estendem-se até os avós.
- **Passado intermediário:** liga-se, também, aos antecessores do rei, no entanto, restringe-se a documentações que relatam as sucessões e duração destes reinados. Portanto, uma ótica histórica sobre a periodização. Esta, por sua vez, visa evidenciar os períodos de unificação, assim, restringe outros períodos aos quais esta prerrogativa não foi possível. Por isso, os reis cunham/grifam o título de “Senhor do Alto e Baixo Egito” sobre si mesmos. Assim, a linha histórica pode ser quebrada e entendida por nós como “a-histórica”, porém revela o interesse político da monarquia egípcia: a manutenção da ordem.
- **Passado remoto:** é a pré-história, compreendida como a “era dos deuses”. Para tanto, estes deuses foram considerados, pelos egípcios, reis cujas dinastias ocupavam um lugar da pré-história.

O presente é explicitamente separado do passado sobre a lógica de expandi-lo. Todavia, relaciona-se com o passado e suas etapas. Pode ser compreendido como:

- **Presente estrito:** refere-se a um momento da esfera real, como a ascensão ao trono ou a juventude de um rei.
- **Presente amplo:** para aqueles ligados ou não à realeza, o presente relaciona-se ao governo do rei vigente, no entanto, para o rei acrescenta-se um pré-determinismo explicado pela posição que ocupa correlacionada com a criação do dimiurgo.

A conexão do presente com as etapas do passado vincula-se da seguinte maneira:

- **Presente com o passado remoto:** para conectar o presente, a pré-história utilizava os antepassados da realeza, sejam eles referentes à cosmogonia egípcia ou os reis anteriores — os quais eram também considerados deuses e não intermediários, segundo a lógica das mentalidades egípcias. Ao se tratar de linhagens antepassadas privadas, aquelas não ligadas ao rei, é levado em consideração apenas o passado intermediário e não a pré-história. No entanto, o autor nos alerta que o passado

intermediário pode, muitas vezes, ser interpretado como pré-histórico nos períodos intermediários.

- **Presente com o passado intermediário:** ocorre com a vinculação do rei vigente com os do passado através da associação por nomeclatura real (Ramsés III a Ramsés II), vinculando o presente com o passado intermediário. Isto expande-se também para o âmbito jurídico com atitudes e tomadas de decisões destes reis passados, como o caso de Senéfru adotado como modelo dinástico pelos reis posteriores. Ressalva-se que poderia haver falsificações quanto a períodos não tão bem vistos para os egípcios, como épocas de fome e peste, revelando o papel de obrigação de cuidado do rei para com a sociedade e entre os reis.
- **Presente com o passado imediato:** pauta-se em uma “modelagem” do passado imediato, isto é, a obrigação de perpetuar o legado anterior, de superá-lo ou usurpá-lo em casos nos quais o caos tornou-se uma realidade e não um horizonte de expectativa. Este passado não requerido era eliminado do tempo através da usurpação, como foi o caso de Amenófis IV até Ay por Horemheb e o período da invasão dos Hicsos, que teria tido fim com a rainha Hatshepsut, assim, a mesma apagou a governança dos cinco últimos reis, que vai de Kamés até Thutmés II. Estes exemplos mostram que, assim, estas dinastias puderam voltar-se a um Egito do passado anterior — pré-histórico — requerido e restaurado, ou seja, a manutenção da ordem. Além disso, esta chamada “modelagem do passado imediato” contribuiu para a expansão da literatura gnômica⁶⁸ com o surgimento dos diversos ensinamentos, os quais objetivava legitimar os programas governamentais atuais através dos seus predecessores, tais como os Ensinamentos de Ptah-hotep e os Ensinamentos do rei Meri-ka-Ra.

Por último, Gundlach retrata o que ele denominou como a “Ruptura com o Passado” pautada em prol de um bem maior, que remitia à “unificação das duas terras”. Para o autor, esta foi a relação com o tempo pelos egípcios mais proeminente; isto porque busca-se uma reatualização do período anterior, passado, o que o tornava sumariamente sem significado. Isto, no entanto, não impediu o existir da monarquia, visto que estava assegurada através da hierarquia divina independente da dimensão temporal, desde que tivesse renovação quando necessário.

O sentindo “amplo do presente” de Gundlach, se levarmos em consideração apenas o

⁶⁸Termo utilizado por Araújo ao classificar os gêneros literários. A literatura gnômica compreende uma gama de valores e comportamentos tidos como modelo pelos egípcios. As particularidades literárias egípcias serão desenvolvidas no capítulo seguinte. Veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. *Op.Cit.*, p.55.

papel do rei, relaciona-se com a teoria adaptada por Schneider, na qual, como supracitada, o rei teria um corpo físico e um espiritual que deve atender ao *corpora* de obrigações da dupla regência corporal. Já a relação do “presente com o passado intermediário” pode-se inferir uma associação com a tese de Mauss, uma vez que a relação presente-passado de Gundlach evidencia “obrigações da realeza”, o que revela camadas do “Potlatch” “maussiano”, cujas relações prestativas esbarram em temáticas como: dar, receber, retribuir, moral e divino. Sobretudo, eram relações obrigatórias e não voluntárias, haja vista penalizações caso não realizadas.

A intitulada “Ruptura com o Passado” também nos leva às considerações de Rüsen as quais, através da criação de uma tipologia da consciência histórica, evidenciam os diferentes usos de um passado. Nesse sentido, a que melhor adapta-se a este aspecto da teoria de Gundlach seria a consciência do tipo crítica e genética.

Depreende-se dos estudos citados que a relação dos egípcios com a história e o passado é mutável. A depender da situação requerida, este passado é transposto ao presente de maneira a evidenciá-lo, recuperá-lo ou esquecer-lo. No mais, a análise que fazemos diante disto é que a ordem maatiana deve ser proeminente independente do situacional egípcio, isto não quer dizer, porém, que esta ordem não atenda também a usos diversos. Esta pauta é o que pretende-se aprofundar em nosso terceiro capítulo a partir do *corpus* de fontes elencados: Profecias de Neférti e O Conto do Camponês Eloquentemente. Compreende-se estas fontes não com uma visão reducionista de alguns de nossos historiadores predecessores, que buscavam um “viés histórico”, um “sentido único” ou como mera “repetição” ao transporem-se para a sociedade egípcia. Entendemos tanto seus aspectos do *heka* como os sociopolíticos não como limitadores, mas sim ensaiam um conjunto de elementos próprios da história do Egito Antigo.

CAPÍTULO III - O EGITO LITERÁRIO

Este capítulo final dedica-se à aplicação metodológica de nossa pesquisa, intitulada de semiótica textual, sobre o nosso *corpus* de fontes, então, denominados pelos egiptólogos por: “textos literários egípcios”. *A priori*, fora necessário clarificar os segmentos acerca de conceitos e teorias relacionados ao âmbito literário.

3.1 Fundamentos acerca da literatura egípcia

O surgimento de uma “literatura” egípcia originou-se nos finais do século XIX, precisamente no momento no qual egiptólogos, assegurados de seu saber da língua egípcia, poderiam aplicá-lo sobre um texto. Por ora, faz-se necessário clarificar o que entendemos por texto: advindo do latim *textus*, cuja raiz etimológica fora associada ao ato de tecer, o texto refere-se à trama de palavras, ou seja, a estrutura de idéias as quais resultam em um corpo textual.

No caso egípcio, o treinamento do *sesh* configurado na profissão do escriba ocorria a duras penas, até que pudesse transmitir por meio do domínio das palavras, ilustrações e cores a mensagem requerida pela ordem vigente, por pessoas ligadas à realeza e nos próprios templos. Além disso, a própria grafia egípcia estava imbuída de aspectos culturais, entre os quais acreditava-se na possibilidade de que algo pela escrita representado poderia “ganhar vida”. Nesse sentido, recursos como a criptografia e a mutilação de signos, considerados negativos socialmente, eram utilizados.

Ainda é conveniente comentar que os antigos egípcios registravam seus textos sobre diferentes veículos, tais como: sarcófagos e objetos que compunham a câmara funerária, como vasos e estatuetas, superfícies de paredes, colunas e templos, tábulas de calcário, madeira e papiros. Logo, as composições textuais egípcias não podem ser desassociadas do âmbito sociocultural, porque isto corrobora o aumento de equívocos interpretativos por parte do pesquisador ao analisá-las. Neste sentido, é preciso entendermos que havia uma produção literária própria do Egito e, por isso, concordamos com a afirmação de Cardoso, que nos instrui ao narrar:

Não se pode esquecer, mesmo assim, tratar-se de um mundo muito diferente do nosso [...] Tudo aquilo que entra na definição do que chamamos de literatura funcionava necessariamente, então, em forma específica, diversa da dos períodos próximos a nós, naquele mundo de difusão limitada da leitura e da escrita, sem imprensa, sem direitos autorais, [...] comum hábito difundido de leitura coletiva em voz alta e com a presença persistente da cultura oral numa proporção

muito maior do que a que se nota em nosso próprio tempo. Estes eram fatores comuns a toda a Antiguidade clássica. [...] em sua longa história, podem-se notar variações importantes nos fenômenos literários e em seu sentido social (Cardoso, 2020, pp.99-120).

Pelo exposto, a definição de texto supracitada nos é insuficiente porque não considera a intencionalidade para a qual o texto fora criado, retirando-o do contexto sociocultural. Por isto, preferimos a definição de Bernádez na qual o:

« Texto » é a unidade linguística comunicativa fundamental, produto da atividade verbal humana, que possui sempre um caráter social; está caracterizado pelo seu fechamento semântico e comunicativo, assim como por sua coerência profunda e superficial, devido a intenção (comunicativa) de quem fala de criar um texto íntegro, e a sua estruturação mediante o conjunto de regras: próprias do nível textual e do sistema da língua (Bernádez, 1982, p.85).

Assim, entendemos que o texto, para além de um conjunto de palavras escritas ou faladas que desempenham uma função comunicativa, associa-se à intencionalidade, quer seja do emissor, situação ou contexto nos quais o texto está inserido, quiçá, a Exegese e normas próprias da linguagem. Tais constructos formam um texto o qual, ao ser formulado, indubitavelmente, carrega uma função social, já que todo texto possui uma finalidade, como decoro, entretenimento, informação entre outros.

Clarificado o que entendemos por texto, voltemo-nos as discussões acerca de uma implementação literária egípcia por parte dos egiptólogos. Segundo Loprieno, os textos egípcios foram, inicialmente, tratados por egiptólogos a partir de dois vieses: o primeiro tratava-se da euhemerística, cujo objetivo era conectar uma criação literária a um evento histórico. Paradoxalmente, a maneira adutiva não levava em consideração as especificidades de um texto quanto a sua tipologia, apenas tentava enquadrá-lo a um máximo conjunto de gêneros textuais. Voltaremos à discussão sobre gêneros mais adiante.

Durante a década de setenta, com a publicação de um artigo do egiptólogo Jan Assmann, o qual revisava a obra *Handbuch der Orientalistik* (Manual de Estudos Orientais), que dissertava sobre a literatura, novas perspectivas e questões sobre os textos egípcios, foram indagadas, principalmente, aquelas as quais pautavam-se em como e de que maneira um texto poderia ser classificado como literário dentro da cultura e história egípcia de modo a evidenciar ou atenuar a ótica antiga de existir uma obra apenas para fins educativos da elite ou de uma propaganda régia. Atualmente, os esforços empregam-se na tentativa da compreensão da obra quanto a sua estrutura, forma e conexões contextuais e textuais.

Os formalistas russos definiram a literatura sobre a perspectiva de artifícios que

poderiam ser: sons, imagens, ritmo, sintaxe, métrica, dentre outros aspectos formais os quais expressavam, para essa corrente, uma linguagem específica da literatura em detrimento daquela usada habitualmente. Contudo, tanto os aspectos formais quanto os contextuais são de suma importância ao se ter um texto como objeto de pesquisa, isto porque barreiras linguísticas se interpõem no decorrer do tempo, como mudanças ocorridas no idioma e o próprio contexto social, que não permanece inalterado. Como afirma Cardoso:

[...] não há como definir a literatura em si: o que pode existir é a conotação social de certos discursos literários. A literatura é e só pode ser uma noção historicamente definida. Do que se trata, em cada sociedade ou época que se estude, é de constituir para fins da pesquisa o corpus de textos literários, discutindo em cada caso os critérios de inclusão e exclusão (Cardoso, 1997, p.24) .

Cardoso foi um dos primeiros autores a ampliar a abordagem formalista, ao combinar o estudo de Todorov, que tinha por primazia considerar elementos formais de uma obra, como: aspecto verbal, sintático e semântico ao método sociológico genético de Goldmann, o qual coloca o sujeito social como produtor de um dado comportamento frente a uma situação de desequilíbrio vivida. A combinação de aspectos formais e teorias contextuais exposta por Cardoso na obra “Narrativa, sentido, história” configura uma semiótica textual única ao analisar o texto tanto em seus aspectos formais como também o contexto no qual está inserido, motivo pelo qual foi adotada como método na presente pesquisa— será mais bem detalhada posteriormente.

Há um consenso entre os egiptólogos: não pode-se tratar a literatura egípcia exclusivamente sobre o prisma da nossa literatura ocidental moderna. Logo, faz-se necessário um método escolhido pelo pesquisador que encontra-se na contemporaneidade capaz de viabilizar seu objeto de pesquisa. Neste sentido, resta-nos a aplicabilidade cuidadosa recorrida de técnicas do nosso século, a fim de minimizar falácias e buscar por uma verossimilhança.

Assim, Loprieno propõem assertivamente como solução para a antiga discussão de um texto egípcio ser histórico ou literário recursos buscados na hermenêutica. Para a identificação de um texto egípcio literário seria necessário obedecer três critérios: 1) a ficcionalidade, 2) a intertextualidade e 3) a recepção. Discorreremos sobre estes critérios a seguir:

- 1) **Ficcionalidade:** acordo mútuo implícito entre autor e leitor os quais concordam que o mundo relatado no texto não precisa corresponder a realidade, logo, não há penalizações. Este acordo pode ser encontrado no texto através de critérios formais e estilísticos, como a metalinguagem, na qual ocorre uma omissão ou identificação do nome do herói no texto e o que

o autor denominou por “multiplicidade de camadas interpretativas”, que refere-se a leituras tanto conotativas como denotativas no texto, além disso, abordar mais de um contexto, tais como: religioso, histórico, sociopolítico, entre outros.

2) **Intertextualidade:** baseia-se na capacidade de um texto ter conexões com outros textos a partir de uma metalinguagem específica. Como textos relacionados à teologia, ciência, direito expressam um maior grau de intertextualidade. Outro indício de intertextualidade em um texto refere-se a distintos tipos de discursos circunscritos em um dado contexto textual. Haja vista a obra “O Conto do Camponês Eloquente”, uma de nossas fontes, é possível identificar discursos críticos, econômicos, dentre outros. Um aspecto que também sinaliza a intertextualidade é o recurso a pseudopigrafia, ou seja, atribuir a composição literária a um autor ou personagem renomado do passado, como ocorreria em nossa segunda fonte “Profecias de Neféti”.

3) **Recepção:** refere-se à comprovação do público-alvo para o qual o texto foi escrito.

No caso egípcio, este último critério— recepção— é de difícil identificação pelo fato das obras estarem, por vezes, fragmentadas e deterioradas, também estima-se que o conhecimento da escrita e leitura era de 3 a 5% da população egípcia ou poderia atingir um contingente ainda maior de pessoas. Ademais, não há como presumir o grau de pessoas galgadas pela leitura em voz alta, transmissão de histórias por especialistas, como os griôs, ou a recepção quanto às performances narrativas. Com isto, queremos dizer a representação de narrativas, como em modo teatral ou em ritos. Desta forma, a recepção poderia ocorrer em diversos lugares com distintos públicos, não sendo os textos circulados apenas na elite. Ainda, há a probabilidade de uma tradição oral a qual não sabe-se ao certo o quanto influenciou na “literatura egípcia”.

Culturalmente, a religiosidade permeava todos os níveis da vida egípcia o que implica não só na escrita — como veremos mais para frente— mas também nos próprios textos. Ainda, a maioria dos textos encontram-se inacessíveis ao público como nas altas paredes dos templos ou em estelas localizadas em fronteiras de difícil acesso.

No critério que abrange a ficcionalidade, um problema possível é que as figuras de linguagem também são encontrados em textos funerários. Apesar disso, as contribuições de

Loprieno para interpor um método válido de identificação de um texto literário egípcio ilumina o que antes apresentava-se somente como interrogativa para os pesquisadores, ao propor critérios para uma possível solução literária, mesmo que apresente problemáticas. Embora os problemas a respeito de uma literatura não se esgotem aqui, devemos levar em consideração que a prática religiosa estava intrinsecamente ligada a todos os setores da vida egípcia e, portanto, os textos são uma das formas de representar esta cultura. Desta maneira, os textos são:

A demonstração dessas representações, em última instância, liga-se a manutenção da ordem cósmica, apanágio exclusivo do faraó, a quem competia regenerar o mundo, repetir o que o deus criador fizera no começo do tempo, atualizar incessantemente a criação e aumentá-la sempre e sempre, incorporando em si o passado, realizando novos feitos e gerando exposições idealizadas do que o mundo deve ser. Texto e imagem, nessa medida, não se destinavam a ser lido ou vista, mas simplesmente a existirem em seu caráter performático e autosuficiente (Araújo, 2000, pp. 42-43).

Durante o Reino Médio — parte integrante de nosso recorte cronológico —, a gênese da literatura esteve associado ao surgimento de uma “classe média”, teoria exposta por Janet Richards na qual os textos e artes produzidos voltavam-se para uma “vida sem percalços” e, frequentemente, o papel literário estava ligado à ideia de uma mera “propaganda” sobre a ótica do pesquisador moderno ao interpretar as obras sobre uma perspectiva de “códice faraônico” do rei para a sociedade. Não negamos que poderia haver o aspecto de uma “propaganda real”, porém os textos não se limitam a este fim, uma vez que apenas estão inseridos dentro da lógica cultural egípcia e abordam diversas temáticas. Ainda, essa visão reducionista “propagandística” volta-se para a questão da recepção, na qual não pode-se determinar, com certeza, o público da literatura, além de cercear a complexidade dos textos e a prática cultural egípcia.

A percepção propagandística compartilhada por alguns estudiosos, deve-se porque muitos dos textos do Reino Médio tematizam uma experiência individual, embora não possamos argumentar uma individualidade, visto o fenômeno da pseudopigrafia e da recepção abordados anteriormente.

Na maioria dos textos, esta “individualidade” esteve representada por dois conceitos: o *baque* referia-se a noção egípcia de personalidade e o *Iba* concepção de coração. Ressalta-se que esses conceitos podem aparecer de maneira explícita ou implícita em um texto, como também em diversos gêneros. Parkinson é assertivo na sua afirmativa ao relatar que a experiência interpretativa da leitura é individual mesmo se dirigida para um público amplo. No entanto, esta interpretação é presumida pela obra literária tanto na sua estrutura como no

caso dos ensinamentos nos quais as instruções e reações são claras como também nas variantes soluções para um problema. Logo, é requerido pela ordem vigente que: “[...] a resposta da audiência à literatura é encontrá-la “perfeita (nfr) para o coração”, a frase abrange tanto reações éticas quanto apazíveis.” (Loprieno, 1996, p.145).

O apelo literário ao coração exemplifica como pode-se apresentar um indivíduo ou uma situação individual em um texto, sem tratá-lo como uma individualidade. Esta estratégia é feita através de um tema e/ou princípios considerados universais para aquela sociedade. Logo, quando o emissor refere-se ao seu próprio coração (*Ib*) no contexto literário, pretende-se que alcance o coração de todos os indivíduos da sociedade egípcia, uma vez que partilhariam das mesmas convenções sociais. Neste sentido, pode-se inferir que os princípios universais pautavam-se na deusa Maat e seus epítetos pelos seguintes motivos: primeiro que o papel do faraó é a de manutenção da ordem cósmica sobrepujada na sociedade e essa ordem é mantida pela deusa na cosmogonia e na Terra Vermelha através do faraó, ao cumprir com os princípios maatianos que, além da ordem, soma-se a verdade e justiça, os quais são executados segundo a lógica egípcia pelo coração (*Ib*). Em um segundo momento, pode-se encontrar, em um texto, expressões e exemplos de atitudes que são favoráveis ou não ao coração (*Ib*) porque é considerado para os egípcios a sua forma de consciência e não o cérebro, como é atribuído atualmente.

O importante desta lógica é que o coração (*Ib*) também está ligado a Maat, pois, é através do *Ib*, que as ações tomadas por um indivíduo em vida são pesadas em uma balança contraposta com uma pena, símbolo da deusa no julgamento *post-mortem* para o alcance da eternidade. Por último, cenários textuais que não estão de acordo com a deusa e as noções que exprime, como a de harmonia e equilíbrio, estão associados ao caos, isto é: tudo aquilo que é contrário a representatividade de Maat. Portanto, a única solução possível seria a retomada de uma “consciência (*Ib*) social” nutrida pelos princípios atribuídos a deusa pelos egípcios.

Desta forma, evidenciamos que o coração *Ib* é um dos conceitos mais importantes das obras do Reino Médio, pois representa o âmago do ser tanto para funcionamento corpóreo quanto responsável pelas tomadas de decisões ao ser atribuído pelos egípcios como “consciência”. *Apriori*, é necessário esclarecer o que entendemos por conceito: o conceito mais do que permitir a comunicação por meio de palavras, símbolos ou fórmulas se insere como parte de uma realidade imaginária ou percebida. Portanto, podemos compreender aquilo que nos cerca. Logo, a principal função de um conceito reside em organizar a vida ou uma dada realidade por meio do aprofundamento ou problematização, ultrapassando, assim, o senso comum e a mera descrição conceitual, realizado através de generalizações e

comparações, ou seja, a criação de conexões entre objetos e/ou fenômenos ao evidenciar semelhanças e diferenças. Neste sentido, para distinguir uma palavra comum de um conceito, é necessário que este tenha:

- **Potencial generalizador:** as possibilidades que um conceito pode atingir de assimilação, reconfiguração e reflexão.
- **Polissemia:** a mudança de sentido do conceito ao longo do tempo, que irá promover uma discussão teórica em vários campos do saber. Isto é: há uma historicidade do conceito ligada não só a mudanças e atualizações quanto a seu significado, como também a sua longevidade.
- **Comparação:** capacidade de comparar pessoas, processos e eventos, mas também distingui-los dos demais.

Além disso, o conceito pode ser operacionalizado pela sua extensão e compreensão. A compreensão refere-se a elementos os quais, gradualmente, agrega-se a um conceito até defini-lo e delimitá-lo. Logo, qualquer mudança na compreensão irá, automaticamente, mexer na extensão de um conceito, já que a extensão relaciona-se aos “tamanhos” que um conceito possa vir a atingir, ou seja, é um “alargamento” do conceito contendo seus efeitos, manifestações e atribuições, conferindo o seu grau de abrangência. Neste nexos, a extensão e compreensão estão interligadas de modo que quanto maior uma dessas acepções menor será a outra.

Esclarecida a noção de conceito, voltemos ao *Ib*, traduzido, literalmente, como coração. No entanto, segundo Canhão, o conceito *Ib* era considerado pelos egípcios centro das emoções, da memória e a fonte dos desejos humanos, assim, podemos perceber o potencial generalizador do coração. Ainda, Souza nos apresenta a polissemia e historicidade do conceito: durante o Reino Antigo, havia a noção de um “coração cósmico”, o qual estava relacionado à cosmogonia egípcia desde a teologia menfita, na qual a criação do cosmos origina-se pelo deus Ptah, que, a partir de seu coração, cria os seres e é para o coração que os outros órgãos do sentindo se reportam, como uma espécie de “coração-intelecto”, liga-se também a outros deuses, como Hórus e Rá, no qual o coração é assimilado pelo sol, como aquele que “irradia vida”.

No Reino Médio, temos o “coração ouvinte” para o qual a manutenção da ordem social deixa de ser, unicamente, papel do faraó e alastra-se para todos os viventes do Egito

através da manifestação da deusa Maat, experienciada a cada coração individualmente e posto a prova — mais tarde — no julgamento pós-morte, realizado na Sala das Duas Verdades. Assim, o coração funciona como uma espécie de guia ao qual é atribuído as noções de virtude, caráter, sabedoria, vontade e competência, como aquele que “ouve” Maat e seus princípios. Paradoxalmente, no Reino Novo, houve um “coração amante” que deixa de se portar somente a Maat e funciona como expressão da intimidade e do amor de um indivíduo para com o seu deus pessoal — comparação. Durante este período, a comparação do coração levou à distinção de sua escrita na literatura em dois termos: o coração-*haiti*, literalmente “*o que está ao comando*”, utilizado para referir-se ao coração como músculo e o coração-*ibo*, o qual designava todos os aspectos supracitados, como também todas as vísceras corpóreas humana.

Apesar disso, a psicostasia, ou seja, a pesagem do coração destaca-se com os exemplares do “Livro de Sair ao Dia” e, assim, testa a integridade do coração para a sobrevivência do indivíduo no Além (alcance da Eternidade), então, atualiza o “coração ouvinte” do Reino Médio. Agora, mais do que “ouvir” o coração “testemunha” — polissemia — as ações praticadas pelos egípcios em vida repercutiram também na literatura, em encantamentos para que o veredicto no julgamento póstumo fosse favorável às práticas maatianas. Logo, percebemos que o coração sofre atualizações na sua extensão e compreensão, conforme a historicidade em que se encontra, comprovando que é um conceito e não uma palavra comum.

Para fins de comprovação do apelo ao coração — perspectiva mencionada acima segundo Parkinson — e sua ligação com a deusa Maat e seus princípios como requeridos socialmente, a leitura de Lamentações de Kha-kheper-ra-seneb faz-se fulcral, uma vez que o personagem dialoga diretamente com o seu coração (*Ib*) sobre o caos que assola o seu país:

[...] que eu possa falar e meu coração responder-me,[...]
e que eu possa tirar o fardo de minhas costas,[...]
e (poder) suspirar um “ah” de alívio!
[...] O país está fendido, destruído,[...]
A ordem é expulsa. [...]
O país está em confusão, [...]
Clamo contra isso,
minhas pernas vergam-se,
entristeço-me em meu coração,
é penoso calar-se sobre isso. (Araújo, 2000, p.204, grifos nossos).

Na estrofe acima, pode-se destacar que, quando a ordem (Maat) não é mantida, o país entra em colapso. Esta ordem é papel do faraó, porém o não cumprimento dos princípios maatianos implica na extensão do caos a todos os viventes do Egito. O autor deixa claro, na

quarta linha, que este cenário não é o correto ao portar-se como contrário na seguinte expressão: “**Clamo contra isso**” e, por essa razão, o seu coração-consciência encontra-se triste, pois não tomar nenhuma atitude ao “**calar-se sobre isso**” torna-se penoso, ou seja, há penalização para o indivíduo que se mantiver inerte frente ao caos. A palavra “**penoso**” pode-se referir tanto ao estado de sofrimento do personagem quanto a uma metáfora, visto que o coração penoso torna-se pesado não sendo possível o alcance da eternidade para o indivíduo. Além disso, pode estar associado a uma ironia, visto que “**penoso**” poderia referir-se ao coração estar pesado, sendo que a pena é um símbolo da deusa Maat, o qual implica ser leve.

Outro coração poderia submeter-se,
 Mas um coração atormentado
 é um companheiro para o seu senhor.
Que eu tenha um coração que saiba enfrentar o revés, [...]
 Ele disse a seu coração:
 Vem, meu coração que eu te fale,
 responde às minhas palavras
 Explica-me o que sucede na terra,[...] **desordem** [...]
 hoje introduziu-se a **desordem** [...]
 os corações estão **gananciosos**
 quem dava ordens (agora) recebe ordens
 e os corações se **resignam**. [...]
 e os corações não o rejeitam[...]
 longo e pesado é meu sofrimento
O coração não aceita Maat,
 Todos mentem com **desonestidade**,
 Abandonou-se a fala honesta(Araújo, 2000. pp.205-206, grifos nossos).

No trecho acima, pode-se destacar, novamente, que o personagem do texto não concorda com as seguintes atitudes: desordem, ganância, desonestidade, resignação e mentira. Isto porque são atitudes contrárias a Maat, que acarreta a seguinte punição, reforçando a supracitada: sofrimento com tempo indeterminado, evidenciado na passagem: “**longo e pesado é meu sofrimento**”.

Aliás, encontramos a marca de plural em algumas palavras, tais como: corações, gananciosos, todos, mentem, rejeitam, dentre outras as quais clarifica que, embora o personagem esteja intimamente dialogando com o seu coração (*Ib*), de maneira individual, as atitudes exemplificadas no texto que entendemos contrárias a Maat (ganância, desonestidade, mentira, entre outros) assolam toda a população. Neste sentido, Parkinson afirma que não podemos trabalhar uma “individualidade”, embora o personagem seja *per sium* indivíduo, pois relata um contexto social que engloba todas as pessoas. Portanto, os textos exprimem uma “universalidade de princípios” a serem seguidos ao suscitar o público um “autoexame de consciência” nas palavras de Parkinson.

O personagem ainda exige uma atitude frente ao caos social que instaurou-se, ou seja,

exige uma solução ao recobrar a sua consciência (*Ib*) expressas nas passagens a seguir: **“Vem, meu coração que eu te fale, responde às minhas palavras!”**, **“Que eu tenha um coração que saiba enfrentar o revés”** e **“que eu possa falar e meu coração responder-me”**. Nesta perspectiva, pode-se destacar o que Parkinson chama atenção para uma “interpretação pressuposta da audiência”, já que, nas lamentações do personagem, de maneira implícita e explícita, encontra-se atitudes que são favoráveis (acordadas com Maat) e desfavoráveis (contrárias a Maat) ao leitor como: **“O coração não aceita Maat”**, **“Mas um coração atormentado é um companheiro para o seu senhor.”**, **“e que eu possa tirar o fardo de minhas costas”** e **“e (poder) suspirar um “ah” de alívio!”**.

Estamos cientes de que um único exemplar textual não comprova por si só os aspectos levantados por Parkinson sobre a individualidade e o *Ib* como um dos conceitos importantes nas obras do Reino Médio e destacamos que não cabe, na presente pesquisa, a apresentação inesgotável de textos que abordam esta concepção. Por isso, sugerimos a leitura de outras obras para atestar a teoria de Parkinson, como: *Aventuras de um náufrago*, *Memórias de Sanehet*, *Admoestações de Ipu-ur*, *Reflexões de um desesperado* e *Ensinamentos de Ptah-hotep*.

Destacamos algumas das infinitas expressões destes textos, que referem-se não só ao coração como também a princípios maatianos. Menções diretas ao coração (*Ib*) em:

- **Aventuras de um náufrago:** “Fui jogado numa ilha por uma onda do mar,(onde) passei três dias sozinho, com meu coração por companheiro;[...]” e “Se fores forte e controlares teu coração, abraçarás teus filhos,beijarás tua mulher, verás tua casa e isso é melhor que qualquer coisa.”
- **Memórias de Sanehet:** “Meu coração perturbou-se[...]”, “todos os corações consumiam-se por mim, e mulheres e homens falavam alto (excitados): “Existe outro forte que possa pelejar ele?”; “Hoje seu coração está apaziguado” ; “que seu coração se condoa daquele a quem forçou viver no estrangeiro!”; “Meu coração está cansado, a morte aproxima-se. Que eu possa ser levado para a morada eterna”; “Perambulaste de um país a outro a conselho de teu próprio coração” e “essa decisão foi tomada (apenas) por teu coração, mas nada havia contra ti em meu coração”
- **Admoestações de Ipu-ur:** “Lembra-te de seguirem preceitos e as datas (religiosas), afastando quem entra impuro para o serviço sacerdotal, pois isso

constitui transgressão, é aflitivo ao coração”, “[...] há fogo no coração deles” e “ofertaste o que agrada a seus corações”.

- **Reflexões de um desesperado:** “O além é um lugar atrativo para o coração, o porto do coração” , “A quem posso falar hoje? Os corações são cobiçosos, todos roubam as coisas do vizinho”; “Os corações são cobiçosos, não se pode confiar no coração de nenhum homem”; “Ninguém tem o coração pacato, não mais existe aquele com que se passeava.”; “Não lhe respondas para aliviar teu coração, não laves teu coração contra teu oponente.” e “ [...] cada um aja segundo seu coração”.
- **Ensinamentos de Ptah-hotep:** “segue teu coração enquanto viveres”, “não encurte o tempo em que segue o coração [...]”; “Ao chegar a propriedade segue teu coração[...]”; “aquele cujo coração se desvia ao escutar o seu ventre suscita antipatia sobre si em vez de amor, seu coração será árido e seu corpo seco. O de coração aberto é (sempre) bem-vindo, mas o que (só) escuta o seu ventre fica a mercê do inimigo.”; “Um homem angustiado precisa lavar seu coração”; “aquele que obedece seu coração será bem suprido.” ; “ Que ele não passe a noite a fazer o que é ilícito, (pois assim só) se apaziguará após ferir seu oração.”, “[...] testa teu coração em uma conversa”; “É o coração que faz seu dono ouvir ou não ouvir, pois a vida, a prosperidade e a saúde de um homem são o seu coração” e “[...] ele fará o certo, pois seu coração é reto.”

Expressões que representam importância de Maat e seus princípios em:

- **Memórias de Sanehet:** “[...] o justo de voz”⁶⁹ e “Que a coroa do Alto Egito vá para o norte, que a coroa do Baixo Egito vá para o sul, e juntas permaneçam unidas por ordem de Tua Majestade.”
- **Admoestações de Ipu-ur:** “Hu, Sai e Maat estão contigo, (mas) foi o caos que tu espalhaste através da terra juntamente com o barulho do tumulto.”
- **Ensinamentos de Ptah-hotep:** “que o discernimento entre nele, assim como o equilíbrio”, “boa é a justiça e duradouro seu efeito, inalterada desde o tempo de Osíris”; “Mas a justiça termina por prevalecer”; “limita-te á verdade, não a excedas, mas uma lavagem de coração não pode ser repetida.” e “Se o bom

⁶⁹O epíteto “justo de voz” era, geralmente, dado a pessoas mortas e pode obter diversos significados, conforme o contexto, no qual se insere, tais como: justificado e bem aventurado. No entanto, a tradução mais próxima seria “aquele cuja palavra é justa”. Veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. *Op. Cit.*, p.401.

exemplo for dado por aquele que dirige,este será conhecido pela eternidade-*neheh*⁷⁰ e sua sapiência perdurará pela eternidade-*djet*”.

Ressalta-se que, em muito destes textos, encontra-se outros conceitos que se repetem, tais como: *Ba*, *ka*, *akh* e *imakhu*.⁷¹ No entanto, o coração (*Ib*) aparece em número maior de vezes e aqueles conceitos podem estar articulados como o coração. Neste sentido, ousamos inferir que o conceito de coração (*Ib*) tem maior grau de importância se comparado aos supracitados. Como destaca Sousa:

O coração continua a desempenhar um papel de destaque na antropologia egípcia. Ele é o centro para onde convergem todas as componentes do homem: o corpo, o *ka*, o *ba*, o próprio *akh*, dependem dessa posição que o coração deve ocupar, sem a qual a ordem do « composto » humano não seria possível. [...] O nome, por outro lado, identifica-se cada vez mais com a identidade do indivíduo. Conhecer o verdadeiro nome de alguém equivale a conhecer o seu coração, segredo da vida. [...] as relações entre o coração e o *Ba* ganham contornos mais concretos. No « Livro dos Mortos » constata-se que a posse do coração garante a desejada liberdade de movimento ao *ba*. Noutras ocasiões, é o *ba* que garante a posse do coração, ao passo que, em certas passagens, o *ba* chega a possuir um coração próprio.[...] Na pesagem do coração, o *ba* mantém-se prudentemente por perto, vigiando atentamente o resultado, e não é para menos porque é desse exame que o defunto poderá ou não sobreviver no estado de *ba*. Quanto ao *akh*, é no império Novo que vemos finalmente estabelecer-se uma ligação embrionária com o coração. [...] apenas nos aspectos em que este mais assume um papel relacionado com o poder e a força da vida.[...] o epíteto *au Ib* « alegre de coração », atribuído ao *akh* é alusivo à força da vida e à capacidade do *akh* para regenerar e ressuscitar o defunto (Sousa, 2004, pp.540-541).

Ademais, destacamos o conceito *Ib* como mais importante, não só pelo quantitativo de representações nos textos do Reino Médio, também, é possível encontrá-lo em diversos gêneros literários de outras épocas, como o encantamento 30, que é subdividido em 30A e 30B, nos quais há fórmulas que o falecido deveria pronunciar para que o seu coração não contrariasse na Sala das Duas Maat ao ser colocado na balança. Como pode ser comprovado no

trecho

abaixo:

Oh meu coração que eu obtive de minha mãe! [...] Oh meu coração de diferentes idades! Não se levante como testemunha contra mim, não seja hostil para mim na presença da Guardiã da Balança, pois você é meu *Ka* que estava em meu corpo, o protetor o qual fez meus membros saudáveis. Vá para um lugar feliz no qual

⁷⁰O trato, quanto aos termos eternidade-*neheh* e eternidade-*djet*,fora realizado no capítulo anterior da presente dissertação. No entanto, reforçamos, sucintamente, que essa dualidade temporal encontram-se vinculadas, a eternidade-*neheh* poderia sugerir o tempo dos egípcios viventes,para tanto, dinâmico e eternidade-*djet* referia-se ao tempo dos deuses, logo, estático.

⁷¹O *ba* e o *ka* eram uma das partes do ser egípcio, o primeiro representava o princípio de movimento e o segundo,o princípio de sustento como uma força vital. Já o *akh* é a junção do *ba* com *ka*, caso o falecido fosse justificado, atingia este ápice de transcendência. Por fim, *imakhu* era uma posição alcançada por alguém considerado honrado pelo faraó ou por uma divindade.

correremos; não faça meu nome feder diante da comitiva que faz os homens. Não conte mentiras sobre mim na presença do deus; é realmente bom que você possa me ouvir! [...] Então diz o morto: Eu estou aqui na sua presença, oh Senhor do Vento. Não há no meu corpo nada de errado, eu não contei mentiras intencionalmente, não houve falhas. Conceda que eu possa ser como aqueles favoritos que estão em seu mundo, [...]. O morto, é glorificado diante de Osíris (Faulkner, 2010, p.27).

Quanto a Maat, o seu nome era pouco citado, já que era algo inerente e claro para os egípcios. Assim, é possível encontrar nos textos mais os princípios que eram atribuídos à deusa pelos egípcios do que o seu próprio nome. Isto não reduz sua importância porque, como vimos, a lógica cultural egípcia estava voltada para que Maat se concretizasse tanto na Terra Vermelha como no destino póstumo dos egípcios. Parkinson nos conta que:

Textos que aparentemente lidam com preocupações de uma classe inferior na verdade incorporam as preocupações intelectuais da elite; o Camponês Eloquent, por exemplo, não se concentra nas preocupações de um homem dos oásis, mas é um elaborado "tratado sobre Maat". [...] Maat é solidariedade social, à qual os indivíduos são integrais [...] (Loprieno, 1996, pp.142-147).

Neste sentido, as representações contrárias a Maat tinham grande circulação nos textos literários, resumidas como *isefet*, o caos. Há diversas descrições sobre o caos nas composições da literatura egípcia, na qual o cenário textual estava ligado à fome, miséria, destruição, entre outros. Para Parkinson, o caos complementa a definição de Maat, uma vez que era requerido pela ordem vigente que o caos social fosse temido pelos seus habitantes, pois poderia assolar a ordem (Maat) do país estabelecida pelo faraó. Por isso, muitas vezes, o caos representava os povos estrangeiros e era fortemente disseminado na literatura como um “lembrete anti-Maat”, ou seja, daquilo que não deveria existir porque ameaçavam a lógica maatiana com as tentativas de invadir as terras egípcias, por isso, deveriam ser exterminados. Maat era sinônimo do pleno funcionamento e preservação do universo cósmico e do mundo egípcio ao ser assegurada como o ideal de governo. Logo, Maat e seus princípios, assim como o caos, eram constantemente reforçados pela “memória-coletiva-cultural”, neste caso, amparados pela produção literária egípcia.

Segundo o dicionário Michaelis, classifica-se por gênero literário as maneiras pelas quais diferentes conteúdos literários apresentam-se através de expressões e palavras que o conferem características de um estilo próprio. Tais palavras e expressões configuram um recurso estilístico, geralmente, expresso por figuras de linguagem, as quais desempenham o papel de potencializar uma frase ou trecho. Segundo Araújo, há diversas figuras de linguagem nos textos egípcios, totalizando vinte e quatro, são elas: aliteração, anáfora, epífora, simploce,

anadiplose, polipoto, paranomásia, jogo de palavras, elipse, gradação, metáfora, comparação, metonímia, sinédoque, prosopopéia ou personificação, hipérbole, antonomásia, ênfase, eufemismo, adinato, litote, ambiguidade ou anfibolia, paradoxo e ironia.⁷²

Quanto aos gêneros egípcios, estes não correspondem aos da atualidade, como o narrativo, dramático e lírico, porque a cultura egípcia antiga também não equivale a da atual conjuntura. Enquadrar os textos apenas como um diálogo ou discurso restringe não só a sua compreensão como a dos próprios componentes que o integram. No entanto, o gênero ainda estabelece-se como um conceito importante para o estudo dos textos literários egípcios, visto que a incongruência com os gêneros atuais não exime a existência de gêneros na antiguidade. Ainda, através do gênero, o autor intervém diretamente na composição textual tanto de forma como de conteúdo, mas também dialoga com as expectativas de sua plateia.

Assim sendo, reconhecemos que um gênero contém características que o distingue dos demais. Isso não quer dizer que estas características são imutáveis, pois há a historicidade do gênero que atribui mudanças em sua extensão e comparação⁷³. Logo, o gênero pode ser aceito, rejeitado ou atualizado.

Segundo Parkinson, as obras do Reino Médio apresentam uma símile de forma e conteúdo ao reforçar expressões e causas aparentemente já estabelecidas, simbolizando uma tradição de decoro, o qual atribuímos à Maat pelos motivos expressos anteriormente, já que o homem do Nilo deveria “ouvir”, “falar” e “agir” conforme os princípios maatianos de ordem, verdade e justiça.

À vista disso, Parkinson sugere que os gêneros egípcios são cânones, já que estes representam um conjunto de obras que expressam uma norma geral a ser seguida pelos egípcios amparada culturalmente e expressa, neste caso, por meio de textos.

A tentativa de estabelecer um gênero poderia ser feita através de indícios encontrados na obra, como o verbo *medet*, cuja significância traduz-se como “discurso” ou “palavras”, o qual poderia indicar uma narrativa ficcional, no entanto, era utilizado por uma série de textos. Por meio de títulos, também, apresenta-se como uma maneira ineficaz de tentar estabelecer um gênero, isto porque é uma concepção moderna. Então, os egípcios não utilizavam com frequência. A exceção seria apenas para os *sebayt*, isto é, os “ensinamentos” e ao conjunto de reflexões críticas que se utiliza dos verbos *mehi*, o qual exprime noções como “pensar, refletir, preocupar e considerar” e *meka*, “meditar, contemplar e pensar sobre”. Outra sugestão seria

⁷²Para a descrição de cada figura de linguagem, veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. *Op. Cit.*, pp.48-52.

⁷³Termos explicados anteriormente. Compreensão refere-se à definição de um conceito e extensão a seu grau de abrangência.

por meio do autor, no entanto, esbarra-se na questão da pseudografia — abordada anteriormente —, a qual os textos, muita vezes, não fazia menção ao escriba e sim a um copista. Uma das únicas pistas que se tem sobre autores pode ser encontrada no Papiro Chester Beatty IV, datado da 19ª dinastia, o qual lembra saudosamente dos escritores por sua excelência, conforme o trecho a seguir:

Há alguém aqui como Hor-dedef? Há outro Omo Iy-em-hotep? Nenhum de nós é como Neférti ou Kheti, o primeiro entre eles. Levo-te a conhecer o nome de Ptah-em-djed-huty e o de Ka-kheper-Ra-seneb. Há outro como Ptah-hotep ou como Ka-iris?...Eles se foram, os nomes foram esquecidos, mas seus livros fazem com que sejam lembrados (Araújo, 2000, p.46).

Alguns dos autores supramencionados no excerto tem seus nomes reforçados em um túmulo na região de Saqqarah, também da 19ª dinastia. A novidade reside no fato de que a inscrição acrescenta Ipu-ur como autor. Outra alternativa seria identificar nomes ligados a títulos para identificar o gênero, tais como: Néfertí referido em profecias como “grande sacerdote-leitor de Bastet,[...] um escriba de dedos hábeis[..]”, Ptah-hotep mencionado como “governador da capital e vizir” em ensinamentos, Ipu-Ur mencionado em Admoestações considerado “supervisor dos cantores” inscrito em um túmulo localizado em Saqqarah. No entanto, esta opção também apresenta falhas, porque não é possível confirmar, com certeza, se tais nomes eram reais ou fictícios. Para Araújo, Khéti, Ka-kheper-Ra-seneb e Amen-em-ope podem ser considerados como autores reais, pois, em suas supostas obras e monumentos, encontram-se informações mais detalhadas, como o local de nascimento e filiação.

Uma saída para os gêneros literários foi implementada por Araújo, ao criar uma nova tipologia de gêneros para o Egito Antigo. Segundo o autor, os gêneros são definidos e nomeados por:

- **Literatura fantástica:** refere-se à quebra da realidade, portanto, encena-se ao fantástico como a manifestação de poderes, espectros, aptidão extraordinária de uma pessoa, animais com características humanas, como a fala e a mudança do funcionamento do mundo natural.
- **Literatura aventureira:** histórias nas quais o personagem não encontra-se no Egito por distintos motivos, como: missionário, razões militares e exílio. Apesar disso, a característica comum desse tipo de literatura é a superação das dificuldades e o retorno, com júbilo, do personagem para a sua terra natal, o Egito.

- **Literatura dramática:** este tipo de literatura é de difícil identificação porque a maioria dos escritos foram adaptados e retirados de seu contexto original, principalmente, sobre o rótulo de textos mágicos e funerários. Desta forma, dispõem-se apenas de sínteses. Outro aspecto é que a maioria dos textos dramáticos estão, de algum modo, ligados a Osíris e seu mito.
- **Literatura crítica:** a principal característica da literatura crítica concentra-se na descrição do discurso de um dado enredo, quer seja seu contexto de cunho histórico ou não. Normalmente, há presença dos verbos *mehi*, que traduz-se por noções, como “pensar, refletir, considerar e preocupar-se” ou do *neka*, ao qual atribuí-se “mediar, contemplar, pensar sobre”. Assim, o discurso encontrado nesta literatura a expõe e convida o leitor a ser crítico e pensativo.
- **Literatura gnômica:** intitulada por *sebayt* pelos egípcios, compreende aspectos como “instrução, ensinamento, doutrina, sabedoria e educação”. Os aspectos formais dos textos gnômicos variam desde narrativa, máximas, capítulos, descrições e forma de testamento político. O enredo reúne composições com enfoque em modelo de comportamento, ideais, virtudes e normas morais e éticas voltadas para a educação egípcia.
- **Literatura lírica:** compete a textos ligados ao universo religioso, também de situações profanas. Caracteriza-se, sobretudo, por um “paralelismo” perceptível por repetições de um mesmo pensamento, porém com distintas palavras que acabaram por repercutir em versos subsequentes e “paralelos”. Além disso, é possível identificar estrofes manifestadas por repetições de uma linha acompanhada por intervalos regulares.

Os aspectos formais que podem ser encontrados em algumas obras, como os nomes, títulos, palavras e expressões, podem apresentar pistas de um gênero, mas não contemplam a totalidade da obra. Isto porque a estrutura formal varia de texto para texto e dentro de um próprio texto. Além disso, muito dos textos estão deteriorados ou fragmentados em outros textos que os complementam, variando forma, estilo, temas e gêneros.

No mais, a maioria dos textos egípcios apresentam intertextualidade, ou seja, a mistura de gêneros. Parkinson nos alerta que esta miscelânea de gêneros dentro de uma mesma obra pode atingir a máxima de formar um gênero híbrido, no qual faz-se impossível a predominância de um gênero textual. Outrossim, um gênero que fuja de uma dada classificação, geralmente, é incluído em “contos” ou “textos de sabedoria”.

Uma solução para essa intertextualidade de gêneros foi sugerida por Parkinson, visando estabelecer um “gênero dominante” em uma obra. O “gênero dominante”, assim como qualquer aspecto textual, seja quanto à forma, tema, dentre outros, realiza-se de maneira interpretativa por quem o analisa, ou seja, o “gênero dominante” não necessariamente é aquele com o qual inicia-se um texto ou aquele que refere-se à parte central, mas sim o que contribui, predominantemente, com o significado da criação textual. Vejamos como este sistema funciona a partir de uma prévia de nossas fontes: em *O Camponês Eloquentes*, a maior parte da sua composição faz-se por meio de discurso. No entanto, esporadicamente, o discurso é introduzido por fórmulas narrativas, que enumeram as petições aludidas pelo camponês perante o faraó e, portanto, atribui um significado irônico ao discurso. Assim, o “gênero dominante” seria o narrativo irônico. Paradoxalmente, no caso de *Profecias de Néfertí*, no qual o texto, assumidamente, é composto por uma narrativa, esta complementa-se através do discurso, conferindo significado a obra. Logo, o “gênero dominante” seria o discurso de sabedoria ao invés de narrativa.

A importância de tentar classificar um texto a partir de gêneros consiste em uma análise mais sólida das fontes, visto que a interpretação destas faz-se por meio de um processo cognitivo do pesquisador. Além disso, viabiliza as possibilidades de objetivos a serem atingidos pelos textos ao ter critérios para interpretá-los dentro da cultura egípcia, quiçá, distingui-los, como fontes históricas ou mera ficção literária.

A variedade de interpretações acerca dos fundamentos de uma literatura egípcia deve-se, em muito, ao que Loprieno alertou como diglossia. *Apriori*, faz-se necessário esclarecermos que, embora o termo diglossia refira-se a existência de mais de um dialeto na mesma sociedade ao desempenhar distintas funções sociopolíticas e, portanto, volta-se como um fenômeno da linguística, o autor acrescenta dois tipos de diglossia as quais abordam questões culturais e sociais. Neste sentido, a partir de mudanças linguísticas, culturais e sociais a literatura egípcia também sofreria alterações.

- **A diglossia social:** diferente de outras sociedades, como a Grécia, em que a literatura surge da ruptura entre escrita e oralidade, a literatura egípcia surgiu dentro de uma cultura na qual a escrita encontrava-se estabelecida e não opta por uma linguagem mais popular. A diglossia social teria ocorrido durante o período do Reino Médio e o que diferiria os textos desta época de textos posteriores seria a necessidade de identificar o autor dos atos durante o discurso narrativo, ou seja, a sua individualidade — como vimos acima na

teoria de Parkinson — em muitos casos, evidenciava a assertividade do personagem durante a trama literária. Isto era feito a partir de recursos linguísticos, como o uso de colofões⁷⁴ e da pseudografia. Logo, os textos narrativos e de instruções seriam os mais produzidos durante este período, pois esperava-se que o público alvo deste tipo de literatura formasse uma “consciência social” amparada culturalmente, o que concorda com a teoria de Sousa sobre o “coração ouvinte” explicitada nas páginas anteriores.

- **A diglossia cultural:** ocorre desde o encontro do Egito com os hicsos⁷⁵, perpassa pelo domínio destes e estende-se até o final do terceiro período intermediário, formando uma nova diglossia cultural. Portanto, há um “alargamento” do público de leitores. Além disso, durante o Reino Novo, no período Ramessida, a literatura do Reino Médio foi recuperada, tornando-se “clássica” ao exaltar seus autores, porém com uma nova linguagem, inaugurando uma maior produção literária com diversos gêneros. A inovação deve-se a uma produção com características voltadas para o entretenimento durante o período do Egípcio Tardio.
- **A diglossia do código linguístico:** liga-se a tradução de textos antigos para o Egípcio Tardio, o que implicou mudanças na escrita egípcia. Logo, esta última diglossia foi acompanhada por uma “*digraphia*”, ou seja, um sistema múltiplo de escritas. A princípio, a escrita era o Hieróglifo, um sistema considerado pictograma, isto é: aquele imbuído de signos. Depois, passou para a Hierática um tipo de grafia cursiva em prol da rapidez de registro. Cunhada no sentido da direita para a esquerda, preferencialmente, em forma de colunas até a 12ª dinastia, *a posteriori*, passou-se a escrever quase de maneira canônica da forma horizontal. Durante o Reino Médio, a escrita hierática era registrada de dois modos: 1) maneira rápida para registro de cartas, textos administrativos e comerciais; 2) Uma grafia mais cuidadosa para textos religiosos e literários. Por último, a escrita Demótica, que estava ligada à administração egípcia, foi considerada uma reformulação da escrita antecessora (hierática) com a finalidade de uma simplificação dos signos e uma padronização.

Em relação à escrita egípcia, pode-se subdividi-la em cinco períodos:

⁷⁴Designa uma nota em manuscritos na qual há informações sobre a obra como a autoria e data.

⁷⁵Denominação dado aos povos estrangeiros de origem asiática pelos egípcios.

- I) **Egípcio Antigo**: compreende o idioma do Reino Antigo até uma parte do Primeiro Período Intermediário. Os textos variam, de caráter administrativo, religioso e autobiográfico, são exemplos: a Pedra de Palermo, os Textos das Pirâmides e aqueles encontrados em Tumbas Privadas.
- II) **Egípcio Médio**: perdurou dos finais do Primeiro Período Intermediário, perpassou pelo Reino Médio até o Reino Novo, parcialmente, até a 18ª dinastia. Chamado também de egípcio clássico, rico em textos funerários, hinos, ensinamentos, tais como os Textos dos Sarcófagos e, principalmente, as narrativas. O Egípcio Médio continuou a ser utilizado até o Período Tardio.
- III) **Egípcio Tardio**: denominado também neo-egípcio, encontra-se documentado desde a 18ª dinastia, sobretudo, usado na IX à XX dinastia, conhecidas como a Época Raméssida, e persistiu até o Terceiro Período Intermediário. No Egípcio Tardio, encontra-se também textos funerários, como os “Livro de Sair ao Dia”, administrativos e advindos do período anterior, porém inaugura novos gêneros, como os poemas de amor, também chamados de poesias líricas.
- IV) **Demótico**: o idioma vigente desde o início do Período Tardio até o final do Período Romano. Em termos gramaticais (sintaxe), era próximo do Egípcio Tardio, porém a grafia é o que os difere. As composições textuais são principalmente, de cunho jurídico, administrativo e comercial. No entanto, é possível encontrar escritos religiosos e científicos durante a Era Ptolomaica.
- V) **Copta**: língua que remete à época do Egito Cristão, desde o século IV d.C até meados do século VII, ao ser gradualmente ofuscado pelo árabe. Denota-se, estruturalmente, no idioma, inspiração do alfabeto grego formado por 26 letras e mais 6 caracteres emprestados da demótica para grafar fonemas egípcios desconhecidos dos gregos. Ademais, é possível encontrar cinco dialetos no Copta e era escrita também de maneira cursiva.

Por todo o exposto, os textos literários do Reino Médio constituem um dos símbolos culturais da sociedade egípcia e, por isso, não podem ser compreendidos sem amparos socioculturais relativos à época e métodos de pesquisa que nos auxiliem para além do empírico. Neste sentido, pretende-se utilizar a tipologia de gêneros literários composta por Araújo, associada à estratégia de gênero dominante de Parkinson para uma prévia análise do nosso *corpus* de fontes, porém nossa metodologia não se esgota aqui. Como dito

anteriormente, ter critérios para analisar nossas fontes evita anacronismos, resultando em uma maior proximidade da cultura egípcia a qual, muitas vezes, foge a compreensão do pesquisador contemporâneo. Para o epílogo sobre esta trama dos textos literários egípcios, atribuímos o seguinte excerto extraordinário de Araújo:

O egípcio antigo, afinal, sequer tinha um vocábulo para nomear o que chamamos de literatura, mas sabia muito bem aquilo que lhe dava prazer, e sem a menor dúvida apreciava um texto escrito em *medut nefert*, que traduzimos por ‘belas palavras’ ou ‘palavras perfeitas’ (Araújo, 2000, p.45).

3.2 Metodologia

Como reportado anteriormente, a metodologia adotada consiste na semiótica textual, campo do estudo dos signos ou significações, a qual interessa-se pelo texto que compõem nosso *corpus* de fontes. Assim, este método procura analisar o texto ora sobre aspectos considerados por alguns estudiosos como internos (estruturais/formais) e ora externos (contexto social, histórico, ideológico e cultural), os quais resultam em um ou mais sentidos do texto.

A *priori*, faz-se vital o entendimento relativo a signos: se considerarmos o âmbito da linguística, o signo consiste na soma do significante, que remete a algo concreto, e do significado o qual busca a representação abstrata do significante, conferindo um conceito.⁷⁶ Já para a semiologia⁷⁷, refere-se a todo objeto, forma ou fenômeno que representa uma realidade distinta de si mesmo. Logo, para nós, o signo constitui-se por sema, ou seja, uma unidade mínima de significação que estabelece o significado ao agregar-se com outras unidades linguísticas, como as palavras⁷⁸, mas também consideramos fenômenos culturais, imagens e expressões porque estabelecem significados e significações.

Precedentemente, vimos que ambas as teorias formais e contextuais são imprescindíveis para a tentativa de compreensão do texto, porque este possui uma função social imbuída de intencionalidade, ou seja, fora feito para atingir um fim o qual pode ser transmitido via sintaxe, semântica e de contexto.

⁷⁶Definição realizada a partir do dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/signo/>. Acesso em: 14 ago. 2024.

⁷⁷O termo semiótica e semiologia são utilizados, atualmente, como sinônimos. No entanto, a semiologia foi denominada por Ferdinand de Saussure, que considerava apenas a linguagem verbal, sumariamente, expressa por palavras. Já a semiótica adotada por estudiosos, como Greimas e Peirce, compreende o uso de toda e qualquer linguagem seja verbal ou não (oralidade, expressões, símbolos, ícones, imagens dentre outros), pois ambas permitem a comunicação via signos. Disponível em: <https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/10/19/semioacutetica-e-literatura-uma-abordagem-greimasiana-na-anaacutelise-de-textos-literacuterios>. Acesso em: 14 ago. 2024.

⁷⁸Descrição feita a partir do dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/sema/>. Acessado em: 17 set. 2024.

Para evitar a recaída de anacronismos e falácias, optou-se pela soma de ambas as correntes teóricas — estruturais e contextuais — sobre o texto, viabilizada pela interseção dos estudos de Todorov e Goldmann sobre a ótica inovadora de Ciro F. Cardoso, a qual premia o historiador com um método mais adequado ao seu ramo de estudo. Assim, o autor explicita que:

[...] é útil associar os métodos de Goldmann e Todorov, aplicando-os aos mesmos objetos textuais em pesquisas históricas. O que proponho é, de fato, pôr a poética todorovianaancilarmente à serviço do enfoque de Goldmann. Isto porque este último é mais útil ao historiador como eixo de pesquisa, segundo creio, mas insuficientemente específico no que tange às formas de empreender, na prática, a apreensão das estruturas imanentes ou intrínsecas dos textos literários; tarefa que os procedimentos de Todorov permitem realizar com precisão bem maior (Cardoso, 1997, p.27).

A poética de Todorov pauta-se nos elementos verbais, sintáticos e semânticos que podem ser encontrados no interior do texto. É importante ressaltar que não há obrigatoriedade de empregar todos os aspectos ao analisar um texto.

- Ao aspecto verbal, procura-se evidenciar registros de fala, tais como: oposição entre concreto e abstrato, presença ou ausência de figuras retóricas, subjetividade ou objetividade da linguagem, modo, tempo e voz.
- O Aspecto sintático: expõe as distintas relações encontradas na obra, logo, este aspecto privilegia textos narrativos, pois estes detêm uma ordem lógica e temporal ao serem criados expressando causalidades. Subdivide-se em: crônicas, na qual a causalidade é expressa por discursos lógicos ou teológicos, mitológico quando a casualidade ocorre por meio de uma ideia ou lei geral; ideológico, quando há vínculos entre as partes dos textos por manifestação ou reflexões acerca daquela ideia ou lei geral as quais, geralmente, irão expressar-se de maneira moral e/ou ética.
- O semântico: preocupa-se com as ações paradigmáticas, ou seja, há seleção de um elemento em detrimento do outro o qual permite levantar questões sobre a significação e significado da obra.

A Sociologia genética da literatura, proposta por Lucien Goldmann, visa compreender as obras literárias associadas a um contexto histórico e social em que toda ação e reação praticada pelo sujeito social está ligada a uma situação de desequilíbrio vivenciada pelo agente, tal situação é extensiva a sociedade. Assim, o autor entende que a obra literária é

resultado de uma consciência coletiva experienciada por determinados grupos, a qual carrega uma função crítica, pois representa os valores e as recusas destes grupos.

A poética todoriviana, ao analisar o texto, chega a uma conclusão quase que puramente matemática de formalização de sequência, um dos motivos que a torna insuficiente adotá-la exclusivamente como método histórico, além disso, primazia elementos estruturais da obra. Paradoxalmente, Goldmann aborda a obra em um contexto social e histórico, embora não evidencie, de maneira clara, como executá-la.

Entendendo as carências de ambas as teorias, chegou-se à conclusão da exponte semiótica textual ensinada por Cardoso, a qual adotamos como metodologia: em um primeiro momento, o texto será dividido em cinco partes, as quais formam as, então, denominadas por Todorov como “sequência narrativa”. No entanto, ressalta-se que o número desta sequência varia conforme a necessidade de nossa fonte e pode até mesmo chegar a se repetir. As cinco partes são:

- 1) Situação inicial: um episódio que introduz o leitor sobre o assunto do texto.
- 2) Perturbação da situação inicial: transformação da situação inicial, ou seja, expõe inicialmente um processo.
- 3) Desequilíbrio ou crise: a implementação e exposição do processo.
- 4) Intervenção da crise: possibilidades de soluções dos problemas e/ou expressões apresentados pelos personagens no texto.
- 5) Novo equilíbrio: pode ser semelhante ou não a situação inicial e pode apresentar o desfecho de toda a proposição textual.

Esboçado o esquema sequencial, torna-se perceptível que esta obedece a processos de equilíbrio e desequilíbrio, os quais revelam estados que transformam-se e alternam-se entre estados mais dinâmicos como as proposições de número 2 e 4 (Perturbação da situação inicial e Intervenção da crise) e outros mais estáticos, como os momentos 1, 3 e 5 (Situação inicial, Desequilíbrio ou crise e Novo equilíbrio). A resultante deste processo é o reequilíbrio, no qual o sujeito social age de modo significativo para a tentativa de solução da situação de desequilíbrio.

Isto posto, prosseguiremos para a segunda etapa de nossa metodologia implementada por Cardoso: um processo descritivo verbal — não uma formalização, como fora exposta por Todorov — sobre o texto, a fim de analisá-lo a partir das premissas dos estados transformadores de equilíbrio e desequilíbrio, cujos sentidos deverão ser interpretados e explicados pelo pesquisador que adotou este método.

A semiótica textual ensinada por Cardoso impõem critérios para o estudo de nossas fontes literárias, haja vista que, ao evidenciar partes consideradas importantes ou recortá-las para a pesquisa, poderia passar despercebido para o pesquisador elementos os quais poder-se-iam ser considerados pouco relevante ou simplesmente encarados como mera repetição, porém, ao adotar os critérios de equilíbrio e desequilíbrio, ver-se-á que os elementos ignorados ou postos em evidências integram um conjunto de ações adotadas pelo personagem para atingir um fim.

Para além disso, entendemos que os textos literários são símbolos culturais que representam a expressão de uma memória coletiva-cultural⁷⁹ de uma dado grupo, o qual objetiva esboçar através das palavras a sua identidade, a qual pretendemos evidenciar ao analisar nossas fontes.

Esta ferramenta metodológica fora elencada porque é possível pormenorizar o conteúdo das fontes analiticamente a partir de sua estrutura ao expor características inerentes ao texto. Nisto, fomos auxiliados por autores já mencionados, como Araújo, que desenvolveu uma tipologia de gêneros literários para o Egito Antigo, e Parkinson, que evidencia o significado da obra a partir de um gênero dominante. Também, é possível relacionar a obra a um contexto sociocultural, o que acreditamos resultar em uma verossimilhança um pouco mais aguçada de seu conteúdo narrativo e da sociedade estudada.

Salienta-se que o conhecimento sobre a língua hieroglífica egípcia antiga ainda está em construção e, por isso, utilizamos traduções e transliterações a partir de duas obras: “Textos da Literatura Egípcia do Império Médio: textos hieroglíficos, transliterações e traduções comentadas” e “Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico”, cujos autores responsáveis, respectivamente, são Telo Ferreira Canhão e Emanuel Araújo.

Por ventura, o leitor desta pesquisa poderia perguntar-se, quanto ao uso de traduções que remetem a nossa linguagem atual, se invalidaria o nosso estudo por se tratar de um idioma antigo o qual, obviamente, não obedece as mesmas estruturas gramaticais da atual conjuntura. Neste sentido, para minimizar possíveis falácias e anacronismos, escolhemos utilizar a metodologia supracitada própria para análise textual que, para além dos aspectos gramaticais importantes para o entendimento de nossas fontes, também relaciona-as aos contexto social. Encontramo-nos no século XXI, por isso, é necessário que nosso escopo de fontes e a nossa pesquisa obedeçam a normas atuais, como as da Associação Brasileira de Normas e Técnicas (ABNT) e que os resultados analíticos obtidos sejam transmitidos de maneira que o leitor da

⁷⁹Para entender os termos acerca da memória empregados, respectivamente, por Halbwachs e Assmann, faça a releitura do capítulo anterior.

contemporaneidade possa compreendê-los, assim, faz-se fulcral a utilização de nosso dialeto usado no tempo no qual esta pesquisa faz-se por escrever, contudo, sem cometer erros anacrônicos.

As obras das quais dispusemos as traduções consideram outros autores egiptólogos renomados assumidos pela comunidade acadêmica, como Erik Hornung e Richard Parkinson, também, diversos idiomas, como a língua inglesa e alemã; além de traduzirem dos documentos originais os hieróglifos e a escrita hierática, diretamente, para a língua portuguesa, o que possibilitou o acesso para uma maior produção científica em relação aos textos literários egípcios e a tentativa de compreensão daquela sociedade na qual os textos eram produzidos. Embora as dificuldades entorno da pesquisa não se esgotem aqui, o trabalho árduo dos tradutores mencionados apresenta uma breve solução para aqueles que hoje dedicam-se aos estudos egiptólogos e ao que antes poder-se-ia cair em um limbo acadêmico sem novas perspectivas históricas porque o estudo da língua egípcia antiga ainda é uma via morosa ao pesquisador.

Por último, ao preceder cada fonte, iremos, brevemente, discorrer um compêndio sobre a mesma com o propósito de apresentá-la ao leitor e nos auxiliar, de maneira basilar, com informações para uma futura análise mais satisfatória.

3.3 Profecias de Neferti

O texto Profecias de Neferti, também, é conhecido sobre a titulação de Conto profético. Nesta semântica, Miriam Lichtheim discorre que esta obra está incluída no campo de instruções, o qual apresenta problemáticas e busca soluções entorno da vida e da morte mediante a cultura egípcia. Logo, este tipo de literatura, mais tarde, ficou conhecida sobre o signo de Sabedoria a qual, segundo a autora, desenvolveu-se no período do Reino Médio a partir da seguinte tríade de premissas: 1) discurso didático o qual obedece a ordem de filiação; 2) admoestações ou discurso profético, no qual os oradores encarnam o papel de defensores do bem público e podem assumir o papel de outras pessoas; 3) quando os oradores disputam e apresentam as suas óticas.

Segundo a lógica de Lichtheim, nossa fonte volta-se para o segundo âmbito e trata o problema da sociedade como leal, porque o faraó era o garantidor da justiça e da ordem frente à representação de um caos — preceitos que vimos estarem atrelados à deusa Maat — vinculado a uma liderança fraca. Logo, M. Lichtheim conclui que Profecias de Neferti ou

Conto Profético tratava-se não de representar o mundo tal qual era, mas sim de expor o seu ideal requerido pela ordem vigente; quer seja sobre sanções ou resolução de problemas.

Por entendermos que o termo conto refere-se a um gênero literário específico, preferimos a nomenclatura Profecias de Neferti, a qual atribuiremos um gênero dominante na nossa segunda etapa metodológica — descritiva — que revelará o sentido textual não necessariamente atribuído como conto.

A proveniência refere-se ao Papiro São Petersburgo 1116 B, manuscrito que detém a cópia mais completa do texto datado da 18ª dinastia, encontrado em um armário do Museu Imperial de São Petersburgo, em 1876, que fora entregue ao egiptólogo Wladimir S. Golénischeff para realizar estudo, sem, contudo, saber como chegou à Rússia. Ainda, há fragmentos do texto encontrados em duas placas de madeira: a do Museu do Cairo 252224 e a do Museu Britânico 5647, também com datação da 18ª dinastia.

Há dezenove óstracos de calcário que possuem, também, fragmentos do texto e vinculam-se a região de Deir el-Medina, cuja maior parte pertence ao período Ramessida e maioria publicada pelos egiptólogos Georges Posener e Alan H. Gardiner. Segundo Canhão, este grande número de acervo detentores do texto expressam que Profecias de Neferti representa um dos textos mais clássicos egípcios e Araújo complementa, que demonstra a importância e a aceitação do texto por várias gerações, o que reforça nosso estudo no qual os textos como símbolos culturais egípcios serviam como uma lembrança constante de uma memória coletiva-cultural, que desempenha frutíferos usos do passado, conforme a teoria de Gundlach e a tipologia de consciências históricas desenvolvida por Jörn Rüsen nos adverte.

O texto possui 71 linhas das quais 65 são horizontais e seis verticais manifestadas por seis páginas, contendo uma estrofe de 11 linhas cada, exceto pela penúltima lauda, que possui 10 linhas. No mais, o texto parece ter sido copiado por um escriba aprendiz porque apresenta numerosos erros, o que dificulta a compreensão do enredo e pode implicar em traduções vagas.

Seguindo as diretrizes da semiótica textual elaborada por Ciro F. Cardoso sobre o trabalho da poética estruturalista de Tzvetan Todorov e da sociologia genética por Lucien Goldmann, nossa fonte apresenta-se da seguinte maneira:

- **Situação inicial:** o rei manda chamar seus magistrados para que indiquem alguém que possa distraí-lo com belas palavras e recomendam Neferti.

Então houve um acontecimento (quando) a majestade do rei do Alto e do Baixo Egito

Seneferu, justo de voz, era um excelente rei nesta terra até ao seu limite.

[...]

os magistrados da corte entraram no interior do palácio,[..]

e saíram (depois) de terem feito as saudações [...]

Sua majestade, v. p. s., disse ao tesoureiro que estava ao seu lado:

«Vai, traz-me os magistrados da corte [...]

Eles foram conduzidos até ele imediatamente [...]

Sua majestade, v. p. s., disse-lhes:

«Companheiros, vede! Fiz com que vos chamassem

para vos fazer procurar para mim [...]

um dos vossos [...], que me possa dizer algumas belas palavras,

frases escolhidas com as quais a minha majestade possa alegrar-se a escutar isso.» [...]

Então diante de sua majestade, v. p. s.,disseram:

«Há um sacerdote leitor chefe de Bastet, soberano, nosso senhor,

cujo nome é Neferti.

Possa ele ser trazido para sua majestade o ver! »

- **Pertubação da situação inicial:** o escriba Nefertipergunta ao rei se ele prefere ouvir sobre o passado ou futuro. Assim, o rei escolhe ouvir sobre o futuro.

Sua majestade, v. p. s., disse:

«Ide! Tragam-no! »

E ele foi conduzido até ele imediatamente.

Ele colocou-se sobre o seu ventre

diante de sua majestade, v. p. s.,

e sua majestade, v. p. s., disse:

«Vem, peço-teNeferti, meu amigo!

Possas tu dizer-me algumas belas palavras, frases escolhidas,

para entreter a minha majestade ao escutá-las.»

O sacerdote leitor Neferti disse:

«Acerca do que aconteceu ou do que acontecerá,

soberano, v. p. s., meu senhor?»

Sua majestade, v. p. s., disse:

«Do que acontecerá. Na verdade o hoje (já) aconteceu, passa sobre ele.» [...]

- **Desequilíbrio/crise:** a partir da escolha da majestade, Neferti exprimiu uma situação a qual poderia vir a acontecer no Egito, que seria a invasão dos chamados Hicsos, cuja resultante levaria o Egito ao completo caos.

Ele preocupava-se com o que iria acontecer no país
e ele falou da condição do Este,
quando os Asiáticos avançassem com as suas espadas curvas
e aterrorizassem os corações daqueles que estivessem a fazer as colheitas,
e se apropriassem dos animais de tiro com que estivessem a lavar.
Ele disse:
«Desperta meu coração e chora por este país onde começaste!
O silêncio é inebriante!
Olha! Há qualquer coisa que é preciso dizer acerca disto, com respeito.
Olha então! O grande está lançado por terra no país onde começaste.
Não te aborreças! Olha, isto está em frente ao teu rosto!
Possas tu levantar-te contra o que está diante de ti! [...]
[...]! Ré (deverá) começar a recriar!
O país está totalmente arruinado e nada cresce nem prospera! [...]
Este país está destruído. [...]
O disco solar está encoberto,
ele (lá) atrás não será visto pela humanidade
Não se vive se as nuvens o esconderem [...]
Sim, (com) o riado Egipto vazio
pode-se atravessar a água a pé.
Pássaros estranhos nidificarão
nas terras pantanosas do Delta,
fazendo os seus ninhos próximo dos humanos,
porque os homens permitirão a sua aproximação devido (à sua) debilidade.
Verdadeiramente será destruído aquilo que é bom, [...]
Todos os lugares de felicidade partirão, derrubados pelo país em desgraça;
por causa daqueles alimentos os Asiáticos prevalecerão sobre a terra.
Os inimigos emergirão do Este.
Os Asiáticos descenderão ao Egipto

Os animais selvagens virão beber ao rio do Egipto;
eles refrescar-se-ão nas suas margens
na ausência de alguém que os faça fugir.
Esta terra será conquistada e ocupada [...]
sem se saber quando emergirá o que vai acontecer, oculto de acordo
com o que se costuma dizer:
«Quando ver e ouvir paralisam, o silêncio está em frente»
Eu mostro-te uma terra trespassada pelo sofrimento:

o que nunca tinha acontecido aconteceu.
As armas de guerra serão empunhadas e o país viverá em desordem.
riremos com um riso de dor,[...]

O coração de cada homem vem depois dele próprio. [...]
Eu mostro-te um filho como inimigo,
um irmão como adversário, um homem que mata o seu próprio pai. [...]
Cada boca estará cheia de: «Eu quero!»

Tudo aquilo que é bom partirá.
Será a ruína do país. Estabelecer-se-ão leis contra ele.
Haverá destruição por causa do que foi feito e desolação por causa do que se encontrou.
O que foi feito é como o que não foi feito.
Os bens de um homem foram-lhe tirados e dados ao que é estrangeiro
As palavras ditassão para o coração como fogo! [...]
O país está na penúria mas são numerosos os seus administradores.
Ele está destruído mas são elevados os seus impostos! [...]
A quantidade de grão é pequena mas a medida é grande
e mede-se em excesso!
O próprio Ré separar-se-á da espécie humana!
Ele erguer-se-á quando for a hora,
mas ninguém saberá que o meio-dia chegou,
ninguém distinguirá a sua sombra,
nenhum rosto se iluminará ao vê(-lo)
Enquanto ele estiver no céu como a lua

não será desviado da sua cuidada sabedoria,
 (mas) na verdade os seus raios no rosto
 são como no tempo daqueles que eram antes.
 Eu mostro-te uma terra em sofrimento: [...]
 Vive-se numa necrópole.
 O pobre tornar-se-á rico e o poderoso [recolher-se-á] para sobreviver.
 Deixará de existir o «Domínio da Prosperidade» na terra, lugar de nascimento de cada deus.

- **Intervenção na crise:** para que o caos social tenha fim, é necessário um homem justificado. Neste caso, é o próprio rei Seneferu.

Um reivirá do Sul,
 Ameni, justo de voz, é o seu nome.
 Será filho de uma mulher de Ta-Seti,
 e nascerá no interior de Nekhen.
 Receberá a coroa [branca]
 usará a coroa vermelha.
 Unirá as Duas Poderosas,
 Contentará os Dois senhores com o que desejam.
 (o instrumento) para circular no campo (estará) em «seu» punho,
 O remo em sua mão.
 Os homens do seu tempo ficarão contentes.
 O filho de um homem fará o seu nome
 para todo o sempre.
 Os que caíram no mal e tramaram a rebelião
 Refrearão a boca com medo dele.
 Os Asiáticos cairão chacinados por ele;
 os Líbios por seu fulgor;
 os rebeldes por sua ira
 os traidores por sua força,
 A *iaret*que está na (sua) cabeça
 é para pacificar as pessoas descontentes.
 Construir-se-ão os Muros do Rei, v. p. s.,
 não permitindo que os Asiáticos desçam ao Egipto.

Eles pedirão água do modo habitual
para darem de beber ao seu gado.

- **Novo equilíbrio:** o reequilíbrio dar-se-á com o regresso de Maat ao Egito e a expulsão do caos encarnados pelos asiáticos. Isso só foi possível pela intervenção do rei.

Maat regressará ao seu lugar
e *isefetserá* atirada para a parte exterior.
Alegre-se aquele que vir (isto)
e aquele que estiver ao serviço do rei.
Aquele que conhece os procedimentos com respeito a isto derramará água para mim
quando ele vir o que eu disse acontecer.»
E acabou em paz pelo escriba...

- **Descrição verbal**

- **Informações no texto**

- **Informações quanto a topônimos:**

Nekhen – Local de nascimento de Ameni (Amen-em-hat I) o qual referia-se a parte Sul do Egito, era um lugar mais afastado e, por assim, mais protegido das invasões. Localizado no Alto Egito, *Nekhen* foi a III província.

Ta-Seti – Lugar onde a mãe de Ameni (Amen-em-hat I) teria nascido. Traduz-se por Terra do Arco e referia-se a região da Núbia. A mãe do faraó seria uma referência à denominada “deusa afastada”, um epíteto para Sekhmet; uma de suas formas, ao manifestar-se, era a de uma leoa, por vezes, estava associada ao deus solar como filha, ao assumir a forma de olho de Rá, assim, também, considerada como protetora do deus e do faraó quando associada a *uraeus*. Como filha do deus, teria se retirado para o sul e regressaria para restaurar a ordem quando no momento da inundação do Nilo, a deusa viria do Sul em forma de leoa. Assim como a Mãe de Ameni, que viria do sul com um “rei salvador” para estabelecer a ordem, como ocorreu em toda a história egípcia, o faraó sempre surgia da região sul do Egito.

ImuKhenti (Heliópolis) – Provável proveniência de Nefertiti a capital do XVIII nome do Baixo Egito localizado no Delta oriental.

Este do Egito – Surgimento dos asiáticos no Egito. O Este referia-se à margem oriental do Rio Nilo, na qual estava localizada a província de Heliópolis na região Este do Delta.

Delta – Em egípcio, *Ta-meh* traduz-se por “Terra do Norte”, era a região na qual, a partir do norte da cidade de Mênfis, possuía diversos afluentes do Nilo. O Delta foi denominado assim, pois o seu formato era triangular e lembrava a letra grega delta de maneira invertida. Ainda, cidades importantes do Egito como Abidos, Busíris, Heliópolis, entre outras localizavam-se na parte Delta do Rio Nilo. Segundo a história, seria na região pantanosa do Delta que os estrangeiros teriam dominado e instalado-se.

Domínio da Prosperidade – Refere-se à província de Heliópolis, XIII província do Baixo Egito e não a sua capital *ImuKhentiouIunu* como também pode ser chamada.

Muros do Rei– Também, pode ser traduzido por Muralhas do Soberano, em egípcio *InebuHeqa* faz alusão ao conjunto de fortalezas construídas por Amen-em-hat I, fundador da XII Dinastia, em direção ao canal de Suez.

- **Informações quanto à temporalidade:** a história teria ocorrido no tempo do Faraó Seneferu, fundador da quarta dinastia.

- **Informações dos personagens**

Personagens principais:

Neferti – a posição social deste personagem estava associada a sua carreira como Sacerdote leitor de Bastet, em egípcio *chery-heb(et)*, que, literalmente, traduz-se por “o que porta o livro do ritual” era uma profissão considerada prestigiada pelos egípcios, que possuía diversos níveis e aquele que a desempenhava era possuidor de conhecimentos mágicos, médicos e fórmulas rituais de acordo com o seu nível hierárquico sacerdotal. Neferti era um sacerdote leitor chefe e ocupava o terceiro cargo na hierarquia do templo. Autores como Lefebvre, Posener e Lichtheim defendem que Neferti obteve seu nascimento em Heliópolis e sua carreira teria ocorrido na cidade de Bast (Bubástis). Há autores, como Simpson, que discordam e defendem que tanto o local de nascimento quanto a carreira sacerdotal de Neferti teriam sido realizados em Bast. Todavia, ambas as regiões localizam-se na parte oriental do Rio Nilo, no Delta e no manuscrito original não encontra-se a palavra Este que refere-se a parte oriental, mas sim o verbo em egípcio *wbno* qual pode ser traduzido, dentre outras formas, como nascer e aparecer, o que, provavelmente, levou a discussão sobre a origem do personagem.

Amen-em-hat I (Ameni) – faraó salvador que desempenhou o papel de regressar com a ordem maatiana e expulsar os estrangeiros do Egito.

Personagens secundários:

Seneferu – faraó, com o qual, supostamente, a história teria ocorrido. Seu nome significa “o que faz o bem”, geralmente, era associado pelos egípcios sobre uma perspectiva de “longa duração”, cujo reinado foi marcado pela expansão agrícola egípcia, construção de monumentos e por expedições marítimas contra os núbios e líbios. Além disso, era considerado dotado de uma personalidade benevolente, culta, bem-humorada. Por isso, era, muitas vezes, requerido como exemplo de governo para os faraós posteriores.

Magistrados – apresentam Neferti ao faraó.

Asiáticos – povos que invadiram o Egito e, por isso, estavam associados ao caos.

Gênero textual: a história confere características do gênero narrativo, todavia, o gênero dominante seria o discurso de sabedoria, o qual complementa os trechos de narração.

➤ **Análise do texto**

Aspectos formais

Narrador: explícito Neferti

Figuras retóricas:

Metáfora: na seguinte frase “*Pássaros estranhos nidificarão nas terras pantanosas do Delta, fazendo os seus ninhos próximo dos humanos, porque os homens permitirão a sua aproximação devido (à sua) debilidade*” a palavra “*pássaros*” refere-se aos povos invasores asiáticos que assim como as aves, que, em determinada época do ano, migram de um lugar para outro fora o seu de origem, em busca de melhores condições de vida e, principalmente, pela procura de alimentos, o que veremos ser confirmado pela seguinte oração: “*Todos os lugares de felicidade partirão, derrubados pelo país em desgraça; por causa daqueles alimentos os Asiáticos prevalecerão sobre a terra.*” (grifos nossos). O mesmo ocorre em: “Os animais selvagens virão beber ao rio do Egito”, o termo “*animais selvagens*” são relacionados pelos egípcios como agentes do caos tais animais poderiam ser crocodilos, hipopótamos, dentre outros, que eram temidos pela sua agressividade ou imprevisibilidade e, assim como os pássaros da oração anterior, que buscam alimentos, os hicsos procuram água do Nilo para sobreviverem ameaçando o equilíbrio da vida egípcia, portanto, referem-se também aos povos asiáticos.

Poliptoto: na frase “*riremos com um riso de dor*” há variação temporal quanto ao verbo rir, que encontra-se na primeira pessoa do plural, cujo sufixo termina em “*emos*”, representa o futuro do presente e, em “*riso*”, ação ou efeito de rir, há uma mudança morfológica do verbo para a classe gramatical de substantivo. Embora, “*um riso de dor*” possa enquadrar-se também

como uma hipérbole, ao exagerar o ato de sentir dor através da palavra “*riso*”, que se portar como uma ação maximizadora, preferimos a utilização da primeira figura de linguagem porque o termo “rir” é aquele que confere sentido a oração.

Antonómásia: em “*Unirá as Duas Poderosas*”, refere-se à coroa dupla usada pelo faraó, chamada de *Pschent*, a união da coroa vermelha (*Desheret*), que representava o Baixo Egito e da coroa branca (*Hedjet*), a qual referia-se ao Alto Egito, simbolizava a unificação das terras egípcias sobre o reinado vigente. Já o epíteto “*Dois senhores*” faz alusão aos deuses Hórus e Seth, cuja fábula, já citada anteriormente, conta a disputa sucessória pelo trono egípcio entre os dois personagens e acabara com a justiça sendo feita ao ter Hórus, como herdeiro legítimo, por isso, a frase “*Contentará os Dois senhores com o que desejam.*” faz também uma alusão à legitimidade do faraó de nossa fonte.

Aspectos contextuais

A princípio, na história, o faraó pede aos seus magistrados para que lhe traga alguém que possa distraí-lo com “*belas palavras*” e o escolhido foi Neferti, um sacerdote leitor. Este pergunta ao soberano se deseja ouvir sobre o passado ou futuro e a escolha do rei foi saber sobre o que acontecerá, ou seja, “profecias”. No entanto, ver-se-á que o tom “profético” reside apenas no imaginário do enredo, pois os fatos descritos já haviam ocorrido no Egito quando o autor escreveu “Profecias de Neferti”. Logo, o texto nos apresenta a ótica egípcia sobre alguns momentos os quais podemos considerar históricos: a invasão de povos estrangeiros. Assim, seguimos com a explanação.

Ameny ou Ameni, como também pode ser traduzido, seria um nome hipocorístico para referir-se ao faraó SehetepibréAmenemhat, cujo significado seria “Amon comanda” ou “Satisfeito está o coração de Ré” denominado pelos egiptólogos, para fins didáticos, como Amen-em-hat I, fundador da XII dinastia.

Por hipocorístico, queremos dizer que trata-se da abreviação de um nome, geralmente no diminutivo, como um tratamento carinhoso para alguém a quem se respeita ou admira, no qual há supressão do prenome por um epíteto, como no caso retratado acima.⁸⁰ Neste sentido, Canhão sugere que o texto, provavelmente, fora idealizado durante o reinado da pessoa elogiada — Amen-em-hat I — a fim de afirmar sua dinastia e confirmar a unificação dos reinos. Concordamos com a observação de Telo F. Canhão, uma vez que a história volta-se

⁸⁰Definição realizada partir da apresentação do termo, segundo o dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/hipocor%C3%ADstico>. Acesso em: 19 nov. 2024

sobre a invasão dos povos estrangeiros no Egito, os quais foram expulsos por um “rei salvador” que restabeleceu a ordem egípcia frente ao cenário caótico em que o país encontrava-se. Seguindo a lógica cultural egípcia, por “ordem”, lê-se Maat e seus princípios os quais deveriam ser cultivados pelos habitantes do país e “caos” associado à *isefet*, ou seja, o paradoxo de Maat e seus epítetos.

Além disso, embora a história relate uma situação que, supostamente, ocorreria no futuro: a invasão dos Hicsos já ocorreu no passado do Egito, durante o Segundo Período Intermediário, por volta dos anos (1650 - 1550), sendo, assim, de conhecimento do autor que criou a história. Todavia, Amen-em-hat I governou em um período anterior à invasão dos Hicsos nos anos de (1985 - 1955), porém desde o Primeiro Período Intermediário (2181 - 2055) ocorreram invasões de outros povos estrangeiros, como os Beduínos, além da fragmentação do poder faraônico pelas famílias nomarcas e instabilidade social, o que reforça a ideia de apresentar Amen-em-hat I como legítimo unificador das terras egípcias, que, mais tarde, como nos conta a história, criará os “Muros do Rei”, uma espécie de fronteira fortificada para impedir a volta dos povos asiáticos ao Egito. Portanto, apesar da história ter sido redigida na XVIII dinastia — Reino Novo — em um tempo *a posteriori* de Amen-em-hat I e do qual se desconhece o original, provavelmente, teria sido idealizada ainda durante a vida do rei, o que justificaria os acréscimos de eventos que já eram de conhecimento do escriba, como a invasão dos hicsos e, quiçá, o título de “Ameni” que, saudosamente, o copista poderia ter inserido na história como um exemplo de governo a ser seguido pelos demais faraós. Assim sendo, a história, apesar de contextualizar uma “profecia” na qual os personagens poderiam vivenciar no futuro, narra eventos do pretérito do escriba da cópia que temos conhecimento até a época atual em que realiza-se esta dissertação.

Ademais, segundo Araújo, a passagem abaixo refere-se ao rito de legitimação do faraó, no qual este munido por objetos e um remo, girava quatro vezes por uma dada área que fazia alusão ao Egito, portanto, simbolizava o domínio faraônico sobre o país.

**Receberá a coroa [branca]
usará a coroa vermelha.
Unirá as Duas Poderosas,
Contentará os Dois senhores com o que desejam.
(o instrumento) para circular no campo (estará) em «seu» punho,
O remo em sua mão.** (Araújo, 2000, p.199, grifos nossos).

O reforço constante no texto em legitimar a dinastia de Amenemhat I, que foi vizir de Mentuhotep IV, poderia residir no fato de que a sua ascensão ao trono não ocorreu de maneira

pacífica, pois havia a candidatura de outros pretendentes e, por isso, também há discordância entre os egíptólogos acerca dos faraós que reinaram durante a XI Dinastia no Reino Médio.

O excerto supramencionado demonstra que a legitimação do faraó era realizada a partir de duas cerimônias: a entronização do rei, que também poderia ser chamada de sagração ou coroação, e o Jubileu real. A primeira cerimônia tratava-se da sacralização do faraó ligado a um deus, que provinha características inalcançáveis a outros humanos e perfazia-se através dos ritos. Já a segunda cerimônia estava ligada à renovação do poder real e recebeu o nome de Festival *Heb Sed*, também denominado por Festival do Jubileu, no qual celebrava o júbilo do rei, isto é: a alegria de regenerar seu vigor físico e divino. Geralmente, ocorria a cada trinta anos de governança e era renovado a cada triênio, no entanto, há evidências desta cerimônia em governos que não chegaram a atingir o prazo estipulado de três décadas; isto nos sugere que o ato de legitimar o faraó era o objetivo maior a ser alcançado, independente do tempo de governança e de sua própria renovação, embora, também, renovar o poder real era importante para que a memória coletiva-cultural dos egípcios acerca da sua majestade fosse lembrada no decorrer do tempo, até porque não é possível haver uma renovação daquilo que não fora antes legitimado.

Ao juntar as cerimônias, o rei ascendia ao trono e legitimava, duplamente, seu poder enquanto deus, também acessível aos egípcios como humano, ao receber as duas coroas: a vermelha, em egípcio *desheret*, representava as terras do Deltae, a branca, denominada *hedjet*, representava as terras do sul. A união de ambas resultava na cora *peshent*, também denominada como “duas poderosas”, segundo confirma o texto, simbolizando a unificação do Alto e Baixo Egito, através do deus Hórus, que representava as terras do Norte e carregava um papiro e de Seth, que simbolizava o Sul e adentrava com uma flor de lótus. Estas divindades referem-se ao chamado, no texto, de “*Dois senhores*”. O papel desses deuses era representado por sacerdotes durante o ritual, logo após, o rei era proclamado sobre o seu novo nome real, o qual assumiria durante seu reinado, e grafado em estelas, documentos oficiais, monumentos, dentre outros artifícios para os quais objetivavam revelar ao mundo o poder do faraó.

Ademais, a referência de Hórus e Seth remonta o mito no qual ambos disputavam o trono e Hórus foi legitimado como herdeiro através de um tribunal divino. Assim, Seth representava *isefet*, pois foi o assassinio de seu irmão Osíris e Hórus representava a ordem, já que queria obter a justiça para seu pai Osíris. Neste sentido, quando o texto nos revela que o faraó “*Contentará os Dois senhores com o que desejam*” reforça que o rei era reconhecido divinamente, como também deveria corroborar com a ordem e justiça, ou seja, Maat, pois, ao assumir sua personalidade divina, também estaria submetido ao tribunal póstumo, que julgaria

suas ações a partir dos princípios maatianos: ordem, verdade, justiça, harmonia, equilíbrio e retidão.

Tais cerimônias e ritos remontam da Época Tardia, foram adotados até a Era Ptolomaica e ocorriam, geralmente, em Mênfis. A legitimação era necessária também para que o faraó assumisse um posto de evidência e não fosse confundido com outros dignitários, como o vizir e sacerdotes.

O recurso estilístico “v. p. s”, encontrado ao longo da redação textual, seria a abreviação de uma fórmula egípcia que significava “possa ele viver, ser próspero, ser saudável”, utilizada como atributo ao faraó e pessoas as quais seriam, supostamente, protegidas pelos deuses e evidenciava, novamente, o reconhecimento da legitimação do faraó pelos seus súditos, pois todas as passagens que referem-se, de alguma maneira, ao faraó eram acompanhadas pela fórmula supracitada, que, como sinal de respeito, estaria frequentemente associada a outras palavras, tais como: senhor, rei, majestade, palácio, entre outras. Conforme demonstra a passagem a seguir:

O sacerdote leitor Neferti disse:
«Acerca do que aconteceu ou do que acontecerá,
soberano, **v. p. s.**, meu senhor?»
Sua majestade, **v. p. s.**, disse:
«Do que acontecerá. Na verdade o hoje (já) aconteceu, passa sobre ele.» [...] (Canhão, 2014, pp.697-698, grifos nossos).

No decorrer da trama, Neferti apresenta ao faraó o que acontecerá nas terras egípcias:

Esta terra será conquistada e ocupada
sem se saber quando emergirá o que vai acontecer, oculto de acordo
com o que se costuma dizer:
«Quando ver e ouvir paralisam, o silêncio está em frente»
Eu mostro-te uma terra trespassada pelo sofrimento:

o que nunca tinha acontecido aconteceu.
As armas de guerra serão empunhadas e o **país viverá em desordem.**
riremos com um riso de dor[...] (Canhão, 2014, pp.706-707, grifos nossos).

Na quarta linha da passagem acima, encontra-se uma espécie de ditado popular que, segundo Araújo, equivale ao nosso provérbio “em terra de cego quem tem olho é rei”, o qual pode-se interpretar tanto de modo conotativo como denotativo. A maneira denotativa refere-se ao fato de que um grupo, por algum motivo, passa a ser negligente frente a uma situação e, portanto, ficam “cegos”. Em nosso caso, seria que o país foi conquistado e ocupado como nos conta o trecho acima, portanto, aquele que pode enxergar diante desta problemática e propor

soluções é quem governa o país, o “rei”. Esta primeira premissa evidenciaria o papel do faraó que, ao ver seus súditos em “sofrimento”, pode assumir tomada de decisões. Ainda, o rei seria o único a poder enxergar porque, apesar de ser primeiramente humano, ele é considerado um deus que possui habilidades e características inacessíveis a humanidade e podem ser transpostas, também, por outros deuses, levando em consideração o significado de seu nome “Satisfeito está o coração de Ré” estaria ligado ao deus-solar Rá. Logo, um país sem um rei seria aquele que viveria em um eterno estado caótico —*isefet*— sem alguém capaz de restabelecer a ordem —*Maat*— do mesmo. Vejamos que, assim como o deus solar, no percurso das 12h noturnas em sua barca solar, enfrenta percalços, ou seja, uma serpente chamada de Apepi ou Apófis, que representaria o caos *isefet*, a deusa Maat aparece para protegê-lo para que ele renasça todos os dias junto à deusa Maat e seus princípios, restabelecendo a ordem. Assim, o rei também poderia ter que enfrentar adversidades como à invasão estrangeira —*isefet*—, no entanto, a ordem —*Maat*— sempre era recuperada, tornando-se um ciclo infinito e reforçando a importância de ter um monarca no Egito. A cena em questão relatada refere-se ao segundo registro da primeira hora do Livro do AmDuat:

Figura 3 – Cena do Livro do AmDuat ⁸¹



Paradoxalmente, a interpretação do dito popular, de forma conotativa, revela-nos que, em uma terra na qual todos estariam “cegos”, aquele que possui uma ótica criaria uma vantagem para si. Desta forma, pode-se inferir que os estrangeiros, ao “enxergarem” um período conturbado nas terras egípcias, com instabilidades políticas e sociais, vêem uma oportunidade de invadir o país, porque os habitantes residentes estariam “cegos” diante das situações vividas.

A partir de ambas as visões — conotativa e denotativa — fica perceptível o que foi discutido em nosso segundo capítulo sobre os “dois corpos do rei”, cuja teoria remonta a ideia de que o faraó teria um corpo duplo, cada qual desempenharia uma função inerente, que remete às funções de um rei, ou seja, de caráter político e de culto. Todavia, defendemos que as obrigações, tanto as políticas quanto as de culto, deveriam ser realizadas não só pelo rei

⁸¹Na qual aparece duas Maatá frente da barca solar com o intuito de proteger o deus solar Rá durante o percurso noturno. Além disso, portam suas plumas de avestruz acima da cabeça.

como também por toda a sociedade, já que se compreendiam como um “povo divino” que, para a sua sobrevivência, era necessário cumprir os desígnios da ordem vigente, cuja função era “fazer Maat” e realizar ritos para os deuses. Além disso, a maneira de compreender o mundo para os egípcios pautava-se na tentativa teocrática de estabelecer uma ótica monista, na qual tudo aquilo que os cercava, como a natureza, os humanos e o divino, eram intercambiáveis. A participação de todos para cumprir com os princípios maatianos fica clara durante o texto, quando utilizadas marcas de plural, como: “*o país*” , “*os corações*” e “*os homens*”.

Assim, o texto evidencia a importância e a legitimação do faraó, também que todo egípcio deveria seguir os princípios maatianos como norma. Nesse sentido, Maat era associada como um sinônimo de estabilidade para os egípcios, o que pode ser atestado na última oração da estrofe, quando o narrador enfatiza que o “*país viverá em desordem*” e demonstra, posteriormente, os cenários e as razões em que ocorriam. A palavra utilizada pelo escritor da história já denota o paradoxo em relação à Maat, uma vez que a deusa representa a ordem e o país encontrava-se em “*desordem*”, significa que o Egito como lugar, mas também seus habitantes estavam em falta com os princípios maatianos, que diante da situação de desordem, apenas riem sem tomar nenhuma ação. Como sugere a frase:

As armas de guerra serão empunhadas e o **país viverá em desordem**.
riremos com um riso de dor[...] (Canhão, 2014, pp.706-707, grifo nosso).

A suposta confirmação sobre a significância do dito popular outrora discutido sobre perspectiva conotativa e denotativa decorre no trecho que evidencia o motivo pelo qual os estrangeiros conseguiram invadir o Egito: a debilidade dos homens. Logo, o homem débil seria aquele que não “enxerga” Maat, lembremo-nos da polissemia do conceito *ib*, que poderia reporta-se aos outros órgãos do sentido e durante o Reino Médio temos um “coração ouvinte”, ou seja, aquele que experiencia Maat e seus princípios. Não por acaso, ao final da história, é atribuída aos estrangeiros a característica de que agem pela boca e, por assim, não “ouvem” seu coração, pois Maat não existiria para aquele povo. Como pode ser percebido na frase: “*Refrearão a boca com medo dele.*”

Ora, se o coração era compreendido pelos egípcios como aquele que rege o ser humano, podemos inferir que a “debilidade” humana reside em não “ouvir” Maat, isto é, em não pôr em ações os ensinamentos da deusa. Conforme expressa o trecho:

Pássaros estranhos nidificarão
nas terras pantanosas do Delta,
fazendo os seus ninhos próximo dos humanos,
porque os homens permitirão a sua aproximação devido (à sua) debilidade
(Canhão, 2014, p.703, grifos nossos).

Ainda, podemos contrapor a característica débil humana com a sabedoria, nas chamadas “Declarações de Inocência”, aquele que é considerado sábio seria o que pode dizer diante dos deuses no tribunal póstumo: “Eu não fui surdo diante das palavras da verdade” (Faulkner, 2010, p.29).

O homem que não foi “*surdo diante das palavras da verdade*” fora aquele que “ouviu” seu coração e praticou Maat em vida. Recordamo-nos de que “verdade” era um dos epítetos atribuído à deusa pelos egípcios, portanto, o falecido era considerado *Maa(t) Kheru*⁸² aquele que é “justo de voz”, em outras palavras: sábio.

Na primeira frase do trecho acima citado de nossa história, encontramos dados importantes referentes a esta invasão. Como explicitado nos aspectos formais do texto, a palavra “*pássaro*” seria uma metáfora para referir a pessoas do estrangeiro, por não serem naturalmente egípcios são “*estranhos*”. Além disso, estas palavras são grafadas no plural, o que nos sugere a invasão de vários povos de origem asiática. Ainda, pode-se inferir que os estrangeiros, ao serem comparados a “*pássaros estranhos*”, logo, animais, provavelmente, eram compreendidos pelos egípcios como povos inferiores. Apesar de muitos animais estarem ligados a divindades egípcias, há animais que são compreendidos como perigosos, por exemplo, o hipopótamo, e o termo “*estranhos*” confere um tom de desprezo por parte dos egípcios em relação às demais populações, que se confirma em uma passagem posterior, ao chamá-los de “*animais selvagens*”.

No mais, os invasores instauraram-se na região do Delta, que era pantanosa, isto é: porção de terra que margeava um rio, neste caso o Nilo. Por ser um pântano com curso de água, há vida, portanto, permissivo de agricultura, porque o Nilo é considerado, pela geografia, como um rio perene, então, nos períodos de estiagem, as terras continham sedimentos que propiciariam uma terra fértil. Ao levarmos em consideração que o rio Nilo está inserido em meio a regiões desérticas, a população que obtinha sua “posse” era

⁸²Também, pode ser traduzido por justificado, bem-aventurado, dentre outros. No entanto, para Araújo, o sentido da expressão seria “aquele cuja palavra é justa e verdadeira”, que remonta aos epítetos maatianos. Neste sentido, o “justo de voz” seria um falecido que, diante do tribunal, poderia proferir todas as fórmulas constantes nas denominadas Declarações de Inocência, como também ao ter seu coração pesado na balança em contraparte com a pluma que representava Maat na Sala das Duas Verdades, obtinha o veredicto de “justificado”, porque foi assertivo durante a sua vida em praticar Maat. Logo, foi um homem sábio. Veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. *Op.Cit.*, p.401.

privilegiada porque as demais localidades careciam de água e alimentos. O autor já sugere a suposta motivação dos povos estrangeiros ao invadir o Egito. No entanto, clarifica esta motivação quando narra que:

Todos os lugares de felicidade partirão, derrubados pelo país em desgraça;
por causa daqueles alimentos os Asiáticos prevalecerão sobre a terra.
Os inimigos emergirão do Este.
 Os Asiáticos descerão ao Egito
Os animais selvagens virão beber ao rio do Egito
 (Canhão, 2014, pp.704-705, grifos nossos).

No fragmento acima, o autor coloca, de maneira incisiva, o motivo da invasão desses povos estrangeiros, no que antes apenas inferiu de modo sutil: “*por causa daqueles alimentos os Asiáticos prevalecerão sobre a terra.*” e “*virão beber ao rio do Egito.*”

Os invasores, anteriormente chamados de “*pássaros estranhos*”, foram intitulados, metaforicamente, “*animais selvagens*”, os quais representavam o caos para os egípcios, porque, assim como estes animais, os quais poderiam ser crocodilos e hipopótamos que buscam o meio aquático para sobreviver, também eram agressivos, imprevisíveis e territorialistas, características que poder-se-iam atribuir a povos estrangeiros, que ameaçavam a sobrevivência do povo originário daquela região: os egípcios. Ainda, é importante ressaltar que estes animais acrescido do leão compunham uma criatura do submundo, denominada Ammit ou Ammut, cuja função era devorar o *ib* do morto que estivesse mais pesado que a pluma da Maat durante o julgamento póstumo, testemunhando as más condutas que o falecido teria tido em vida. Por isso, os epítetos de Ammit são “a devoradora dos mortos” ou “a grande morte” e pode ser atestada no capítulo 125 dos textos funerários do “Livro de Sair ao Dia”. Logo, os estrangeiros eram a representação do caos, pois não viveriam de acordo com os desígnios maatianos.

O autor do texto também evidencia a localização oriunda dos asiáticos: o Este. Referia-se a parte do Delta na margem oriental do rio Nilo, no qual havia a província de Heliópolis — mais adiante denominada “*Domínio da Prosperidade*” — que ficava à frente de Letópolis, localizada na margem ocidental do Nilo. Confirma, novamente, o local em outro trecho, quando faz menção a Neferti em terceira pessoa :

Ele preocupava-se com o que iria acontecer no país
 e ele falou da condição do **Este**,
 quando os Asiáticos avançassem com as suas **espadas curvas**
 e aterrorizassem os corações daqueles que estivessem a fazer as colheitas,
 e se apropriassem dos animais de tiro com que estivessem a lavar.
 (Canhão, 2014, p.699, grifos nossos).

De acordo com o trecho acima, podemos obter mais uma pista deixada pelo autor da história, quando descreve as armas utilizadas por esses povos estrangeiros: “*espadas curvas*”. Segundo Canhão, tais espadas teriam gênese na Ásia, na qual era chamada de cimitarra, uma espada curva que poderia chegar a um metro de comprimento e era mais larga na ponta, originária da Pérsia. Já no Egito, durante o Segundo Período Intermediário, apareceu uma espada semelhante, de bronze, denominada *khepech* usada pela realeza e considerada pelos egípcios como símbolo de vitória. Não por acaso foi utilizada, posteriormente, por soldados da infantaria no episódio que ficou conhecido como a luta contra os “Povos do Mar”⁸³, o qual atesta a vitória egípcia em inscrições no templo em Medinet Habu. A batalha contra os invasores ocorreu em parte durante o governo de Ramsés III no Reino Novo.

Após o esclarecimento sobre os personagens e as características atribuídas aos mesmos pelo escriba, iremos nos concentrar no cenário egípcio descrito pela história, o qual apresenta diversos trechos em que o Egito é descrito imergente em um completo caos social.

O país está na penúria mas são numerosos os seus administradores.
Ele está destruído mas são elevados os seus impostos! [...]
(Canhão, 2014, p.710)

Na citação acima, a história relata um dos primeiros motivos que levou o país ao estado de caos: o não cumprimento das funções administrativas.

A escrita não deixa claro qual o cargo não estava cumprindo com a função, porém sabe-se que a arrecadação dos impostos era uma das funções exercidas pelo vizir e este era o cargo mais próximo do faraó, o que nos leva a duas possíveis interpretações: 1) o vizir e/ou conjunto de dignitários não estavam cumprido com as suas devidas funções administrativas e, como resultado, estariam cobrando impostos acima da média. Tal cobrança poderia decorrer por usurpação ou como consequência para combater as investidas dos estrangeiros ao Egito durante a guerra, que tornar-se-ia dispendiosa. 2) Independente do cargo administrativo, a função máxima era exercida pelo faraó, que deveria “fazer Maat na terra”, isto é: manter o país em ordem. Logo, podemos inferir que houve a impotência de um dado faraó para poder legitimar outra dinastia *a posteriori*, já que, no final do texto, um rei iria surgir como solução para combater a situação caótica que o Egito enfrentava, também, para alertar sobre as possíveis problemáticas caso os princípios maatianos não fossem cumpridos pela nação egípcia, quase como uma maneira de “educá-la”. Ainda, o fato de a história não mencionar

⁸³ Terminologia usada pelos egiptólogos Emmanuel de Rougé e Gastón Maspero. A origem desses povos ainda é incerta, porém, acredita-se que, pelo menos em parte, são oriundos da Ásia.

diretamente o faraó poderia ser, justamente, para não questionar a sua posição e sim somente daqueles que deveriam auxiliá-lo no comando do país.

A questão dos “*elevados impostos*” também pode ser interpretada pelo viés da usurpação, como mencionado, o que nos leva a atribuir como característica da “debilidade do homem” criticada pelo autor da história como peculiaridade a qual permitiu a invasão no país. A usurpação é uma das características não toleráveis pelos deuses-juizes no julgamento póstumo, como pode ser comprovado nas Declarações de inocência as quais o morto deveria proclamar:

Oh Duplamente mal que veio de Andjet, eu não disputei nada além do que concerne a minha própria propriedade [...]
Oh A serpente de cabeça erguida que veio da caverna, eu não tenho riqueza para além da minha própria propriedade (Faulkner, 2010, pp.29-33).

A interrogativa acerca dos “*elevados impostos*” nos parece esclarecida quando, na história, narra-se que aquilo que deveria ser próprio do egípcio, como seus bens e alimentos, foram entregues ao estrangeiro, podendo sugerir a “*debilidade*” dos homens em não conseguirem governar o país de acordo com Maat, também, a característica usurpadora ser própria dos estrangeiros como sugere a passagem a seguir:

Os bens de um homem **foram-lhe tirados** e dados ao que é estrangeiro. [...]
A quantidade de grão é pequena mas a medida é grande
e **mede-se em excesso!** (Canhão, 2014, p.709, grifos nossos).

A passagem deixa claro que não há falta de alimento no Egito e sim que a sua distribuição fora realizada de maneira incorreta. A palavra “*medida*”, como a frase em si, remete ao leitor a imagética de que, ao pesar os grãos em uma balança, esta encontra-se em desequilíbrio, já que pende para um lado, de tal maneira que o alimento foi usurpado pelos estrangeiros, o que levaria os egípcios à fome, e revela a casuística de desequilíbrio no país, portanto, a desordem. Como a balança, equilíbrio e harmonia são noções atribuídas à deusa Maat pelos egípcios para as quais, quando cumpridas, representariam a ordem social e cósmica no mundo. O trecho denota uma inversão destes valores sociais pautados na deusa causada pelos estrangeiros. Neste sentido, estes representam tudo aquilo que um egípcio não deveria ser, resultando na inversão de valores sociais segundo Maat, os quais foram propiciados pelos asiáticos, assim, Neferti continua a explanar tais inversões a partir de exemplos claros de imoralidade:

Eu mostro-te **um filho como inimigo,**
um irmão como adversário, um homem que mata o seu próprio pai. [...]

Tudo aquilo que é bom partirá.
 Será a ruína do país. [...]
 Eu mostro-te uma terra em sofrimento: [...]
Vive-se numa necrópole.
 O pobre tornar-se-á rico e o poderoso [recolher-se-á] para sobreviver.
Deixará de existir o «Domínio da Prosperidade» na terra, lugar de nascimento de cada deus. (Canhão, 2014, pp. 708-713).

A moral consiste em um conjunto de princípios, costumes e valores aceitos socialmente, que podem definir uma ética norteadora de uma determinada sociedade.⁸⁴ Ora, um filho que mata o seu pai e irmãos que são adversários é um exemplo que inverte a ordem de princípios familiares, uma vez que a lógica “natural” seria a unidade familiar para que pudessem sobreviver. Os valores familiares aceitos socialmente pelos egípcios são pautados na deusa Maat e podem ser comprovados na história conhecida como “A Contenda entre Hórus e Seth”, na qual a rivalidade entre irmãos não foi tolerada pelos deuses diante da tentativa de usurpação do trono por Seth, que assassina seu irmão Osíris, e evidencia também os esforços maternos representados por Ísis que, através da *heka*⁸⁵ utilizada como estratégia para a propagação da sua linhagem familiar, fez Seth admitir que o certo seria o filho continuar o legado do pai. Tão logo, os deuses sentenciam que a justiça seria feita com a ocupação de Hórus como legítimo herdeiro do trono real de Osíris. Assim, o mito nos conta que a justiça maatiana foi realizada pelos deuses e o núcleo familiar deveria permanecer unido para sua sobrevivência e teria que obedecer a ordem hierárquica e familiar. Portanto, nas duas primeiras linhas da passagem supramencionada, Neferti relata a inversão desses valores familiares os quais não eram aceitos pelos deuses e tampouco deveriam ser considerados pelos egípcios.

Logo, a sobrevivência dos egípcios é posta a prova quando o autor nos conta que o “*Domínio da Prosperidade*”, um epíteto para Heliópolis, na qual há a criação do mundo pelo deus solar Atum, “*deixará de existir*”, assim, confirma que o mundo o qual não segue os valores determinados pela própria cosmogonia estaria condenado à morte. Não por acaso, Neferti narra que “*Vive-se numa necrópole*”, ou seja, os egípcios, ao terem as terras invadidas e os valores sociais pautados em Maat não cumpridos, experimentariam a completa desordem que resulta no caos social, no qual todos estariam mortos por abandonarem seus princípios éticos maatianos.

⁸⁴Definição elaborada a partir do significado contido no dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/moral#:~:text=1%20Estado%20de%20C3%A2nimo%2C%20de,3%20Sentimento%20de%20coragem%3B%20confian%C3%A7a>. Acesso em: 08 dez. 2024.

⁸⁵Termo egípcio referente à magia.

A característica destrutiva associada ao abandono dos princípios atribuídos à deusa Maat pelos egípcios não ocorreriam somente em um plano metafórico ou no submundo governado por Osíris, mas estende-se ao mundo natural no qual a natureza e seus fenômenos encontram-se em completa desordem, portanto, o caos. Segundo o autor da história:

[...] **Ré (deverá) começar a recriar!**
 O país está totalmente arruinado e **nada cresce nem prospera!**[...]
 Este país está destruído. [...]
O disco solar está encoberto,
 ele (lá) atrás não será visto pela humanidade
Não se vive se as nuvens o esconderem [...]
 Sim, (com) **o riodo Egipto vazio**
pode-se atravessar a água a pé.
 O vento do sul opor-se-á ao vento do norte:
não existirá mais céu de um único vento.
O próprio Ré separar-se-á da espécie humana!
 Ele erguer-se-á quando for a hora,
mas ninguém saberá que o meio-dia chegou,
ninguém distinguirá a sua sombra,
 nenhum rosto se iluminará ao vê(-lo)
Enquanto ele estiver no céu como a lua
 não será desviado da sua cuidada sabedoria,
 (mas) na verdade os seus raios no rosto
 são como no tempo daqueles que eram antes.
 (Canhão, 2014, pp.700-712, grifos nossos).

Nas frases destacadas, pode-se perceber que haveria a ausência de meios básicos necessários para a sobrevivência da vida humana, são eles: a falta de luz, água e ar de qualidade, os quais propiciariam alimentos e trabalhos. Por isso, o narrador nos conta que “*nada cresce nem prospera*”. Também, é possível denotar elemento “*sombra*” na referida passagem, a qual nos abre uma dupla interpretação, novamente, de maneira conotativa e denotativa: de maneira literal, haveria a impossibilidade de medir o tempo através dos relógios solares, porque os raios do sol estariam ocultos, formando apenas sombras. Já de modo figurado, a sombra representava um dos setes elementos constitutivos do ser humano que o conferia uma personalidade harmônica e atribuía-se a característica do movimento. A sombra era considerada uma “duplicata” da pessoa e, por isso, poderia ser devorada por Ammit no julgamento póstumo caso seu dono não tivesse agido conforme as exigências maatianas.

Ademais, o sol é um astro que confere luz e calor ao planeta e, ao ser comparado com a lua desprovida destes meios, como nos confirma a sentença “*Enquanto ele estiver no céu como a lua*”, a terra estaria sem recursos básicos para a sua existência. Com isso, pode-se deduzir que o sol é retratado na história como deus, mas também como elemento físico,

porque a ordem vigente requeria uma ótica monista⁸⁶ para a vivência egípcia como estratégia para manutenção e legitimação monárquica. Isto torna-se mais claro na continuidade da história, quando o narrador conta que “*Ré (deverá) começar a recriar*” e que “*O próprio Ré separar-se-á da espécie humana!*” nos parece que Neferti confere um tom de ameaça a existência da humanidade, como sendo um castigo do deus-solar. Devemos recordar que, segundo a cosmogonia de Heliópolis, o deus solar em forma de Atum teria propiciado não só habitat, mas criado a humanidade a partir de um estado primevo denominado Num, associado ao caos inicial e, a partir de então, com a separação do Céu e da Terra, estabeleceu-se a ordem primordial.

A cosmogonia heliopolitana nos conta um episódio no qual, inicialmente, os humanos e os deuses viviam juntos, porém aqueles conspiraram contra Rá e foram castigados pelo deus através da deusa Sekhmet. Assim, Rá e os deuses retiraram-se da terra e o deus solar teria entregue o governo ao faraó, que deveria manter a ordem (Maat) no plano terrestre, permanentemente ameaçada por *isefet*, o caos.

No mais, a história de nossa fonte se passa em Heliópolis, assim como o mito de criação e a possível origem do personagem Neferti, que podem ser confirmados em alguns trechos, tais como: “*Domínio da Prosperidade*” e “*Sacerdote leitor chefe de Bastet*”.

Assim, ao retornamos o nosso argumento ameaçatório, segundo a lógica apresentada por Neferti, seria condizente inferir que, de acordo com o mito criacional de Heliópolis, os humanos poderiam ser castigados novamente, não só por residirem no mesmo espaço em que a cosmogonia foi ambientada e considerado pelos egípcios como sagrado, mas também o mito serve como instrução para a prática humana ao retratar sanções que poderiam ser aplicadas caso os humanos tramassem contra os deuses e o faraó, uma vez que, também, era considerado um deus.

O mito também enaltece a legitimação faraônica pelo deus solar e a importância do seu papel de “fazer Maat”, posto que o faraó era considerado como “filho de Ré”, para quem foi entregue a governância terrena. Neste sentido, como bem explicado por Assmann, o passado cosmogônico fora utilizado no Egito com a função de “mitomotor”.⁸⁷ Assim, “Profecias de Neferti” faz referências a diversos mitos, como o episódio cosmogônico citado anteriormente,

⁸⁶Termo que refere-se à concepção egípcia sobre o conjunto de tudo aquilo que poderia existir no mundo como os seres humanos, a natureza e o divino como intercambiáveis.

⁸⁷O tratamento sobre o termo já foi explicado anteriormente no segundo capítulo. Por ora, basta recordamos que a terminologia criada por Assmann refere-se ao “modulamento” de uma narrativa mítica conforme necessidades requeridas de um grupo ou pessoa as quais podem acordar, discordar e transformar as normas representadas na história, que visam direcionar o agir daquela sociedade ou grupo no qual a pessoa está inserida. Veja mais em: ASSMANN, Jan. **Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination**. Cambridge, Cambridge University Press, 2011. pp.59-63.

no qual ocorre o castigo dos humanos pelo deus solar, assim como no chamado da “Contenda entre Hórus e Seth”, os quais visam enaltecer a ordem e os princípios maatianos em detrimento de forças consideradas caóticas. Logo, o passado fora rememorado na fonte como uma espécie de saber normativo dos deuses para com os humanos e suas intempéries cotidianas. Por isso, a passagem termina com um feixe de esperança pra o cenário destrutivo ao qual encontrava-se o país:

[...] **não será desviado da sua cuidada sabedoria,**
(mas) na verdade os seus raios no rosto
são como no tempo daqueles que eram antes.
(Canhão, 2014, p.712, grifos nossos).

O excerto acima ressalta a sabedoria dos deuses ao lidarem com problemáticas, portanto, o egípcio que segue as orientações dos deuses, as quais refletem os princípios maatianos, são considerados “sábios”, diferente da característica apresentada anteriormente por “débil”. Logo, apesar do deus solar punir os humanos ao estar “*encoberto*” ou “*separado da espécie humana*”, o seu ciclo solar continuaria a existir, pois, através “*da sua cuidada sabedoria*”, a ordem prevaleceria no final. Então, a desordem na qual o Egito encontrava-se era apenas um sintoma que poderia ser combatido e uma das saídas encontradas pelo autor do texto era reportar-se ao seu coração.

Lembre-mos de que o homem sábio é aquele que “ouve seu coração”, seguindo os desígnios de Maat, portanto, o narrador volta-se ao seu *ib* e exige um posicionamento frente ao caos que seu possuidor vivencia de invasão estrangeira, desequilíbrio dos fenômenos da natureza e inversão dos valores sociais ao questionar-se:

Ele disse:
«**Desperta meu coração e chora** por este país onde começaste!
O silêncio é inebriante!
Olha! Há qualquer coisa que é preciso **dizer** acerca disto, com respeito.
Olha então! O grande está lançado por terra no país onde começaste.
Não te aborreças! Olha, isto está em frente ao teu rosto!
Possas tu levantar-te contra o que está diante de ti! [...]
(Canhão, 2014, pp.699-700, grifos nossos).

A partir das palavras e frases destacadas, pode-se perceber que são atribuídas ao coração ações propriamente humanas, tais como: olhar, dizer, chorar, silenciar-se e levantar-se. Isto ocorre porque o *ib* era considerado pelos egípcios, além de um músculo involuntário que propicia a vida, o cerne das emoções, memórias, sabedoria e para o qual os outros órgãos do sentido se reportavam. Ainda, o sinal de exclamação utilizado na redação colabora para o aspecto de ordem ou súplica e atribuí um tom emotivo para a passagem como uma espécie de

diálogo entre o *ib* e o personagem, um recurso semelhante utilizado na história que citamos *a priori* intitulada “Lamentações de Kha-kheper-ra-seneb”, que também interroga e exige do coração um posicionamento frente ao cenário caótico vivido pelo personagem da narrativa.

Este recurso estilístico voltado para reflexões do personagem, seja em forma de diálogo ou monólogo, confere maior grau de dramaticidade a trama, para a qual, concordamos com Araújo, possivelmente, era um meio de revelar uma “consciência histórica”, segundo a mentalidade dos egípcios antigos, na qual o autor, propositalmente, questiona-se sobre uma situação vivida no presente, para a qual ele rejeita sobre reflexões acerca da construção de um passado que encontra-se antes dele. Neste caso, no tempo dos deuses, que expressam uma “sabedoria”. Foi o que vimos no capítulo anterior acerca da tipologia criada por Rüsen sobre o título de “Consciência Histórica Tradicional”. Por isto, é notório, durante o texto, a referência de mitos que reforçam e expressam a importância da manutenção de Maat e seus princípios como uma espécie de “sabedoria” utilizada desde o tempo dos deuses e que, independente da situação, quando estes princípios são postos em prática, o mundo volta ao seu “eixo”, ou seja, a perfeita ordem cósmica e terrena.

Diante do exposto, somente através do coração a par com Maat, o homem pode “despertar” diante do torpor no qual encontrava-se e agir contra aquilo que estava adiante dele. Logo, o coração é aquele que propicia ao indivíduo o qual o carrega a sua própria personalidade posto que é atribuída ao *ib*, como pode ser percebido na penúltima frase, um “*rosto*”.

Diferente das “Lamentações de Kha-kheper-ra-seneb”, em que o coração não responde ao seu dono, em “Profecias de Neferti”, encontra-se a resolução para os problemas enfrentados pelos egípcios: o surgimento de um rei que instaura o ordenamento dos princípios maatianos. Conforme o trecho abaixo:

Um reivirá do Sul,

Ameni, **justo de voz**, é o seu nome. [...]

Receberá a coroa [branca]

usará a coroa vermelha (Canhão, 2014, p.714, grifos nossos).

Unirá as Duas Poderosas, [...]

Os homens do seu tempo ficarão contentes.

O filho de um homem fará o seu nome

para todo o sempre.

Os que caíram no mal e tramaram a rebelião

Refrearão a boca **com medo dele**. (Araújo, 2000, p.199, grifos nossos).

Os Asiáticos cairão chacinados por ele;

os Líbios por seu fulgor;

os rebeldes por sua ira (Canhão, 2014, p.717, grifos nossos).

**os traidores por sua força,
A iaretque está na (sua) cabeça
é para pacificar as pessoas descontentes**(Araújo, 2000, p.199, grifos nossos).

Construir-se-ão os Muros do Rei, v. p. s.,
não permitindo que os Asiáticos desçam ao Egito.
Eles pedirão água do modo habitual
para darem de beber ao seu gado (Canhão, 2014, p.717, grifos nossos).

Na passagem acima, ao se tratar dos povos invasores, fica perceptível ações que o faraó tomou para refreá-los em terras egípcias, tais como “*força*”, “*ira*” e “*chacina*”, utilizadas como justificção para destruí-los sobre o discurso de uma bandeira de “*pacifismo*” em prol de seus contemporâneos egípcios. Neste sentido, os atributos maatianos de ordem, verdade e justiça são usados sobre uma nova perspectiva: justificar a guerra, eliminar povos considerados inimigos, conquistar novos territórios e fronteiras denominados “*Muros do Rei*”, que anuncia a vitória egípcia sobre os povos estrangeiros.

Além disso, a guerra também seria legitimada pelos deuses quando a *wadjyt*, uma deusa em forma de serpente considerada pelos egípcios como patrona da cidade Tell el-Fara'in, localizada no Delta do Nilo, na região do Baixo Egito, era frequentemente associada a “*iaret*”, quando traduzida em egípcio, cuja palavra significa “a cobra” ou *uraeus* como também pode ser denominada, quando leva-se em consideração a origem grega da palavra que referia-se a “cauda” e, por isso, manifestava-se em forma de serpente. Assim, o faraó utilizava o chamado *nemes*, um pano disposto sobre a sua testa, o qual pendia sobre o corpo do mesmo de ambos os lados adornados pela *uraeus* e por um abutre que representava a deusa *Nekhbet* que, por sua vez, era considerada protetora do Alto Egito. A *wadjyt* e a *uraeus*, geralmente, eram retratadas juntas e incluídas nas coroas, insígnias e títulos reais de tal maneira que simbolizavam a unificação do Alto e Baixo Egito pelo faraó.

A serpente encontrava-se erguida, em forma de “bote”, sobre a coroa pertencente ao faraó ou sobre um diadema e desempenharia o papel de protegê-lo contra seus inimigos, assim como fez com Rá, portanto, simbolizava o poder real. Segundo a lenda, a serpente picaria qualquer um que tentasse contra a vida do rei e dos deuses, posto que a *uraeus* era associada também ao deus solar como o “olho de Rá”, cuja função era proteger o disco solar ao jorrar veneno e fogo nos inimigos do deus.

Como vimos no início de nossa análise, o faraó era considerado “o filho de Ré”, que deveria proteger e governar o mundo habitado pelos humanos, logo, não só a guerra era legitimada sobre um discurso político divinizado como também reforça, de novo, a legitimação do faraó pelos deuses, uma vez que até os adereços utilizados pelo mesmo, como

a coroa, conferiam não somente status e autoridade como também conectavam o faraó aos deuses como intermédio dos humanos na terra e também como um próprio deus possuidor de características singulares. Isto pode ser confirmado quando, na passagem acima mencionada, fora atribuído ao faraó a característica de “*fulgor*”, ou seja, aquele que possui uma luminosidade intensa⁸⁸, capaz de derrotar os inimigos líbios. Ora, podemos inferir que o faraó era possuidor de luz porque era associado ao deus solar Rá, como vimos seu nome significava “Amon comanda” ou “Satisfeito está o coração de Ré”, logo, era conferido ao rei características divinas de Rá como vimos na teoria de Mauss sobre o sistema de “Prestações Totais”⁸⁹, em que poderiam realizar-se também com aquilo que era considerado divino e este era possuidor de história, personalidade, nome, características, poder e virtudes as quais poderiam exercer influência para a pessoa que o detinha através de uma força mágica. Em nosso caso, esta “força” era realizada através do *ren*⁹⁰ adotado pelo faraó durante seu governo. Ademais, o sol era o elemento que simbolizava Rá, porém, como astro, é o único que possui luz própria e para qual a maiorias outros corpos celestes orbitam em torno e são iluminados pelo mesmo, pode-se associar este papel, metaforicamente, ao faraó, o qual exclusivamente detinha um “*fulgor*” através de Rá e, por ser o único a emanar luz própria como governante, deveria, através do seu poder luminoso e calor, derrotar os inimigos egípcios para que assim pudesse iluminar o seu país ao estabelecer a ordem, assim como o deus solar em seu ciclo diário.

Uma outra característica implícita na passagem seria a “benevolência” do faraó, que, apesar de construir os chamados “*Muros do Rei*” e atestar a vitória egípcia sobre os povos estrangeiros, quando no trecho destacado, informa que os asiáticos, apesar de não poderem mais entrar no Egito, “*pedirão água*”. A redação deste trecho encontra-se no presente do indicativo e a escrita da palavra “*pedirão*” remete a uma ação contínua por parte dos estrangeiros, confirmada pela palavra “*habitual*”. Logo, pode-se inferir que o faraó fornecia água para a sobrevivência de outros povos como maneira de ressaltar a superioridade do povo egípcio em relação aos asiáticos, que careciam de meios básicos para sobreviver.

Por último, podemos confirmar o ditado popular mencionado no início de nossa análise — “em terra de cego quem tem olho é rei” — de modo denotativo, o rei é o único que

⁸⁸Definição realizada com base no dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/fulgor/> Acesso em: 28 dez. 2024.

⁸⁹Podemos assumir também que existia uma “relação contratual” entre o faraó e Rá se levarmos em consideração a teoria maussiana sobre as “prestações totais”, porque foi dada a governança na terra para o rei em troca de estabelecer a ordem (Maat) e, quando isto não era exercido, o deus solar poderia castigá-lo, assim como toda a humanidade, como visto em exemplos durante a nossa análise contextual o que evidenciaria também o aspecto agonístico defendido por Marcel Mauss.

⁹⁰Termo egípcio que remete a nome.

pode “enxergar” e promover soluções, pois, através de seu poder de “*fulgor*”, poderia causar “cegueira” nos inimigos, neste casos, os líbios.

Ao final da história, a afirmativa da vitória egípcia sobre os povos estrangeiros é confirmada para além dos “*Muros do Rei*”, com o regresso maatiano cumprido pelo faraó ao instaurar a ordem e expulsar aqueles considerados agentes do caos: os estrangeiros.

**Maat regressará ao seu lugar
e isefetserá atirada para a parte exterior.**

Alegre-se aquele que vir (isto)
e aquele que estiver ao serviço do rei (Canhão, 2014, p.717, grifos nossos).

Conclusão

Depreende-se que Maat e seus princípios foram utilizados como um discurso divino pelo Estado egípcio para definir normas e comportamentos não só para seus cidadãos, mas também para justificar o tratamento opressor – “*força*”, “*ira*” e “*chacina*” – sobre outros povos estrangeiros, como os asiáticos, considerados pelos egípcios inimigos e agentes do caos (*isefet*). Logo, a deusa e seus princípios eram empregados como norma pela ordem vigente egípcia para diferenciar e determinar a superioridade do povo do Egito sobre a característica de “divinizados” em relação aos estrangeiros estigmatizados como inferiores e, quiçá, desumanos atestados nas palavras “*pássaros estranhos*” e “*animais selvagens*” encontradas no decorrer do texto.

Isso era realizado a partir de uma premissa “monista”, requerida socialmente pelo governo egípcio, na qual os valores morais, comportamentos e soluções tomadas eram, supostamente, pautados na cosmogonia egípcia, como uma espécie de “sabedoria” divina, para tanto inquestionável. Assim, legitimava-se o governo teocrático egípcio e justificava seus posicionamentos, como o extermínio de povos, a guerra, a conquista de territórios, também, legitimava-se outras dinastias porvindouras caso a “ordem” maatiana não tivesse sido empregada pelo governo anterior ou mesmo sobre um discurso de código de conduta governamental faraônica, como desculpa para aumentar o “alcance de Maat” sobre o resto do mundo a partir de “campanhas militares da ordem”, ou como nos conta “Profecias de Neferti” sobre a premissa de: “[...] pacificar as pessoas descontentes.” (Araújo, 2000, p.199).

Por fim, ressaltamos a ampla erudição do autor do texto em relação ao conhecimento de assuntos próprios ao Egito como a citação implícita e explícita de mitos, mas também a recursos estilísticos como o uso da fórmula “v.p.s”, referência a ditos populares e uso de figuras retóricas.

3.4 O Conto do Camponês Eloquente

Foi possível conhecer a história O Conto do Camponês Eloquente através de quatro papiros datados do Reino Médio: Papiro de Berlim 10499, também conhecido como Papiro Ramesseum, atende sobre a insígnia (R), Papiro de Berlim 3023, cuja sigla determinante para o qual responde é (B1), o Papiro de Berlim 3025 (B2) e o Papiro Butler, também denominado Papiro BM — letras referente à Museu Britânico — 10274 (Bt). Ainda, existem fragmentos dos papiros B1 e B2 intitulados Papiro Amherst (A), este subdivide-se em: Papiro Amherst I, formulado pelos fragmentos A-E do Papiro de Berlim 3023, e o Papiro Amherst II constitui-se a partir de fragmentos F-G do Papiro de Berlim 302.

Os papiros B1, B2 e Bt referem-se à XII dinastia e R data da XIII dinastia. Quanto à proveniência, B1 e B2, inicialmente, pertenciam à Coleção Athanasi até o ano de 1843, quando foram adquiridos pelo Museu Konigliches Preussisches e, atualmente, pertencem aos Museus Estatais de Berlim. O Papiro Ramesseum (R) provém da região atribuída ao seu nome, encontrado pelo egptólogo James Edward Quibell, em 1896, no templo funerário de Ramsés II, hoje, também pertence aos Museus Estatais de Berlim. Já o Papiro Butler fora encontrado por Samuel Butler, em 1840, e foi adquirido pelo Museu Britânico, onde reside atualmente e sua origem remete à Tebas.

O Papiro Amherst (A) recebeu este nome porque pertenceu à Coleção do Barão Amherst de Hackney. Não sabe-se em que ano ou como foi descoberto, na atual conjuntura, pertence a Biblioteca Pierpont Morgan em Nova York. No mais, os Papiro Amherst I e II foram identificados como fragmentos de B1 e B2 por Newberry e Griffith, também, é incerta a história por detrás da separação do Papiro de Berlim 3023 e 3025, mas estima-se que sua proveniência também é tebana.

Em 1859, houve a publicação de B1 e B2 por Karl Richard Lepsius, porém, em 1908, ambos os papiros somados com R foram traduzidos e transliterados para hieróglifos por Vogelsang e Gardner, este último autor, posteriormente, em 1922, publicou uma nova revisão dos três papiros com vastas correções. A publicação de Bt fora feita parcialmente, em 1864, por Goodwin e atingiu sua completude no ano de 1892 com Griffith. O Manuscrito A foi publicado por Newberry no ano de 1899.

Através de um óstraco de calcário pertencente à época Raméssida, comprova-se que a história do camponês eloquente era conhecida pelo Reino Novo entre os escribas com uma cópia do Papiro de Berlim 3023 (B1).

Os papiros são escritos na modalidade hierática e parecem ser cópias de um original até então perdido. Através dos papiros B1, B2 e R, pode-se reconstituir o conto, pois o início da história encontra-se em R e o final em B2, totalizando um texto de 428 linhas.

Após as informações introdutórias inerentes ao texto, daremos prosseguimento a apresentação da história segundo a nossa metodologia, na qual o Conto do Camponês Eloquente foi dividido a partir dos estados de equilíbrio e desequilíbrio. Desta maneira, obtivemos o seguinte resultado:

➤ Sequência I

- **Situação inicial:** um camponês desce ao Egito para que a esposa e filhos tenham comida e leva diversos produtos de qualidade para negociação.

(R)Era este um homem do passado e o seu nome era Khuenanupu.
Era um camponês de Sekhet-Hemat.

Tinha uma mulher chamada Meret.

Este camponês disse a esta sua mulher:

«Olha! Vou descer para o Egito
para trazer comida dali para as minhas crianças [...]

Este camponês disse a esta sua mulher:

«Olha! [tu tens] vinte alqueires de cevada
de provisões para ti e para as tuas crianças.

Queiras tu fazer-me desses seis alqueires de cevada
pão e cerveja para cada dia
em que eu viverei com ele. »

Descer para o Egito foi o que fez este camponês [...]

uma abundante quantidade de todos os bons produtos de Sekhet-Hemat

Este camponês caminhou indo

para sul, em direcção a Neninesu

e ele chegou ao distrito de Perfefi

ao norte de Medenit.

- **Perturbação da situação inicial:** no caminho, encontrou um homem chamado Nemtinakht, que ficou de olho em seus produtos e armou contra o camponês.

Encontrou um homem em pé sobre a margem.

O seu nome era Nemtinakht e era filho de um homem chamado Iseri,
um dos dependentes do grande intendente Rensi, filho de Meru

Este Nemtinakht disse

quando viu os burros deste camponês que agradavam ao seu coração:

«Ah! Se eu tivesse algum ídolo

através do qual eu pudesse apropriar-me dos bens deste camponês!»

Ora, a casa deste Nemtinakht

era sobre o caminho ribeirinho

que era estreito [...]

Este Nemtinakht disse ao seu dependente:

«Vai e traz-me um bocado de pano de minha casa»,

e ele foi trazido imediatamente.

Então ele estendeu-o sobre o caminho ribeirinho;

a sua franja assentava sobre a água

e a sua bainha sobre a cevada.

(B1)Este camponês vinha andando [...]

(mas) este Nemtinakht disse:

«Presta atenção, camponês! Tu não vais caminhar sobre as minhas roupas!»

Este camponês disse:

«Eu farei o que te agradar, (mas) o meu caminho é bom.»

Ele deslocou-se para ir para o lado de cima

E este Nemtinakht disse:

«Será que a minha cevada te vai servir de caminho?»

Este camponês disse:

«o meu caminho é bom. A margem é alta, o caminho está debaixo da cevada

e tu obstróis ainda o nosso caminho com as tuas roupas.

Tu não permites que passemos pelo caminho?»

● **Desequilíbrio/crise:** Nemtinakht rouba os burros do camponês e o castiga.

Nesse momento um dos burros encheu a sua boca

com um molho de cevada.

Este Nemtinakht disse:

«Olha! Eu vou ficar com o teu burro, camponês,
porque ele comeu a minha cevada! [...]

Este camponês disse:

«O meu caminho é bom.

Apenas um (punhado) foi perdido. É por este preço que comprarei meu asno de volta, pois o tomas (B1) porque ele encheu a boca com um punhado de cevada.

Aliás, eu conheço o senhor deste domínio.

Ele pertence ao grande intendente Rensi, filho de Meru.

E é justamente ele que pune todos os ladrões no país inteiro!

Serei eu espoliado no seu domínio?»

Este Nemtinakht disse:

«É este o provérbio que as pessoas dizem:

"O nome do pobre só é pronunciado por causa do seu mestre?"

Eu é que falo contigo

e é o grande intendente que tu queres evocar!»

Então ele pegou numa vara de tamargueira verde contra ele

e então ele fustigou-lhe todos os seus membros com ela

e apoderou-se dos seus burros, que foram introduzidos no seu domínio.

Logo este camponês se pôs a chorar muito grandemente
pelo mal feito contra ele.

Este Nemtinakht disse:

«Tunão levantes a voz, camponês!

Vê, tu vais em direcção à cidade do senhor do silêncio!»

Este camponês disse:

«Tubates-me, roubas-me os meus bens

e tiras-me até o queixume da minha boca!

Ó senhor do silêncio possas tu devolver-me os meus bens

que eu pararei de chorar para tua terribilidade! »

Este camponês esperou dez partes de dez dias

apelando a este Nemtinakht,

mas ele não lhe prestou atenção.

- **Intervenção na crise:** o camponês apelou para Nemtinakht, sem sucesso, então, foi expor suas queixas ao grande intendente Rensi, filho de Meru. O intendente Rensi envia seus magistrados para verificar a situação sem chegar a uma conclusão. Logo, o camponês voltou para apelar ao intendente Rensi e este recorre a sua majestade.

Este camponês caminhou em direcção a Neninesu

para apelar ao grande intendente Rensi, filho de Meru.

Encontrou-o á porta (B1) de casa quando ia descer para sua barca oficial.

Então o camponês disse: Podes permitir comunicar-te uma reclamação?

Poderias fazer vir a mim um assistente de tua confiança, a quem eu informaria o ocorrido?”

Assim, o grande intendente Rensi, filho de Meru, mandou que (B1) um assistente de sua confiança se dirigisse a Kun-Anup, que o informou sobre a questão em todos os detalhes.

Então o grande intendente Rensi, filho de Meru, denunciou Nemti-nakht aos magistrados que estavam com ele.

Estes argumentaram: trata-se provavelmente de um desses camponeses que vêm (entregar a mercadoria) a outro. [...] Seria o caso de punir esse Nemti-nakht por um punhado de natrão e um punhado de sal? Se for-lhe ordenado devolver, ele o devolverá”

O grande intendente Rensi, filho de Meru, ficou em silêncio

Ele não respondeu aos magistrados

nem respondeu a este camponês

Então este camponês veio para apelar

ao grande intendente Rensi, filho de Meru.

Ele disse:

«Grande intendente, meu senhor! O maior dos maiores!

Guia de tudo o que existe e de tudo o que não existe!

Quando desces pelo lago de Maat

E por ele navegas com vento favorável,

Nenhuma rajada rasgará tua vela

Nem teu barco irá devagar.[...]

Não experimentarás os perigos (B1) do rio [...]

Pois és um pai para o órfão,

um marido para a viúva,

um irmão para mulher repudiada,

um avental para o que não tem mãe.
 Permite que te faça nesta terra o teu nome acima de toda a boa lei,
 guia vazio de rapacidade,
 o mais vazio de vilania!
 Aniquilas a mentira e dás existência à verdade!
 Vem à voz daquele que apela.
 Eu falo para que tu entendas.
 Faz justiça, ó glorioso que glorifica aqueles que são glorificados! [...]
 Ora, este camponês fazia este discurso
 no tempo da majestade do rei do Alto e do Baixo Egipto
 Nebkauré, justo de voz
 E o grande intendente Rensi, filho de Meru,
 foi diante de sua majestade
 e ele disse:
 «Meu senhor, encontrei um destes camponeses
 bom orador na realidade.
 Foi despojado dos seus bens
 por um homem que está ao meu serviço.
 Vê, ele veio suplicar-me sobre esse assunto.»

- **Novo equilíbrio:** o rei pede que o discurso do camponês seja registrado e enviado para ele. Porém, dá o seu veredicto de que Rensi assegure o sustento não só do camponês como também o de sua família, de maneira que não lhes falte alimento.

Sua majestade disse:
 <<Se tu desejas ver-me de boa saúde,
 tu deves retê-lo aqui
 sem responder a nada do que ele possa dizer,
 para que ele continue a falar.
 Cala-te. Então, que as suas palavras nos sejam trazidas por escrito
 para que possamos ouvir isso.
 Mas assegura o sustento da sua mulher e dos seus filhos!
 Vê, um destes camponeses vem ao país
 só quando a sua casa está vazia por terra!

Assegura também o sustento do próprio camponês.
 Farás com que lhe sejam dadas provisões,
 mas sem permitir que ele saiba que foste tu quem lhas deu.»

Sequência II

- **Situação inicial:** o camponês continua a apelar ao grande intendente.

Então este camponês veio para apelar-lhe uma segunda vez
 e ele disse:
 [...] Fio-de-prumo que suporta pesos!
 Serás tu um homem da eternidade?
 Não é errada a balança de mão inclinar-se, o pêndulo [da balança] desviar-se,
 um homem honesto mudar e desviar-se?
 Vê, Maat fuge de ti,
 expulsa de seu lugar!
 Os magistrados fazem o mal;
 a retidão é posta de lado;
 os juízes agarram o que foi roubado.
 O que dispõe sobre o reto, (B1) faz (o reto) balançar torto [...]
 A cidade está submersa,
 o que deve punir o mal comete crimes! [...]
 o que deve orientar pela lei comanda o roubo:
 quem, então, punirá o crime? [...]
 A punição é curta, a injustiça longa,
 Uma boa ação volta a seu lugar de ontem.
 Este é o preceito:
 “Faze a quem faz (B1) como ele faz”.
 Olha! Tu és forte e poderoso.
 O teu braço é activo e o teu coração é ambicioso.
 A piedade passou ao teu lado!
 Como é miserável o pobre homem que tu destruístes!
 Pareces um mensageiro de Khenti!
 Olha, tu superas a senhora da pestilência! [...]
 Roubar convém àquele que não tem bens,

quando os bens são roubados pelo criminoso.
 Um mau comportamento daquele que não cumpre
 não deve ser proclamado por ele.
 Ele procura por ele próprio (os seus meios de subsistência). [...] e o mal está instalado à tua volta. [...]
 Sê um refúgio, (B1) põe a salvo tua margem do rio,
 vê como teu cais está infestado de crocodilos!
 Apruma tua língua, não deixes que ela erre,
 um membro de um homem pode ser sua perdição.
 Não mintas, adverte os magistrados,
 cestas cheias (corrompem) os juízes.
 Dizer mentiras é sua pastagem,
 Pouco pesam em seu coração.
 Ó,tu, o mais sábio (B1) dos homens,
 Ignorarás o meu caso? [...]
 Então o camponês, veio apelar pela terceira vez. Ele disse:
 (B1) Ó,Grande intendente, meu senhor,
 És Rá, senhor do céu, com teu séquito.
 O sustento dos homens vem de ti, como a inundação. [...]
 Toma cuidado porque se aproxima a eternidade-*neheh*,
 E a vontade de durar é como se diz:
 “Fazer justiça é como respiração para o nariz”.
 Pune aquele que merece ser punido
 E ninguém será igual a ti em retidão.
 A balança de mão curva-se?
 A balança de pé inclina-se?
 Se Tot (B1) concordar com isso,
 Então podes fazer o mal. [...]
 Não respondas ao bem com o mal,
 Não ponhas uma coisa no lugar de outra! [...]
 Guarda-te de aportares pela corda do leme,
 O equilíbrio do país está em Maat!
 Não mintas, pois és grande
 Não ajas com ligeireza, (B1) pois és um homem de peso!

Não mintas, pois és a balança,
 Não te desvies, pois és a retidão!
 És o mesmo que a balança.
 Se ela se inclina, (também) te inclinas. [...]
 Não é grande quem é grande em cobiça.
 Tua língua é o prumo (da balança),
 teu coração é o peso,
 teus lábios são os braços.
 Se voltares teu rosto ao violento,
 Quem deterá a maldade?[...]
 Eis que és um barqueiro que (só) atravessa quem paga,
 Um reto de retidão em frangalhos.[...]
 Eis que és como um pastor,
 e para mim é um erro não reconheceres (o rebanho)
 e causares desperdício (como) um crocodilo voraz,
 um amparo que abandonou o porto do país!
 (B1) Deves ouvir, (mas) não ouves! Por que não ouves? Hoje me opus a um violento: o crocodilo recua. O que lucras com isso? Ao encontrar-se o segredo de Maat a mentira é jogada de costas por terra. Não te prepares para o amanhã antes que ele chegue, (pois) ninguém conhece os males que com ele virão.
 Ora, este camponês fazia este discurso
 ao grande intendente Rensi, filho de Meru, na entrada do prédio do tribunal.

- **Perturbação da situação inicial:** o camponês é açoitado a mando de Rensi, após um discurso incisivo sobre as atitudes do intendente.

Então (Rensi) fez levantarem-se dois servidores contra ele
 com chicotes
 e então fustigarem-lhe todos os seus membros com eles.
 Este camponês disse:
 O seu rosto está cego perante aquilo que vê, surdo àquilo que ouve
 e pouco sensato em relação ao que lhe mencionam!
 Olha, tu és como uma cidade sem o seu governador,[...]
 Olha, tu és como um polícia que rouba,

um governador que aceita (subornos),
 um superintendente de distrito que defende a pilhagem
 e se torna o modelo para aquele que agiu (mal).

- **Desequilíbrio/crise:** após o castigo infligido ao camponês, este não poderia fazer nada além de continuar com suas apelações. Sempre lembrando qual seria o papel dos funcionários.

Então, este camponês veio para apelar-lhe uma quarta vez.

Encontrou-o prestes a sair da porta
 do templo de Herichef
 e ele disse: [...]

O bem pereceu. Não há adesão a ele.

A mentira foi atirada ao chão!

Se a sua barca (já) regressou,
 como conseguiremos atravessar (o rio)
 quando isso é feito de má vontade?

Atravessar o rio sobre as sandálias
 é fazer uma boa travessia? Não![...]

Olha, não serve de nada dizer-te isto:

«A piedade passou ao teu lado!

Como é miserável o pobre homem que tu destruístes»![...]

Sê paciente (B1) e busca Maat,

Controla a tua escolha para o bem daquele que é introduzido humildemente![...]

Possam os olhos ver, que o coração será informado!

Não sejas cruel só porque és poderoso,
 assim o mal não te atingirá!

Porto de abrigo, não deixes que o crocodilo (nos) apanhe!

É a quarta vez que apelo para ti! [...]

Então, este camponês veio apelar-lhe uma quinta vez

E ele disse:

«Grande intendente, meu senhor!» [...]

Não roubes a um pobre os seus bens!

O (homem) fraco que tu conheces.

Respirar para o miserável (são) os seus bens;

aquele que os rouba tapa o seu nariz.

A razão pela qual tu foste nomeado foi para ouvir casos,

para julgar entre as partes, para punir o gatuno.

(Mas) olha, o que fazes [com o teu comportamento] é apoiar o ladrão!

Tu que devias ser de confiança

ages como um transgressor! [...]

Então este camponês veio apelar-lhe uma sexta vez

e ele disse:

«Grande intendente, meu senhor!

O senhor que diminui a mentira faz a verdade vir à existência!

Aquele que cria o bem para toda a gente é o que destrói (o mal)! [...]

O Trapaceiro zomba de Maat! Mas quando se enche corretamente (a medida), Maat nem falta nem excede.

Não saberemos, na realidade, o que está no coração.

Não sejas indolente! Age em relação à acusação! [...]

Tu devias ser o modelo de todos os homens,

mas os teus casos oscilam de um lado para o outro! [...]

O jardineiro do mal

rega o seu jardim com crimes

para fazer crescer no seu jardim a mentira,

para regar de problemas (toda) a propriedade!

Então este camponês veio apelar-lhe uma sétima vez

e ele disse:

«Grande intendente, meu senhor!

Tu és o leme de toda a terra.

A terra navega apenas sob o teu comando!

Tu és igual a Tot,

que julga sem pender para um lado.

Senhor, possas tu ser paciente quando um homem te suplica em relação à sua causa legítima.

[...]

A indulgência prolonga a amizade

destruindo o caso que aconteceu.

Ninguém sabe o que está no coração.

Se a lei for subvertida e Maat destruída, nenhum pobre (B1) poderá sobreviver: quando for roubado, Maat não chegará até ele.

o meu coração pesado e o que sai do meu corpo

é a causa do seu estado!

Tal como a brecha de um dique deixa que se escoem rapidamente as suas águas,

também a minha boca se abre para falar![...]

eu despejei o que estava no meu corpo,

eu lavei a minha roupa suja.

O meu discurso está feito.

A minha miséria acaba perante ti.

De que mais precisas tu?

Tua lentidão te levará ao erro, tua cobiça te enlouquecerá, tua voracidade te criará inimigos.

Mas encontrarás outro camponês como eu? Haverá (outro) lento (como tu) em cuja porta baterá um suplicante? [...]

(Contudo) os magistrados deveriam ser inimigos do mal,

Senhores do bem [...]

Então o camponês (B1) veio apelar pela oitava vez

e ele disse: Ó, grande intendente, meu senhor! Pode-se cair fundo por causa da ganância.

O cobiçoso não terá sucesso, só o alcança o fracasso. És cobiçoso, mas isso em nada resulta para ti. Roubas, mas isso não é bom para ti. Que um homem possa defender sua causa justa.[...]

Os magistrados foram nomeados para reprimir a mentira![...]

Tu não entendes o meu coração!

O homem silencioso que veio queixar-se a ti

não tem medo daquele a quem suplica.[...]

Os magistrados estão a dar-te

e tu vais aceitando!

Serás tu um ladrão? [...]

Faze justiça pelo amor ao Senhor da Justiça,

Cuja justiça, encerra a justiça!

(B1) Tu, (que és) o cálam, o papiro, a paleta de Tot,

guarda-te de fazer o mal.
 É bom quando a bondade é boa,
 pois a justiça é para a eternidade-*neheh*:
 ela vai para o túmulo com quem a pratica.
 Quando é sepultado e a terra a ele se junta,
 (B1) seu nome não é apagado,
 Ele é lembrado pela virtude,
 Princípio das palavras do deus.

Se ele for uma balança de mão, ela não se curvará; se for uma balança de pé, não se inclinará.[...] Não respondas com a resposta do silêncio. Não agridas quem não te agrediu. Não tens piedade, não te incomodas, não te perturbas. Não me recompensas pela bela peroração que veio da boca do próprio Rá!

Diz Maat. Pratica Maat.

Ela é grande, ela é eficaz, ela é duradoura,
 ela decide a teu favor, ela dá credibilidade,
 Ela conduz ao estado de bem-aventurado.

A balança (de mão) inclina-se?

É porque os seus pratos carregam coisas!

O crime não deve alcançar o porto, mas a honestidade (tem de) chegar à terra.

Então, o camponês veio apelar pela nona vez

e ele disse: Ó ,Grande intendente, meu senhor! [...] Pune aquele que merece que merece ser punido e « ninguém » será igual a ti em retidão. (B2) --- a mentira [arroja-se] mas a viceje, mas a mentira nunca prosperará. Se a mentira andar, ela extraviará; não atravessará no barco, não progredirá. [...]

Não existe ontem para o preguiçoso, (B2) nem amigo para quem é surdo á justiça, nem dia de folga para o cobiçoso. O que denuncia (um crime) transforma-se num desgraçado e o desgraçado torna-se um suplicante: seu adversário é (seu) assassino. Eis que te dirijo uma súplica e não me ouves. Irei (portanto) suplicar (B2) por ti a Anúbis!

- **Intervenção na crise:**após as numerosas apelações do camponês, Rensi chama-o novamente e explica que a “lentidão” em resolver o seu caso era para que continuasse com a sua eloquência, para que fosse registrado e agradasse a majestade.

Então, o grande intendente Rensi, filho de Meru, mandou dois guardas trazê-lo de volta. O camponês teve medo, achando que se fazia isso para puni-lo pelas perorações que proferia.[...] Mas o grande intendente Rensi, filho de Meru, retrucou: “Não temas, camponês. Eis que o que se fez contra ti foi para obrigar-te a ficares comigo.” [...] “Espera aqui para ouvires tuas apelações”. E ele fez ler um rolo de papiro novo cada apelação conforme [seu] conteúdo.

(B2) Em seguida o grande intendente Rensi, filho de Meru, mandou (o rolo) para a majestade do rei do Alto e do Baixo Egito, Neb-kau Rá, o justo de voz, e isso agradou o coração [de sua majestade] mais que qualquer coisa em todo este país. Sua majestade ordenou: “Julga tu mesmo, filho de Meru!”

Então, [o grande intendente] Rensi, filho de Meru, enviou dois guardas para trazerem Nemti-nakht.(B2) Ele foi trazido e fez-se ler um inventário de [seus bens e do] seu pessoal, [...] [Então tudo que pertencia] a Nemti-nakht [foi dado] a esse camponês,(B2) com toda sua propriedade, todos os seus se[rvos e tudo o que pertencia] a Nemti-nakht.

E acabou, [do princípio ao fim, conforme o que se encontrou na escritura.

● Descrição verbal

➤ Informações no texto

▪ **Informações quanto a topônimos:**

Sekhet-Hemat – Procedência do camponês. Sekhet-Hemat traduz-se por “Campo do Sal”, “Vale ou Oasis do Sal”, atualmente, corresponde à região do Uadi Natrun. Era constituído por lagos, cuja extensão atingia 25 Km e ficava localizado a 100 Km a noroeste do Cairo. Como o seu próprio nome revela, fornecia, principalmente, sal e natrão para o Egito. Neninesu, Perfefi e Medenit– são locais desconhecidos, no entanto, sabe-se que estavam acerca da região de Heracleópolis.

▪ **Informações quanto à temporalidade:**

Período heracleopolitano, mais especificamente, na décima dinastia, pois a história se passa no tempo do faraó Nebkauré, nome de coroação de Kety III.

▪ **Informações dos personagens:**

Personagens principais:

Khuenanupu – significava “aquele que Anúbis protegeu”.

Nemtinakht– o prefixo “nemti” traduz-se por “poderoso”.

Rensi–o intendente da região, para qual Khuenanupu denunciou Nemtinakht.

Personagens secundários:

Meret– era esposa de Khuenanupu.Seu nome significa “amada” ou “aquela que é amada”.

Iseri – seria pai de Nemtinakht e obtém o título de “supervisor da casa”, segundo cargo oficial mais importante depois do vizir.

Nebkauré – nome de coroação de Kety III, faraó da décima dinastia heracleopolitana.

Meru – pai do intendente Rensi.

Gênero textual:possível encontrar trechos de discurso e narração. Seguindo a lógica do gênero dominante, aquele que atribui significado a obra, optamos pelo narrativo.

➤ **Análise do texto**

Aspectos formais

Narrador: explícito Khuenanupu

Figuras retóricas:

Ironia:a primeira figura retórica que encontramos no texto é a ironia, a qual refere-se ao nome de Nemtinakh.Como supracitado, “Nenti” significa poderoso, porém, também é o nome de um deus, cuja divindade é considerada menor em relação a outras. Não se sabe ao certo a qual atributo este deus estava relacionado, Parkinson infere que seja protetor dos viajantes.

Jogo de palavras:pode-se inferir a figura denominada jogo de palavras a partir do vocábulo iseri, uma vez que é homófona ao nome próprio Iseri (*isry*) – pai de Nemtinakh – e a palavra “tamargueira”, a qual escreve-se como (*isr*) e fora utilizada para proferir castigos ao camponês, o que pode indicar a violência do núcleo familiar Iseri-Nemtinakh.

Poliptoto:encontrada no trecho “«*Grande intendente, meu senhor! O maior dos maiores! Guia de tudo o que existe e de tudo o que não existe!*”». É possível encontrar a repetição de palavras dentro de uma oração em suas distintas formas gramaticais, tais como grande, maior, maiores, tudo, e existe as quais dão ênfase a características de Rensi. O mesmo ocorre em “*Faz justiça, ó glorioso que glorifica aqueles que são glorificados!*”, em que a flexão da palavra glorioso, ora aparece como adjetivo, verbo, ora como substantivo. Já o

excerto “*Faze a quem faz (B1) como ele faz*” seria uma referência ao papel que deveria ser assumido por Rensi, já que ocupa o cargo de intendente. Novamente, no trecho “*Roubar convém àquele que não tem bens, quando os bens são roubados pelo criminoso*” é possível ver variações da palavra roubar. Embora a palavra bens pudesse sugerir aliteração, julgamos que aquilo que dá significado maior a frase seja a repetição do vocábulo roubar e, por isto, optamos pela figura de Poliptoto. “*Pune aquele que merece ser punido*”, “*Deves ouvir, (mas) não ouves! Por que não ouves?*” e “*Não respondas com a resposta do silêncio?*” variações gramaticais da palavra punir, ouvir e responder.

Gradação: “*Diz Maat. Pratica Maat. Ela é grande, ela é eficaz, ela é duradoura, ela decide a teu favor, ela dá credibilidade, Ela conduz ao estado de bem-aventurado.*” Encontra-se a figura denominada de gradação, pois remete a ideia de expansionismo de Maat de maneira exponencial.

Aliteração: na frase “*Faze justiça pelo amor ao Senhor da Justiça, Cuja justiça, encerra a justiça!*”, encontramos aliteração por repetição, cujo vocábulo, em egípcio, manifesta-se da seguinte forma “*nefernefertneferref*”, assim como ocorre em “*É bom quando a bondade é boa*”.

Hipérbole: “*Tu, (que és) o cálam, o papiro, a paleta de Tot*” ressalta, de modo exagerado, características que deveriam ser inerentes a Rensi. O mesmo ocorre nos trechos a seguir : “*Pois és um pai para o órfão, um marido para a viúva, um irmão para mulher repudiada, um avental para o que não tem mãe*” assim como “*Tu és forte e poderoso.*”; “*Ó, tu, o mais sábio (B1) dos homens*”; “*És Rá, senhor do céu, com teu séquito. O sustento dos homens vem de ti, como a inundação.*” E “*Eis que és um barqueiro que (só) atravessa quem paga*”.

Comparação: no seguinte trecho “*Eis que és como um pastor, e para mim é um erro não reconheceres (o rebanho) e causares desperdício (como) um crocodilo voraz*”, o camponês compara Rensi a um pastor que não cumpre com o seu papel ao rebanho e a um crocodilo de modo denigrante, já que crocodilo seria um dos animais mais temidos do Egito, por vezes, associado à figura de Ammit. O mesmo ocorre nos trechos a seguir: “*Olha, tu és como uma cidade sem o seu governador, [...] Olha, tu és como um polícia que rouba*”, paradoxalmente nos trechos “*Tu és o leme de toda a terra.*”; “*Tu és igual a Tot*” enaltecem as boas atribuições, que deveriam ser presentes em Rensi. Na frase “*Fazer justiça é como respiração para o nariz*”, também identificamos a comparação, pois fazer justiça seria tão natural quanto respirar.

Personificação ou prosopopeia: “*«A piedade passou ao teu lado!»*” trata de uma

personificação já que atribui à piedade, um sentimento abstrato, a uma característica concreta “passar”. Em “*Se ele for uma balança de mão, ela não se curvará; se for uma balança de pé, não se inclinará.*”, atribui à balança a capacidade de agir como um humano, porém ela se mantém em prumo o que traz maior significado à sentença, já que podemos inferir como uma das atribuições associadas à deusa Maat, que mantém o cosmos em equilíbrio. Todavia, também é perceptível a omissão do pronome “ele” em “se for uma balança de pé ” o qual poderia sugerir uma elipse ou anáfora, porque há repetição da palavra balança e do pronome “se”.

Metáfora: “*Respirar para o miserável (são) os seus bens; aquele que os rouba tapa o seu nariz.*” a expressão tapar o nariz remete à ideia de sufocamento.

Antonomásia: “Senhor da justiça” e “Senhor do silêncio” são epítetos de Osíris, o primeiro reside no fato de que o deus preside o julgamento *post-mortem* e o segundo por ser o deus do submundo, assim como “Senhora da pestilência” é epíteto de Sekhmet, a qual associa-se características agressivas e destrutivas.

Ênfase: “*Ó , Grande intendente, meu senhor[.]*” e “*o grande intendente Rensi, filho de Meru*” repetem-se por diversas vezes ao longo da história, assim, reforça a importância do cargo ocupado por Rensi, cujos deveres deveriam ser praticados.

Aspectos contextuais

Inicialmente, a história premia o leitor com o personagem principal chamado Khuenanupu, o qual deixa sua mulher e filhos com grãos suficientes enquanto estiver viajando para que possa fazer o comércio com seus produtos. Tal objetivo fica claro na passagem:

“*«Olha! Vou descer para o Egito, para trazer comida dali para as minhas crianças»*
(Canhão, 2014, pp.363).

Lembre-mos, que prover grãos era uma das obrigações do faraó, que mesmo não sendo explicitamente citado, a alusão com o cumprimento de seu dever inerente ao cargo que ocupa fica nítida quando o autor coloca Khuenanupu rumo ao sul, assim, evidencia que há uma grande quantidade dos melhores produtos para a troca comercial daquele, como pode ser percebido no trecho a seguir: “uma abundante quantidade de todos os bons produtos de Sekhet-Hemat”.

Ainda, há, nos papiros em que esta história fora escrita, uma longa lista detalhada sobre tais produtos, disponível para consulta do presente leitor na página 227 da referida obra: “Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico” de Emanuel Araújo e em “Textos da Literatura Egípcia do Império Médio: Textos hieroglíficos, transliterações e traduções” do

autor Telo F. Canhão comentada nas laudas de numeração 335-336, nas quais nos baseamos pela destreza das traduções de nossas fontes na língua portuguesa. A escolha por não discriminarmos a exaustiva lista deu-se por entendermos que não houve prejuízo em relação à nossa análise com a dada omissão — assim como as porvindouras — ao seguir nossos parâmetros metodológicos.

Reiterando nossa análise, mesmo de modo subtendido, o autor que escrevera o conto introduz e clarifica na história que o faraó cumpre o seu papel que, em síntese, é assegurar a ordem na Terra Vermelha, assim como era feito desde o demiurgo por Maat.

Nas linhas introdutórias que se seguem a história, há medidas exatas de provisões de comida tanto para a viagem de Khuenanupu, a qual supostamente duraria seis dias, como também para a sua família, o que reforça, novamente, as obrigações do faraó para com o seu povo. Neste caso, em relação à base alimentar. Outrossim, faz alusão à deusa Maat, aquela que encerra a medida exata, portanto, instrumentalizava o equilíbrio, uma das noções atribuídas pelos egípcios a deusa.

O cumprimento da ordem isto é: Maat, nos é tão cara neste enredo pelos adventos da virada do Reino Antigo para o Primeiro Período Intermediário, no qual o Egito encontrava-se com o poder monárquico abalado por razões internas, como a fragmentação política do poder faraônico por famílias nomarcas, e por motivos externos, causados por constantes ameaças dos denominados pelos egípcios: hicsos (povos estrangeiros), que governaram durante o Segundo Período Intermediário. Para além disso, Canhão nos acrescenta que a virada daquele período enfrentava um forte individualismo o qual fora um dos responsáveis a motivar a situação supracitada.

Todavia, tais prerrogativas foram supridas ainda nos anos finais do Reino Médio, período no qual houve a centralização do poder faraônico. Dessarte, era necessário fortificar a figura divina do faraó, cuja responsabilidade residia em unificar as Duas Terras⁹¹ com a expulsão dos hicsos e reestabelecer o Estado faraônico sobre ideais capazes de promover a coesão social. Assim, encontramos a bússola textual de nossa fonte: ordem, verdade e justiça foram as premissas escolhidas para reestruturar o Estado egípcio, amparados culturalmente na cosmogonia, personificados por Maat no demiurgo e assegurados pelo faraó no Egito como representante divino, de tal maneira, capaz de promover uma identidade cultural egípcia norteadora para a vida dos habitantes do Nilo em prol do “bem maior”, o qual qualificamos como os princípios da: harmonia, retidão e equilíbrio, ou seja: Maat. Nesta lógica, Assmann

⁹¹Referência às regiões do Vale e do Delta egípcio, o trato pormenorizado sobre os referidos termos foram realizados no capítulo que antecede este da presente dissertação.

nos conta que O Conto do Camponês Eloquente é um tratado sobre Maat.

Durante o percurso, Khuenanupu encontra Nemtinakht, que trama uma emboscada para roubar o camponês e, posteriormente, o agride. Neste ínterim, o narrador deixa claro a ausência de Maat em Nemtinakht quando na passagem escreve:

Este Nemtinakht disse quando viu os burros deste camponês que agradavam ao seu coração: «Ah! Se eu tivesse algum ídolo através do qual eu pudesse apropriar-me dos bens deste camponês!» (Canhão, 2014, pp.367-368).

Como supramencionado, Rogério F. de Sousa nos conta que, durante o período do Reino Médio ao coração — compreendido como cerne das emoções, desejos e memórias humanas formando uma espécie de consciência humana egípcia —, eram atribuídas pelos egípcios características como caráter, sabedoria e vontade, funcionando como um norte para a vida humana. Por isso, o autor denominou o coração nesta fase de tempo como “coração ouvinte”, posto que a manutenção da ordem social era papel máximo faraônico, porém, também era responsabilidade de todos os habitantes do Nilo. Assim, o personagem Nemtinakht representava *isefet* — aquilo que era contrário a Maat e seus princípios — porque o seu coração e, por assim, o próprio Nemtinakht não experienciava Maat, já que objetivava roubar o burro, o qual pertencia ao camponês, porque “*agradava seu coração*”. Logo, Nemtinakht exemplifica o tipo de homem que não era requerido pela ordem governamental como vivente no Egito, porque o seu coração não “ouve Maat”.

O Ato de roubar fora reforçado como impróprio também no período do Reino Novo, quando o morto deveria proclamar diante dos deuses, no tribunal pós-morte, que não praticou este comportamento considerado indevido, para que assim conseguisse alcançar eternidade. Lembremo-nos de que, para tal feito, o coração do falecido era pesado em uma balança junto à pena de Maat e que, portanto, não poderia ser mais pesado que o símbolo da deusa para o veredicto de que viveu conforme os desígnios maatianos, como é possível atestar nos excerto das chamadas Declarações de inocência:

Oh fogo-enlaçado que veio de Kheraha, eu não roubei. [...]
Oh Devorador de sombras que saiu da caverna, eu não furtei (Faulkner, 2010, p.31).

Ainda, é a primeira vez que a palavra coração aparece e se repete ao longo da história mais algumas vezes nas apelações do camponês diante do superintendente Rensi, como nas passagens a seguir:

O teu braço é activo e o teu coração é ambicioso. A piedade passou ao teu lado!
 Dizer mentiras é sua pastagem, Pouco pesam em seu coração.
 Tua língua é o prumo (da balança), teu coração é o peso, teus lábios são os braços.
 Possam os olhos ver, que o coração será informado! (Canhão, 2014, pp.397-423)

Tais passagens reforçam a ideia anterior do “coração ouvinte” e exemplificam condutas não toleráveis aos homens egípcios, pois não estão nos conformes maatianos, como a ambição e a mentira. Novamente, estas condutas também podem ser atestadas nas Declarações de Inocência em:

Oh Quebrador de ossos que veio de Heracleopolis, eu não disse mentiras.
 Oh Intrometido que veio de Hermópolis, eu não fui ganancioso. (Faulkner, 2010, p.32)

Isso nos sugere que Maat e seus princípios funcionavam como uma espécie de conduta ética para os egípcios, requerida socialmente pelo Estado. Nesta semântica, pode-se inferir que o “tratado maatiano”, apesar de poder conter usos e apresentar-se de modos diferentes ao longo do tempo, era uma premissa governamental para garantir uma identidade egípcia a qual conferia coerções e beneplácitos.

No mais, o conceito de *imakhu* aparece em menor número de vezes na história, o que reforça nossa opinião primária do conceito de coração ser mais importante durante o período do Reino Médio porque estava mais diretamente ligado à Maat.

Paradoxalmente, se Nemtinakht representava o contrário de Maat e seus epítetos, Osíris era tido como exemplo ideal de homem egípcio, como pode ser aferido na passagem quando o camponês apela à divindade: “«Tubates-me, roubas-me os meus bens e tiras-me até o queixume da minha boca! Ó senhor do silêncio possas tu devolver-me os meus bens que eu pararei de chorar para tua terribilidade! »” (Canhão, 2014, p.376).

Segundo o mito do deus, Osíris teria enfrentado percalços como a traição de seu irmão para usurpar o poder, passou pela morte, legitimou seu filho como verdadeiro herdeiro do trono e, ainda, representava a vegetação como símbolo de fertilidade. Traunecker nos conta que:

Osíris (...), exprime todas as forças recorrentes do homem (morte e ressurreição), da sociedade (transmissão e legitimidade), do mundo (vegetais, Nilo) e por extensão do cosmo (a Lua, a luz). (Traunecker, 1995, p.110).

Neste sentido, Osíris percorreu situações pelas quais, facilmente, os humanos poderiam passar e seu sucesso foi obtido, pois praticava Maat, tornando-se um exemplo a ser seguido pelos egípcios. Como pode ser atestado em uma fonte datada da 18ª dinastia, intitulada Grande Hino a Osíris:

[...]senhor comemorado em Maati,
 [...]Akh perfeito entre os akhu !,[...]
 cuja dignidade (régia) é duradoura,
 cuja regência é estável.
 Ele estabelece Maat pelas Duas Margens,
 Põe o filho no trono de seu pai. [...] grande em força que abate o Rebelde,
 potente de braço que mata seu inimigo,
 instalando o medo em seu adversário.
 Ele é o que derruba as fronteiras do mal,
 firme de coração quando pisa os rebeldes (Araújo, 2000, pp.339-345).

Assim, Osíris supria as carências sociais e humanas, porque “*Ele estabelece Maat pelas Duas Margens*”. Logo, o camponês clama ao deus para que seja justo ao devolver os seus bens.

Tal premissa parece-nos ser reforçada, dada a posição social ocupada pelo nosso personagem principal kuenanupu, como camponês, embora egiptólogos sejam dissonantes quanto à suareal posição, porque Sekhet-Hemat ou, na língua egípcia (sxt -HmAt), poderia indicar o camponês como osiano, visto o prefixo sxt, o qual pode traduzir-se por oásis. Por esta lógica, o personagem poderia ser também um salineiro, caçador ou comerciante. No entanto, sustentamos a teoria de kuenanupu ser, de fato, um camponês, porque, segundo o papiro, registra-se, literalmente, como “aquele que pertence ao campo”.

Ademais, a posição social do camponês estaria alocada abaixo tanto de Nerntinakht como do intendente Rensi, o que confere a história um contraponto social, em que, independente da camada na qual o sujeito, encontra-se a justiça, fazia-se por valer. Para além disso, Canhão nos atenta sobre a simbologia da figura camponesa associada ao Rio Nilo com seus ciclos de cheias e secas, sugerindo o eterno recomeço da vida, cuja paisagem campestre era associada pelos egípcios ao deus Osíris, o qual representava dentre outras atribuições a fertilidade. Assim, a iconografia do deus, em papiros, obtinha uma coloração esverdeada. Nesta lógica, pode-se supor que a deusa Maat era compreendida pelos habitantes do Egito como o regresso à normalidade da vida egípcia, ligada não só a justiça, mas também ao equilíbrio dos ciclos do Nilo.

Como Osíris presidia o julgamento póstumo, concordamos com Canhão que aquela passagem de nossa fonte, quando o camponês suplica a Osíris pelos seus bens, serviria como um tipo de ameaça a morte para Nemtinakht, uma vez que, se a justiça — Maat — não fosse realizada em terra, seria feito na hora chegada da morte daquele que roubara o camponês, já que Osíris: “mata seu inimigo, instalando o medo em seu adversário.” (Araújo, 2000, p.339).

Além disso, também percebemos mais uma ameaça para aquele que não cumpre os desígnios dos deuses, especificamente de Maat, quando o camponês indaga Rensi na passagem a decorrer:

(B1) Deves ouvir, (mas) não ouves! Por que não ouves? Hoje me opus a um violento: o crocodilo recua. O que lucras com isso? **Ao encontrar-se o segredo de Maat a mentira é jogada de costas por terra. Não te prepares para o amanhã antes que ele chegue, (pois) ninguém conhece os males que com ele virão** (Araújo, 2000, p.236, grifos nossos).

O trecho acima mostra uma evidência do que Mauss denominou como “teoria do sacrifício”, clarificada no capítulo anterior, para a qual, quando as obrigações com os deuses são cumpridas pelos humanos, estes recebem dádivas e, quando ocorre o contrário, os deuses provém consequências queresumem-se a um completo caos social associado à fome, guerra, morte, doenças, entre outras aplicações coercitivas.

O camponês continua a apelar por dez dias a Nemtinakht sem obter sucesso. Então, decide expor suas queixas ao grande intendente Rensi, o oficial responsável pela região na qual ocorreu a injustiça relacionada ao camponês, que logo averigua o caso e denuncia Nemtinakhtaos magistrados e, posteriormente, leva o caso ao faraó. Sem uma solução aparente, Khuenanupu começa suas apelações a Rensi. Na primeira apelação, o camponês introduz em sua fala uma fórmula que se repete por várias vezes ao longo do texto e as quais equivalem-se as introduzidas pelo autor, são elas :

Então este camponês veio para apelar ao grande intendente Rensi, filho de Meru.
«Grande intendente, meu senhor! (Araújo, 2000, p.235).

Inferimos que o propósito repetitivo das orações acima seja reforçar o cargo atribuído a Rensi na história, pois, como defensor da lei, deveria agir em conformidade com as exigências de seu posto. Neste sentido, revela-se que a lei seria a própria Maat, como pode ser percebido a seguir:

Pois és um pai para o órfão,
um marido para a viúva,
um irmão para mulher repudiada,
um avental para o que não tem mãe (Araújo, 2000, p.230).

**Permite que te faça nesta terra o teu nome acima de toda a boa lei,
guia vazio de rapacidade,
o mais vazio de vilania!
Aniquilas a mentira e dás existência à verdade [...]
Faz justiça, ó glorioso que glorifica aqueles que são glorificados!’** (Canhão, 2014, p.384, grifos nossos)

Nas quádruplas linhas iniciais do verso acima, Khuenanupu compara Rensi como um instrumento de socorro para aqueles que encontram-se em situações aflitivas como a do

camponês. Isto porque o ofício de Rensi como Intendente era o de fazer justiça, para a qual Khuenanupu o relembra.

Nas cinco linhas finais da estrofe, o camponês lembra a Rensi que, para o seu nome (*ren*) perdurar e possa atingir o estado de glorificado (*imakhu*) — não nos esqueçamos de que o nome era uma das partes que compunham o ser, necessária para que o homem atingisse a eternidade, mas também conferia ao próprio a sua identidade e símbolo de poder — seria necessário que a “boa lei” fosse executada no Egito. Esta pautava-se em Maat e seus princípios, como pode ser percebido nas frases acima destacadas nas quais primaziam virtudes para aqueles detentores da lei. Assim como adverte o camponês no trecho abaixo:

Toma cuidado porque se aproxima a eternidade-neheh,
 E a vontade de durar é como se diz:
“Fazer justiça é como respiração para o nariz”.
 Pune aquele que merece ser punido
 E ninguém será igual a ti em **retidão** (Araújo, 2000, p.235, grifos nossos).

Ora, diante daquela exclamativa, o autor do conto nos esclarece que, se há uma “boa lei” para a qual os homens devem fazer imperar na terra, é porque existe também o seu paradoxo, ou seja, tudo aquilo que não é visto como bom seria uma “lei ruim”. Nesta semântica, se a “boa lei” referia-se à Maat e seus princípios ao realizar a justiça, a “lei ruim” era representada por *isefet*, o caos. Citado na segunda apelação feita pelo camponês:

[...]Fio-de-prumo que suporta pesos!
 Serás tu um homem da eternidade?
 Não é errada a balança de mão inclinar-se, o pêndulo [da balança] desviar-se,
 um homem honesto mudar e desviar-se?
 Vê, Maat fuge de ti,
 expulsa de seu lugar!
 Os magistrados fazem o mal;
 a retidão é posta de lado;
 os juízes agarram o que foi roubado.
 O que dispõe sobre o reto, (B1) faz (o reto) balançar torto [...]
 A cidade está submersa, (Canhão, 2014, pp.390-391)

o que deve punir o mal comete crimes! [...]
 o que deve orientar pela lei comanda o roubo:
 quem, então, punirá o crime? [...]
 A punição é curta, a injustiça longa,
 Uma boa ação volta a seu lugar de ontem. (Araújo, 2000, pp.232-233)

A inércia de Rensi diante do roubo faz com que o camponês o compare as forças consideradas caóticas e exulta comportamentos ausentes de Maat, como a mentira, quando narra que:

Pareces um mensageiro de Khenti!
 Olha, tu superas a senhora da pestilência! [...] vê como teu cais está infestado de crocodilos!
 Apruma tua língua, não deixes que ela erre,
 um membro de um homem pode ser sua perdição.
 Não mintas, adverte os magistrados,
 cestas cheias (corrompem) os juízes.
 Dizer mentiras é sua pastagem,
 Pouco pesam em seu coração. (Araújo, 2000, p.235)

Khenti era o deus crocodilo da morte e representava um dos animais mais temidos no Egito. Não por acaso, Ammit era composta também por esse animal. Assim como “*a senhora da pestilência*” referia-se à Sekhmet, uma deusa ligada a características “agonísticas”⁹², ou seja, destrutivas.

Nos pequenos trechos acima, vemos Maat como o emergir do direito faraônico. No capítulo anterior, foi exposto que era requerida pela ordem vigente uma ótica monista para a sociedade egípcia, por isso, religiosidade, a natureza e tudo que nela habita eram vistas de maneira intercambiável, logo, a lei também segue esta premissa ao pautar-se na divindade de Maat. Na mitologia egípcia, os deuses também estavam a serviço da justiça, para tanto a história chamada de “A contenda entre Hórus e Seth”⁹³, na qual Seth tenta usurpar o trono de seu irmão Osíris ao assassiná-lo e depor seu sobrinho Hórus, que era o herdeiro legítimo do trono. O caso foi levado ao tribunal divino para um veredicto de quem deveria assumir o trono sucessório, sendo favorável ao filho de Osíris: Hórus.

Diante disto, a narrativa dos deuses funcionava como uma das estratégias do Estado egípcio e estabeleceu-se como um “mitomotor”⁹⁴, o qual expressava normas e valores a serem seguidos por toda a sociedade egípcia, tais como: Justiça, verdade e solidariedade familiar. Neste sentido, os mortos também passavam pela tribuna divina póstuma para o julgamento de suas ações enquanto viventes que deveriam ser cumpridores das normas maatianas. Como o trecho abaixo retrata:

pois a justiça é para a eternidade-neheh:
 ela vai para o túmulo com quem a pratica.
 Quando é sepultado e a terra a ele se junta,
 (B1) seu nome não é apagado,
 Ele é lembrado pela virtude,

⁹²Conceito utilizado com base na teoria de Marcel Mauss sobre as “prestações totais de tipo agonístico”, explicadas no segundo capítulo. Por ora, o termo “agonístico” foi imputado porque compreendia um caráter destrutivo e aflitivo nas relações sociais pela busca reconhecida por poder.

⁹³Apesar da história ter sido encontrada no papiro Chester Beatty I, datado da vigésima dinastia, autores como Gardiner e Spiegel concordam que seria uma história adaptada da língua neo-egípcia, cujo original remonta ao período do Reino Médio. Veja mais em: ARAÚJO, Emanuel. *Op. Cit.*, p.153.

⁹⁴Terminologia criada por Assmann e explicada no capítulo anterior. Veja mais em: ASSMANN, Jan. *Op. Cit.*, pp.59-60.

Princípio das palavras do deus(Araújo, 2000, p.241).

Segundo Nicolas Blerck, as principais fontes, que remontam as leis no período do Reino Médio, derivam de inscrições reais e privadas, papiros administrativos, cartas, como a Hekanakhte, cujo conteúdo abordava sobre arrendamentos e propriedades e da literatura, como no nosso caso, em O Conto do Camponês Eloquente, embora não haja um código de leis egípcias para este período. O pouco que sabe-se dos procedimentos judiciais é que os representantes das leis, tais como o vizir, carregavam o símbolo da deusa e o título de “Sacerdotes de Maat”, portanto, pode-se supor que os trâmites legais eram pautados em tudo aquilo que a deusa representava: ordem, verdade, justiça, retidão, harmonia e equilíbrio. Ainda, a autora Shaimaa M. Allan relata que o senso de justiça era altamente compreendido pelos antigos egípcios, portanto, a responsabilidade social com a mesma era dever de todos, sendo assim, durante o Reino Médio, a legalidade judicial prezava pela imparcialidade e pelo direito de igualdade para todos perante a justiça, ou seja, Maat. Esta ideia ainda sem precedentes fora adotada por povos *a posteriori*, como os hebreus e os gregos. Tais noções são percebidas na passagem a seguir:

Tu és igual a Tot,
que julga sem pender para um lado.
Senhor, possas tu ser paciente quando um homem te suplica em relação à sua causa legítima. [...]
Se a lei for subvertida e Maat destruída, nenhum pobre (B1) poderá sobreviver: quando for roubado, Maat não chegará até ele. [...]
Faze justiça pelo amor ao Senhor da Justiça,
Cuja justiça, encerra a justiça!
(B1) Tu, (que és) o cálamo, o papiro, a paleta de Tot, [...]
Não mintas, pois és a balança,
Não te desvies, pois és a retidão!
És o mesmo que a balança.
Se ela se inclina, (também) te inclinas. [...]
Se ele for uma balança de mão, ela não se curvará; se for uma balança de pé, não se inclinará. [...] (Araújo, 2000, pp.240-241).

O deus Tot ou Toth, como também pode ser escrito, era considerado na cultura egípcia o deus escriba e do conhecimento, que anotava a sentença dada ao falecido no julgamento póstumo, em sua manifestação antropozoomórfica, com corpo humano e a cabeça de um pássaro íbis. Por vezes, também aparecia em forma de babuíno, no topo da balança na qual o *ib* era pesado com a pluma de Maat. Assim, quando o camponês compara Rensi a Toth e a balança de Maat evidencia a característica imparcial que o intendente deveria ter, já que, assim como o deus-escriba autorgava uma sentença a qual deveria ser justa conforme os princípios maatianos, os quais acabavam por garantir a igualdade dos direitos humanos

perante a justiça, seja feita no plano terrestre ou póstumo.

A deusa Maat não só representava a ordem cosmogônica com os embates entre isefet e Rá pelo surgimento da vida diária, mas também a ordem social através das atitudes tomadas em vida pelos egípcios, portanto, a ordem de todo o cosmos, de modo que seus princípios eram tão bem desenvolvidos e compreendidos pelos egípcios que acabara por se tornar o que, hoje, chamamos de “direito consuetudinário”, isto é: conjunto de princípios e normas, não necessariamente escritos, que derivam de costumes pautados na tradição e praticados pelo povo, que o assume como modelo referencial de justiça⁹⁵.

A magnificência do faraó nunca é posta a prova, pelo contrário, é reafirmada quando Rensi expôs o caso a sua majestade. Nebkauré ordena que o Intendente proviesse o necessário para o camponês e sua família, contudo, sem que soubessem quem o fez, para que, assim, desse continuidade a proferir a boa oralidade, que deveria ser registrada e mostrada ao rei para seu deleite. No mais, Nebkauré demonstra confiança em seu funcionário Rensi ao dizer-lhe para julgar por ele mesmo, quando a história já se encaminha para o seu fim. Logo, o faraó desempenha, com o devido esplendor, o seu papel maatiano a fim de reforçar a sua divindade e o próprio sistema governamental como essenciais ao Egito.

As apelações do camponês continuam no decorrer narrativo, em suma, sistematizam boas virtudes e comportamentos que estavam ligados à Maat e relembram o papel dos funcionários reais como representantes da justiça maatiana. Como nos excertos a seguir:

Sê paciente (B1) e busca Maat,
Controla a tua escolha para o bem daquele que é introduzido humildemente! [...]
(Araújo, 2000, p.237)

Possam os olhos ver, que o coração será informado!
Não sejas cruel só porque és poderoso,
assim o mal não te atingirá! [...]
O senhor que diminui a mentira faz a verdade vir à existência!
Aquele que cria o bem para toda a gente é o que destrói (o mal)!(Canhão, 2014, pp.420-426)

Além disso, adverte os comportamentos considerados ruins, ou seja, aqueles ausentes de Maat e seus epítetos, a cobiça e seus sinônimos, como a ganância e voracidade e o mau comportamento que aparece em número maior de vezes ao longo da história, seguido da mentira e da preguiça e seus comportamentos semelhantes, como a indolência e lentidão. Como pode ser percebido nos trechos grifados abaixo:

⁹⁵Conceitualização adaptada feita a partir dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/modernoportugues/busca/portuguesbrasileiro/direito/#:~:text=Direito%20consuetudin%C3%A1rio%20C%20Jur%20%3A%20conjunto%20de,%C3%A0%20ordem%20p%C3%BAblica%3B%20direito%20costumeiro>. Acesso em: 27 out. 2024.

A razão pela qual tu foste nomeado foi para ouvir casos,
para julgar entre as partes, para punir o gatuno.
(Mas) olha, o que fazes [com o teu comportamento] é apoiar o ladrão!
Tu que devias ser de confiança
ages como um **transgressor**! [...](Canhão, 2014, p.425)

Não sejas indolente![...]

Tua lentidão te levará ao erro, tua **cobiça** te enlouquecerá, tua **voracidade** te criará inimigos.[...]

(Contudo) os magistrados deveriam ser inimigos do mal,
Senhores do bem [...]

Pode-se cair fundo por causa da **ganância**.

O cobiçoso não terá sucesso, só o alcança o fracasso.

És cobiçoso, mas isso em nada resulta para ti. Roubas, mas isso não é bom para ti.[...]

Os magistrados foram nomeados para **reprimir a mentira!**[...]

Não existe ontem para o preguiçoso, (B2) nem amigo para quem é surdo á justiça, nem dia de folga para o **cobiçoso**. [...]

Não mintas, pois és grande

Não ajas com ligeireza, (B1) pois és um homem de peso!

Não é grande quem é grande em cobiça.(Araújo, 2000, pp.235-240, grifos nossos)

As apelações de Khuenanupu totalizam-se em nove, que não por acaso equivale ao número de deuses na denominada pelos egípcios como Enéade, cuja cosmogonia de Heliópolis era composta pelos deuses: Atum, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Ísis, Osíris, Néftis e Seth. Estas divindades deram gênese ao universo, mas também a própria criação humana e estavam presente em vários mitos, como a “Contenda de Hórus e Seth” acima citado. Segundo Canhão, o número nove também representava o chamado pelos egípcios de “Nove Arcos”, os quais representavam os povos inimigos, que resumiam-se em três: asiáticos, líbios e núbios. Logo, o número nove carrega um aspecto simbólico de grandiosidade, atribuindo ao texto um aspecto mágico e religioso.

Os números, na cultura egípcia, estavam ligados à simbologia da criação, renovação e morte a partir da multiplicação e divisão. Vejamos que, na equação 3×3 , obtemos o resultado 9 e o mesmo ocorre com a criação do cosmos: inicialmente, o deus Atum, auxiliado por Sia e Hu gera a primeira divisão ao engendrar a vida de Shu e Tefnut, que dão gênese a Nut e Geb, ocorrendo a segunda divisão ou renovação e, por fim, o deus Shu se coloca ao meio de Nut e Geb, dividindo o céu e a terra, assim, ocorre a terceira divisão. Percebamos que, no primeiro caso, temos o elemento três com $\text{Atum} \times \text{Sia} \times \text{Hu}$, após uma renovação ou divisão, resultamos novamente, em um trio elementar $\text{Shu} \times \text{Nut} \times \text{Geb}$, ao multiplicarmos os três primeiros Algarismos com os outros três da segunda situação teremos como denominador comum o resultado nove. Não obstante, Geb e Nut dão vida a Ísis, Osíris, Néftis e Seth, que somados aos outros deuses Atum e Shu teremos, novamente, como resultante o total de nove deuses

que compõem a Enéadeheliopolitana.

Doravante, as tríades de deuses simbolizam conjuntos harmônicos os quais representam a ordem, uma das características de Maat, como (ShuXNutXGeb) e (OsírisXÍsisXHórus), também podem representar tensões, uma das característica de *isefet* como (OsírisXÍsisXSeth) e (OsírisXSethXHórus).

No mais, no decorrer do “Conto do Camponês Eloquente”, fica perceptível que há uma maior dramatização na terceira, sexta e nona apelações, as quais podemos supor uma ordem equilibrada e harmônica, de novo, características de Maat, posto que são números múltiplos e apresentam-se de maneira crescente. Assim, o numeral três e seus múltiplos representavam para os egípcios a pluralidade as quais representavam as tríades de deuses já citadas, mas também a outras divindades como o deus solar que dividia-se em Rá, Amóm e Khepri.

Rumo ao final da história, o camponês intensifica que Maat era imperecível e imutável quando diz: “[...]Eis que te dirijo uma súplica e não me ouves. Irei (portanto) suplicar (B2) por ti a Anúbis! [...]” (Araújo, 2000, p.242).

Diz Maat. PraticaMaat.
Ela é grande, ela é eficaz, ela é duradoura,
ela decide a teu favor, ela dá credibilidade,
Ela conduz ao estado de bem-aventurado. (Canhão, 2014, p.445)

Na primeira linha, ao citar Anúbis, o camponês faz uma alusão ao rito mortuário, porque uma das funções do deus era regular o prumo da balança no julgamento após a morte. Além disso, instruía o morto durante a sua peregrinação até a chegada na Sala das Duas Maat. Para tanto, Anúbis era quem apresentava o falecido no tribunal diante dos deuses e da Enéada, os mesmos presentes na “Contenda entre Hórus e Seth”. Portanto, somente por meio de Maat e seus princípios que o morto poderia ser justificado e atingir o estado de “bem-aventurado” para o alcance da eternidade-*djet*.

No mais, na primeira alínea, Khuenanupu parece ter uma relação de proximidade com Anúbis, o que pode ser explicado através do significado do seu nome: “aquele que Anúbis protegeu”, o que nos sugere mais uma possível ameaça de morte a Rensi caso não cumpra a justiça maatiana, porque o camponês tinha uma suposta característica divina atribuída através do seu nome, ser protegido pelo deus, isso implicava a proteção quando chegada a hora da morte.

Por último, convém comentar que, durante a história, em alguns trechos, são percebidos certos provérbios ou ditos populares, indicando que o autor do conto, muito

provavelmente, era dotado de uma forte erudição e clareza quanto à linguística, como nos diversos usos das figuras retóricas e simbologias egípcias e em relação aos numerais e deuses. As máximas populares podem ser observadas, dentre outras, no trecho a seguir: “Fazer justiça é como respiração para o nariz” (Araújo, 2000, p.235).

Rensi leva um papiro com todas as perorações feitas pelo camponês para Neb-kau Rá, assim, agradando-o pela boa eloquência, considerada incomum naquela época. Logo, o faraó, ao confiar em seu súdito, manda Rensi julgar o caso, que age conforme Maat, ao devolver não só tudo aquilo concernente ao camponês, mas também o que pertencia a Nemti-nakht. Como pode ser percebido na passagem a seguir:

Então, [o grande intendente] Rensi, filho de Meru, enviou dois guardas para trazerem Nemti-nakht. (B2) Ele foi trazido e fez-se ler um inventário de [seus bens e do] seu pessoal, [...] [Então tudo que pertencia] a Nemti-nakht [foi dado] a esse camponês, (B2) com toda sua propriedade, todos os seus se[rvos e tudo o que pertencia] a Nemti-nakht (Canhão, 2014, p.243).

A odisséia camponesa termina assim, com a justiça maatiana realizada e assegurada para todos os habitantes do Egito, pois como nos conta Khuenanupu: “O equilíbrio do país está em Maat!” (Araújo, 2000, p.235.)

Conclusão

Conclui-se que um dos usos atribuídos à deusa Maat pelos egípcios era utilizá-la para definir regras e comportamentos sociais através dos princípios e noções que a divindade exprimia, como a ordem e justiça a partir de uma ótica moral que repercutiu em um direito próprio ao Egito: ritualístico, ético e divinizado.

Para tanto, somente foi possível porque a deusa era reconhecida como um “pilar *djed*”⁹⁶, capaz de definir uma identidade aos egípcios amparada na memória coletiva-cultural, constantemente reforçada e requerida através das lembranças, dos ritos, dos monumentos e, em nosso caso, através de um texto.

Assim, Maat e seus princípios foram utilizados como estratégia pelo Estado egípcio e por todos os moradores da chamada “Terra Vermelha”. Tal estratégia corroborava o direito da justiça de todos os habitantes e fora capaz de ditar comportamentos e regras considerados favoráveis àqueles que estavam alinhados com os princípios atribuídos à deusa tanto quanto coercitivos ligados à *isefet*, seja de uma pessoa que detinha um cargo do mais alto

⁹⁶Reiteramos que, apesar do pilar *djed* ser atribuído ao deus Osíris, fora utilizado pelo seu significado e simbologia, considerado a espinha dorsal do deus, conferia o estado de sustentação e durabilidade.

escalão egípcio ou de um simples camponês, como apresenta a história. Como debatido em nosso segundo capítulo e, assertivamente, exposto por Giovanni Levi, tais estratégias objetivavam a sobrevivência, a fim de lidar com as adversidades da vida, como pode também ser confirmada pela história através da passagem: “Vê, um destes camponeses vem ao país só quando a sua casa está vazia por terra!” (Canhão, 2014, p.387).

No mais, precisamos ter em mente que, apesar da história estar escrita em tom de súplica pessoal, a oralidade era uma prática difusa a época na qual o personagem principal foi notado pelo Intendente pela sua eloquência, como nos confirma a frase a seguir: “«Meu senhor, encontrei um destes camponeses bom orador na realidade.»” (Canhão, 2014, p.385).

Logo, a história do camponês poderia ser apresentada de maneira performática e lida em voz alta para um público geral, conferindo um aspecto "educativo" para a sociedade egípcia e funcionava como veículo para a memória e identidade cultural. Embora não possamos afirmar, a natureza desse público e da própria prática oral como relatado no capítulo anterior pelo uso estilístico da pseudografia utilizado por alguns autores e da comprovação problemática acerca da recepção. Ong já nos advertia que a oralidade precede à escrita e, assim, os textos estão de alguma maneira ligados ao âmbito oral, já que até a leitura nada mais é do que converter um texto em som.

Além disso, apesar da interpretação sobre a história e a experiência do personagem ser demonstradas sobre uma conotação individual, lembremo-nos do que Parkinson nos alerta sobre não haver uma individualidade nos textos egípcios, porque eram escritos sobre premissas consideradas socialmente universais. Neste caso, protagonizado por Maat e seus epítetos, os quais a interpretação e soluções acerca de um problema indicado no texto já eram presumidas e apresentadas para a audiência a qual o texto destinava-se. Na maioria das vezes, isto era realizado a partir de conceitos como o *ib* (coração), que também aparece na história analisado do seguinte modo: apesar de, no conto, cada personagem ter o seu próprio *ib* com as características concernentes a cada um deles individualmente, presumia-se que o *ib* não só dos personagens mas da própria audiência partilhassem características comuns idealizadas pela ordem vigente a partir da deusa Maat e de noções atribuídas a mesma. Percebemos, também, que, quando um personagem não apresenta tais características, sofria penalizações, assim como aqueles que as detinham eram beneficiados, da mesma maneira que aconteceria com a população egípcia. Afinal, como nos conta o Camponês: “O Trapaceiro zomba de Maat! Mas quando se enche corretamente (a medida), Maat nem falta nem excede.” (Araújo, 2000, p.239).

Em ambas as fontes analisadas intituladas “Profecias de Neferti” e “O Conto do

Camponês Eloquente” foi possível encontrar pontos de afliências e discordâncias. Quanto às semelhanças, o caos (*isefet*) poderia ocorrer dentro do próprio Egito, como no caso de Nemtinakht, que rouba o camponês sem qualquer motivação aparente, além de “*agradar seu próprio coração*” ou através de pessoas que ocupavam um cargo administrativo para o qual não cumpriram com as exigências requeridas de suas funções e, muitas vezes, tornaram-se corruptas por meio da usurpação ao cobrar “*elevados impostos*”.

A boa oratória dos personagens principais, no caso, o camponês e Neferti foi, elogiada por seus superiores, como “*belas palavras*” e “*bom orador na realidade*”. A deusa Maat e seus princípios eram utilizados como recursos da ordem vigente para ditar normas comportamentais e governamentais ao recorrer, na maioria das vezes, ao *ib* para o alcance e cumprimento de tais normas por toda a sociedade egípcia, portanto, haviam em comum também o aspecto da “tradição”⁹⁷ em recorrer a uma passado cosmogônico para solucionar possíveis problemáticas. Além disso, o faraó fora representado como essencial para a sociedade egípcia, como figura capaz de formalizar os princípios maatianos de ordem, verdade, justiça e retidão. No mais, nos dois casos, é possível notar a erudição dos autores das histórias com exemplos de ditados populares egípcios, referência a diversos mitos e técnicas estilísticas as quais conferiam um maior grau de expressividade na redação das tramas.

Em relação às divergências, em “O Conto do Camponês Eloquente”, a história está mais estritamente ligada à esfera “sócio-cultural” interna do Egito ao relatar como uma pessoa comum, neste caso, um camponês, poderia lidar com imprevisibilidades⁹⁸ cotidianas. Paradoxalmente, em “Profecias de Neferti”, a história é mais focada em uma perspectiva “política-cultural” na qual narra como o faraó deveria lidar com questões de ordem política, como invasões estrangeiras e instabilidade do poder monárquico. Apesar de considerar situações sociais, como a fome, estas representam um menor grau na história se comparada às de cunho político.

A representação do caos também é apresentada de modo e graus distintos, enquanto na história do camponês *isefet* foi propiciado por um personagem que seria originário do Egito, na história narrada por Neferti está associado ao contexto externo ao Egito com a chegada de povos estrangeiros invasores. Por fim, também é possível denotar que o caos imergiu na própria geografia egípcia quando relacionado à instabilidade dos fenômenos da natureza tais como consta nas passagens:

⁹⁷Termo empregado a partir da perspectiva de uma “consciência histórica tradicional” estabelecida por Jörn Rüse, a qual fora esclarecida no segundo capítulo da presente dissertação.

⁹⁸Termo empregado a partir da lógica expressa do autor Giovanni Levi relativo à sobrevivência das pessoas, explicitado no capítulo anterior.

o rio do Egito está vazio
pode-se atravessar a água a pé.[...]
O disco solar está encoberto [...](Canhão, 2014, pp.701-703).

Em síntese, tanto “O Conto do Camponês Eloquente” como “Profecias de Neferti” representam Maat e seus princípios, como sinônimo de estabilidade quer seja na esfera social, política ou cultural. Tal premissa foi possível porque o Estado egípcio fora capaz de exprimir a deusa como estratégia governamental através de um programa político identitário, o qual funcionava como meio para lidar com qualquer situação porvindoura através do caráter estabilizador atribuído a deusa por meio de seus epítetos de ordem, verdade, justiça, harmonia, equilíbrio e retidão, garantindo a manutenção da monarquia egípcia. Logo, a deusa Maat era usada como um “manual de sobrevivência”, que ditava regras e comportamentos para um modo de vida próprio do Egito sobre a perspectiva de mundo ideal e harmônico ao invés de uma cacofonia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ordem, verdade, justiça, retidão, equilíbrio e harmonia. Estes eram os princípios que foram capazes de estruturar o primeiro reino unificado da história da humanidade e o mais longo do qual temos conhecimento. Apesar das vastas plurisignificações, tais ideais foram atribuídos a uma única divindade: Maat. Pressuposto responsável para que a própria criação pudesse vir a existir.

Da ordem cósmica à ordem social, Maat norteava o direito, a política, a moral e a religiosidade egípcia. Em última instância, os epítetos atribuídos à deusa, citados *a priori*, representavam o ideal cosmogônico, ético e filosófico do pensamento egípcio.

Para iniciar esta peroração, faz-se necessário recapitularmos pontos cruciais de nosso trabalho para fundamentar e compreender melhor nossas considerações finais.

No capítulo inicial, dedicamo-nos a tratar da protagonista desta pesquisa: Maat. Ao ensaiar uma possível gênese para a divindade e ter como ponto de partida os mitos cosmogônicos egípcios os quais, em nossa análise, a endossam como filha do deus solar na forma de Atum — e nas suas demais manifestações — cujo papel residia em elaborar um universo propício à vida. Para tanto, foi preciso o auxílio de sua prole: Shu, que representava o ar seco e mais tarde a força vital, e Tefnut, associada à umidade, os gêmeos propiciaram os espaços para que a existência pudesse acontecer ao procriarem Terra (Geb) e o Céu (Nut). No entanto, a vitalidade, em ambas as áreas, assim como a dos próprios deuses, somente era possível caso estivessem em equilíbrio, harmonia e ordem; diretrizes encerradas por Maat, a qual defendemos ser a terceira filha de Atum.

A partir desta fase experimental, o demiurgo passa a existir, porém a divindade solar — em forma de Rá — era ameaçada constantemente durante o período noturno pela serpente *Apep*, considerada uma agente do caos (*isefit*), que tentava impedi-lo de completar o seu ciclo solar. Todavia, era defendido por sua filha Maat, a qual desempenhava a justiça para seu pai todos os dias e, assim, a ordem diária era estabelecida na Terra.

Até aqui, a teologia egípcia nos apresenta os principais tributos Maatianos. Faltando apenas a verdade e a retidão. Estes foram manifestados após o ato da criação atestados por histórias que o complementam, como a do “Grande Hino a Osíris” e a “Contenda entre Hórus e Seth”, as quais, de maneira sucinta, narram a tentativa de assassinato de Osíris por seu irmão Seth e a disputa pelo trono real entre este e seu sobrinho Hórus, o qual obteve a justiça para

seu pai diante de uma tribuna divina, na qual a verdade foi confessada por seu tio, ao declarar que a hereditariedade deveria prevalecer, por conseguinte, fora castigado e a retidão vigorou em meio ao caos.

A narrativa cosmogônica pautada em Maat e nos epítetos atribuídos a deusa pelos egípcios ensaiavam, no nível do discurso, aquilo que era requerido socialmente pela ordem vigente, isto é: ordem, verdade, justiça e retidão. Com discurso, referimo-nos a capacidade do Estado de persuadir o seu público através da narrativa de um passado cosmogônico triunfante frente ao caos como estratégia fundamental para garantir a adesão das pessoas sobre uma identidade cultural pautada em Maat. Esta identidade surge como um meio do poder central de lidar com possíveis crises, tais como: a fragmentação do poder político e a invasão de povos estrangeiros enfrentadas durante o período do Reino Médio.

Assim, o Estado egípcio justificava o seu sistema governamental pautado em uma monarquia divina estabelecida desde o tempo dos deuses na qual o faraó detinha poder por hereditariedade de Hórus, considerado o primeiro rei vivo e divino ou por intermédio do próprio Rá, segundo revelam outras versões dos contos mitológicos. Logo, o monarca figurava o papel centralizador da estrutura social egípcia, mas também uma característica heróica por ser aquele imbuído de “fazer Maat” reinar no Egito. Havia, portanto, implicações tanto políticas quanto sociais: a primeira era utilizar o discurso maatiano para justificar as ações estatais quer sejam coercitivas ou benévolas, já a segunda remete a como o sujeito social utilizava-se deste discurso para benefício próprio. De tal maneira que a divindade Maat fora transportada da mitologia para o cotidiano egípcio como aquela que norteia regras, comportamentos e sanções, os quais serviam para justificar usos adversos, que denominamos “Maat social”.

A potencialidade máxima de Maat era contribuir para a coesão social ao servir como pilar para as relações e interações sociais, ao construir um sentimento de pertencer ao “País do Nilo”. Neste sentido, também fora utilizada como uma espécie de marcador étnico que diferenciava egípcios de não egípcios, assim, por meio do discurso, a ordem vigente justificava suas atitudes em prol do “bem comum”, o qual deveria estar a par de os princípios maatianos. Por isso, a expansão de fronteiras, as guerras, firmar alianças e o extermínio de outros povos eram justificados sobre a lógica de “expandir o poder de Maat”, uma vez que os demais povos eram compreendidos como inferiores pelos egípcios por não serem praticantes dos princípios da deusa mesmo que estabelecessem relações comerciais.

Ainda, neste capítulo inicial, foi realizado, de maneira lacônica, um panorama dos diversos usos associados à divindade pela cronologia da história egípcia. Embora nosso

recorte cronológico volte-se para o Reino Médio, no qual a deusa fora utilizada como sinônimo de estabilidade diante dos percalços enfrentados pela sociedade egípcia, assim como ocorria no *Duat*. Este caráter estabilizador deve-se também ao surgimento de *Apófis* no período do Reino Médio, sempre vencida pela ordem (Maat) em detrimento do caos (*isefet*). Diante disso, viu-se a necessidade de entender como Maat e seus princípios comportavam-se diante de outras épocas e cenários sociais e políticos diferentes e foi possível estabelecer a relação entre estabilidade e Maat em outros tempos, porém, de forma reduzida, se comparada com a frequência em que ocorre no Reino Médio, muito provavelmente, devido ao florescimento do que, *grosso modo*, habituamos chamar de “textos literários” e o retorno da unificação do Egito após um período de instabilidade política associada, principalmente, por grupos invasores. No mais, acreditamos que uma identidade cultural demanda tempo para estabelecer-se e faz-se fulcral colocá-la à prova, adequando-a as intempéries do tempo para dar crédito a sua consolidação.

No segundo capítulo, concentramo-nos em como, possivelmente, ocorreu a construção desta identidade “maática” na sociedade egípcia. Para isso, servimo-nos do conceito de memória e de seus termos aderentes, tais como a lembrança, contudo, privilegiamos o seu aspecto coletivo e cultural ao invés do biológico e particular. Nossa posição deu-se porque o objeto de estudo concentra-se na sociedade egípcia antiga, portanto, aquilo que tange ao que era de caráter comum a todos e não individual, para que ocorresse a formação de uma identidade que lhe seria própria. Nisto, fomos auxiliados, principalmente, por teóricos como Halbwachs, Assmann, Pollack, entre outros.

De mais a mais, é preciso ter em mente que, quando o ser humano nasce, antes já havia uma sociedade com seus grupos formadores que o precede e o influenciam tornando-se, agora, sujeito social a partir das experiências coletivas, mesmo que estas sejam sentidas de maneira interpessoal e adversa a partir do status social ocupado.

O ponto relevante é que a memória, de maneira coletiva e amparada culturalmente, de novo, utilizará o passado como narrativa para fundamentar uma zona de convergência entre os diversos setores estratificados da sociedade egípcia para que, assim, forme uma identidade. Para tanto, faz-se imprescindível que este passado seja reforçado constantemente e não recaia no esquecimento. Isto era realizado por meio da oralidade, da escrita, de ritos e monumentos, mas também dos laços de afetividade que constituem os grupos formados em uma dada sociedade, tais como a família e as comunidades religiosas, para que assim promovam aderência a identidade a qual é reclamada pela ordem vigente. É através destes espaços e símbolos culturais que a memória torna-se tangível para as pessoas, pois pode ser reproduzida,

partilhada, preservada e inventada, por conseguinte, há a continuidade da identidade cultural com o passar dos anos mesmo que esta sofra adaptações conforme o situacional vivenciado pela sociedade.

Contudo, isto não quer dizer que não houvesse resistências contra este passado, uma vez que havia distintas consciências históricas, embora a consciência do tipo tradicional e exemplar fossem esmagadoramente reforçadas pela Entidade político-administrativa soberana, o faraó e seus dignitários, porque voltavam-se ao enredo buscado na cosmogonia como orientadores para situações do tempo presente e, quiçá, do futuro.

A partir deste raciocínio, o “enredo maatiano” também não pode ser entendido como um mero atavismo dado que, ao ser transmitido entre gerações, pode apresentar distintas narrativas e conflitos ao ser lembrado. Apesar disso, as manifestações contrárias, possivelmente, eram suprimidas pelo governo.

É digno de nota entendermos que o importante não era o passado tal qual era — embora haja certos marcos que são requeridos para serem imutáveis, como é o caso da prevalência da ordem maatiana em relação ao caos — mas, sim, lembrá-lo e poder consultá-lo através da memória como um meio orientador para a *práxis* cotidiana. Pois, a partir da interpretação torna-se fluída para atender a diversos usos. Neste sentido, entendemos ser necessário articular memória e identidade para que esta de fato possa vir a existir, também é imperativo que haja um “trabalho” feito por trás desta memória; realizado, principalmente, por grupos sacerdotais ao institucionalizá-la, para que este passado possa ser revivido nas mentes das pessoas através de ritos e festividades ocorridos publicamente, os quais deverão ser apresentados a audiência de acordo com aquilo que o poder central pretender alcançar.

Posto isso, é preciso clarificar que tudo representado por Maat e seus princípios era pretendido. Não podemos mensurar se, de fato, ou até que ponto, as pessoas seguiam a rigor aquilo que era requerido pelo sistema governamental. No entanto, sem dúvidas, podemos atestar através de nossas fontes — como ver-se-á mais adiante — que havia um trabalho, acerca do que Maat representava e infringir tais preceitos acarretava castigos ou dádivas mesmo após a morte, sejam proferidos pelos deuses ou pelo faraó. Isto nos revela que havia, de forma tácita, um esquema de reciprocidade social entre o que era considerado sagrado ou divino e do humano. Esta relação era intermediada pelo rei, que assumia o papel de assegurar formalmente a colaboração mútua e justa entre as partes, ao menos no nível do discurso, que culminou no que chamamos hoje de direito consuetudinário, que, em síntese, significava “fazer Maat”, ou seja, regular o comportamento das pessoas através da moral impelida pelo o que a deusa e seus epítetos significavam.

Este esquema recíproco é melhor observado quando analisamos como o sistema político egípcio se comportava com o meio e chega-se à conclusão de que, para além de uma monarquia divina, é possuidor também de um caráter monista: a natureza, os humanos e o divino eram intercambiáveis. Por isso, em muitas ocasiões, aspectos do mundo natural são vinculados a uma divindade, como o rio Nilo associado a Osíris e os gatos a Bastet. Assim como todo o povo egípcio e o seu corpo são compreendidos como sagrados, pois foram moldados pelos deuses, segundo a sua cosmogonia e, por conseguinte, devem obedecer a “vontade divina”, atrelada à Maat. Para aqueles que encontravam-se fora deste grupo, deveriam igualmente prostrar-se a esse sistema ou seriam passíveis de extermínio, mesmo os que o aderissem aparentemente, ainda assim eram compreendidos como inferiores em relação aos egípcios que, segundo a ótica dos mesmos, eram sacros.

A reciprocidade também pode ser percebida através da questão temporal, os egípcios percebiam o tempo através de dois estados: a eternidade-*djet* e a eternidade-*neheh*. A primeira, compreende um modo estático e linear, no qual encontra-se os deuses, os mortos e o Além governado por Osíris no *Duat*. Paradoxalmente, o tempo *neheh* era cíclico e dinâmico associado ao deus solar Rá, que completava seu ciclo todos os dias, após vencer *Apep* durante o período noturno. Assim sendo, a eternidade-*neheh* estava para o campo da vida cotidiana na qual as pessoas habitavam. Apesar de possuir diferenças, ambas as percepções de tempo eram compreendidas como complementares e não como opostas, até porque os mortos e os deuses poderiam perambular ou manifestar-se nas duas dimensões. Isto evidencia, novamente que, para além do aspecto monista, como forma de entender a vida, o meio de interação entre os deuses, os humanos, a natureza e os falecidos era visto através da reciprocidade, a fim de viabilizar a sobrevivência daqueles que faziam parte deste sistema, estabelecido pela via moral, porque todos deveriam cumprir os seus papéis, tais como: as oferendas, culto aos deuses, a construção de templos, dentre outros que precisavam estar em conformidade com os princípios maatianos sobre a ameaça de sofrerem penalizações que atentariam, ao menos em parte, contra a sobrevivência de todos.

É importante salientar que Maat e seus princípios orientadores estavam no campo do discurso e estabeleciam justificativas para diversos fins. Porém, eram requeridos socialmente pelo Estado, que objetivava manter o “tecido social” de modo a minimizar os percalços que, por ventura, pudessem surgir, como motins e paralisações, além de definir a estrutura social ao delimitar hierarquias, relações de poder e atribuir papéis.

No terceiro e último capítulo de nossa pesquisa, priorizamos a aplicação da metodologia que consiste na semiótica textual aderida a partir das percepções de Ciro F.

Cardoso sobre o nosso *corpus* de fonte. Sem deixar de esclarecer conceitos e esboçar teorias a respeito do âmbito literário, como o que entendemos por texto e se há a possibilidade de uma literatura e de gêneros literários, além de nos interrogarmos se seriam válidos para a tentativa de compreender os escritos egípcios.

Após estabelecer critérios para a análise de nossas fontes, a partir do método escolhido o qual o pesquisador esboçará estados de equilíbrio e desequilíbrio sobre um manuscrito e frisar os aspectos estruturais e contextuais percebidos ao longo do texto de maneira descritiva, pode-se perceber que a “narrativa maatina” era utilizada para subsidiar as ações tanto do sujeito social quanto do Estado como um mecanismo para atender as suas respectivas demandas, isto era feito principalmente através da *páthos*, que tentava tocar o receptor pelo sentimento melancólico, ao narrar cenários caóticos, que eram resolvidos quando Maat e seus princípios eram restabelecidos, assim, provocando o sentimento terno.

Como visto em “Profecias de Neferti”, na qual o enredo traz uma visão mais elitizada para justificar a ascensão de um novo faraó ao trono que reprimiria a situação de guerrilha que acometia o Egito incapaz de ter sido controlada pelo seu antecessor. Já “O Conto do Camponês Eloquente” retratava o cotidiano egípcio sobre a ótica do homem bucólico, no qual o personagem rebate a injustiça sofrida diante dos altos funcionários egípcios e obtém a sua isonomia.

Nas duas fontes, é possível perceber uma moral clara: a solução diante de qualquer problema e em qualquer camada social dava-se quando Maat era adotada como norma de conduta, provando a sua idoneidade moral atribuída pelos egípcios. Deste modo, a deusa significava para os mesmos um método de salvaguardar a sua sobrevivência por meio do discurso narrativo.

À luz do exposto, verifica-se que Maat e seus princípios orientadores eram requeridos de maneira onipresente nos diversos aspectos da sociedade egípcia. Em suma, no campo religioso, a principal função da deusa era ser utilizada para orientar o julgamento *pos mortem* no qual o *ib* do morto deveria ser equiparado com a sua pluma ao ser posto em uma balança, caso esta se mantivesse em prumo, por conseguinte, o falecido garantia a sua eternidade no Além, que representava a continuação da sua vida após a sua morte, uma vez que teria agido com retidão. No entanto, se a sentença fosse negativa, era devorado por um ser monstruoso denominado *Ammut* e sofria uma segunda morte. Na via política, de maneira sumária, legitimava a função do faraó, que deveria assegurar Maat na Terra, assim como o deus Rá fazia todos os dias ao enfrentar a serpente *Apófis* considerada como uma representante do caos, porém que sempre era vencida em detrimento da ordem. No sentido social, Maat

estabelecia parâmetros morais através de regras e comportamentos os quais deveriam ser seguidos pelos egípcios sobre a perspectiva de sofrerem sanções caso não fossem cumpridos executadas pelo faraó ou pelos deuses, sendo o rei um próprio deus.

Este reino ideal construído envolta de Maat teve também seus momentos de crises, como as invasões de povos vizinhos, e eram encarados como a “ausência” do fazer dos princípios maatianos pelos egípcios, compreendidos como períodos caóticos. Estes, mesmo que não incitassem diretamente a divindade, ainda assim não deixavam de contemplá-la, pois Maat e as noções que a englobavam eram quistos como solução diante de qualquer problemática vivenciada no Egito, de modo que a ordem deveria prevalecer ante ao caos. Este, *isefet*, como era chamado pelos antigos egípcios, estava associado não somente a outros povos que queriam os benefícios das terras férteis egípcias banhadas pelo rio Nilo, mas também dentro do próprio Egito, quando havia aquele que, em suas atitudes, se portava de maneira contrária a Maat, desde o aldeão ao alto funcionário régio, o furto, a usurpação ou qualquer atividade considerada ilícita era devidamente punida com a permissão do faraó que afirmava seu papel “centralizador- heróico-justo” sobre a premissa de “estabelecer Maat”.

Ao longo deste trabalho, pode-se perceber que a divindade também fora adotada como estratégia governamental mesmo quando os reis estrangeiros chegaram a governar o Egito, a exemplo da dinastia cuxita e saíta. Sem, contudo, deixarem de cultuar o vosso panteão de deuses que, na maioria das vezes, foram atribuídas características das divindades egípcias e vice e versa. Embora o nexa contrário fora adotado em menor grau e atribuído mais especificamente no reinado de Amenhotep II, que apenas evidenciava os aspectos guerreiros das deidades como um atributo próprio. Isto aponta que a questão da alteridade era de suma importância para os egípcios que, mesmo ao estabelecerem alianças com os demais povoados, ainda assim demarcavam o “outro” sobre nomeações pejorativas como o denominado “Nove Arcos” e os representavam como subjugados aos egípcios em diversos artefatos, não os reconhecendo como iguais.

Ainda, é possível destacar que a “lógica maatiana” era estabelecida pela ordem vigente e implicava que toda a sociedade, independente do status que o sujeito social ocupasse, obedecesse às regras impostas pelo mesmo e neste sentido, é válida para o estudo da elaboração de uma identidade cultural.

É notório que uma sociedade não permanecerá inalterada com o passar do tempo, as circunstâncias, as pessoas, o governo e a própria cultura modificam-se. Porém, é possível perceber que, apesar disso, Maat e seus epítetos sobreviveram na história egípcia mesmo que fossem adaptados conforme o contexto social exigia.

Diante disso, Maat não representava apenas uma expressão cosmológica, um princípio social ou conceito jurídico, mas, sim, a identidade cultural egípcia. Com isso, queremos dizer que compreende valores, comportamentos, práticas, crenças e histórias de uma dada sociedade os quais identifica o que é ser egípcio e diferencia-o de outras sociedades.

Entender o significado de Maat para os antigos egípcios acarreta compreender como aqueles concebiam a sua cosmovisão, ou seja, o papel do ser humano, da natureza, do faraó e dos deuses em uma eterna busca pela preservação do equilíbrio universal e da própria existência da vida estabelecidos no ato da cosmogênese, possível apenas quando havia apreço pela ordem, atitudes justas, respeito à verdade, viver em harmonia e ser possuidor de retidão.

Depreende-se que Maat e seus princípios são um conjunto que expressam o axioma basilar capaz de estruturar a sociedade egípcia em seus diversos campos e a manteve perdurável por mais de três mil anos ao servir como uma espécie de *logo,s* que regia o “mundo egípcio”.

Nada poderia exprimir melhor tal pensamento do que este antigo preceito:

Grande é Maat, duradoura em seus efeitos,
Inalterada desde o tempo de Osíris.
Pois pune-se quem quebra as leis,
embora o ganancioso [...] ignore isso.
Enquanto a vileza [...] pode se apoderar das riquezas,
o crime[...] nunca obtém suas recompensas.
No fim, é Maat que perdura [...]. (Lichtheim,1992, p.16).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, A. Roberto. **Direito, poder e opressão**. São Paulo: Alfa - Omega, 1990.
- ARAÚJO, Emanuel. **Mitos e lendas do Antigo Egito**. Lisboa: Livros e Livros, 2005.
- ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. Tradução de John Czaplicka. **New German Critique**, n. 65, p. 125–133, 1995.
- ASSMANN, Jan. **Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination**. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 115–128, 2016.
- ASSMANN, Jan. **The search for God in ancient Egypt**. Tradução de David Lorton. Ithaca; London: Cornell University Press, 2001.
- ASSMANN, Jan. When justice fails: jurisdiction and imprecation in Ancient Egypt and the Near East. **The Journal of Egyptian Archaeology**, Londres, v. 78, out. 1992.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria semiótica do texto**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994.
- BARROS, José D' Assunção. **Os conceitos: seus usos nas ciências humanas**. Petrópolis, RJ. Editora: Vozes, 2016.
- BARROS, José D' Assunção. **O uso dos conceitos: uma abordagem interdisciplinar**. Petrópolis, RJ. Editora: Vozes, 2021.
- BRANCAGLION JUNIOR, Antônio. **Manual de arte e arqueologia do Egito antigo I**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2003.
- BERNÁRDEZ, Enrique. **Introducción a La lingüística del texto**. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- BORGHOUTS, Joris F. **Ancient Egyptian Magical Texts**. Leiden: E.J. Brill, 1979.
- CANHÃO, Telo Ferreira. O Conto do Camponês Eloquent, in Cadmo 16 (2006). **Revista de História Antiga do Centro de História da Universidade de Lisboa**, Lisboa, p. 11-54.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. A literatura funerária como fonte para a História Agrária do Egito Antigo. **Revista de História**, São Paulo, n. 117, p. 99–119, 1984.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Deuses, Múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Narrativa, sentido, história**. Campinas: Papirus, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **O Egito Antigo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

- CARDOSO, Ciro Flamarion. Os festivais como encenação da sociedade. **PHOÏNIX**, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 12–26, 2020.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Tinham os antigos uma literatura? **PHOÏNIX**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 99–120, 2020.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: ensaios. Bauru, SP: Edusc, 2005.
- CLARK, Robert Thomas Rundle. **Myth and Symbol in Ancient Egypt**. New Impression Edition. London: Thames & Hudson, 1991.
- DONADONI, Sergio. **O Homem Egípcio**. 1. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- DURKHEIM, Émile. **A educação moral**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 9. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2001.
- DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FAULKNER, Raymond O. **The Ancient Egyptian Book of the Dead**. Londres: The British Museum Press, 2010.
- GARCÍA, Moreno; CARLOS, Juan; PINES, Yuri. Maat and Tianxia: Building World Orders in Ancient Egypt and China. **Journal of Egyptian History**, 13, 1-2, 227-270, 2021.
- GLANVILLE, Stephen Ranulph Kingdon (Ed.). **The legacy of Egypt**. Oxford: University Press, 1943. Reimpresso em 1942, 1943, 1947, 1953, 1957.
- GUNDLACH, Rolf - Vergangenheit, Verhältnis zur. (verbete) In: HELCK, Wolfgang; OTTO, Eberhard (fundadores). HELCK, Wolfgang; WESTENDORF, Wolfhart (org). **Lexikon der Ägyptologie**. Volume VI. Stele-Zyppresse. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter, ed. Revista dos tribunais: São Paulo, 1990.
- HARRIS, James R. (Org.) **O Legado do Egito**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- KAWAMINAMI, André Shinity. O papel das oferendas de alimentos na manutenção do status das Esposas Divinas de Âmon(séculos VIII - VI a.C.). **Revista Ingesta**, 2020.
- LEVI, Giovanni. **Herança Imaterial**: Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature**. Vol. I: The Old and Middle Kingdoms. Berkeley: University of California Press, 1975.
- LICHTHEIM, Miriam. **Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies**. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- LICHTHEIM, Miriam. **Moral Values in Ancient Egypt**. Fribourg: Univ. Press; Göttingen:

Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.

LOPRIENO, Antonio. Ancient Egyptian Literature: History and Forms. **Probleme der Agyptologie**, vol. 10. Leiden, Nova York, Köln: E. J. BRILL, 1996.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MATIAS, K. N. C. Contra a morte definitiva: o Livro dos Mortos como um guia de memória no além. **HÉLADE** (RIO DE JANEIRO), v. 3, p. 228-241, 2017.

OLIVEIRA, Samara Teixeira de. **Rituais e regras para a morte no Antigo Egito**: Maat como djed da sociedade dos vivos e dos mortos. Seropédica: UFRRJ/ICHS, 2019.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**. Campinas: Papirus, 1998.

POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992.

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio.” In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: vol. 2, nº 3, 1989.

REDE, Marcelo. O “rei de justiça”: soberania e ordenamento na antiga mesopotâmia. **Phoînix**, Rio de Janeiro, 15 - 1: 135 - 146, 2009.

SANTOS, Moacir Elias. **Jornada para a eternidade**: as concepções de vida post-mortem real e privada nas tumbas tebanas do Reino Novo - 1550 - 1070. 2012. 467 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2012. Orientador: Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora; BARCA, Isabel; MARTINS, Estevão de Rezende. **Jörn Rüsen e o ensino de história**. Curitiba: Editora UFPR, 2010.

SCHNEIDER, Thomas. History as Festival? A Reassessment of the Use of the Past and the Place of Historiography in Ancient Egyptian Thought, in: K. Raaflaub (ed.), **Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World**, 2014.

SOUSA, Rogério Ferreira de. A noção de coração no Egito faraônico: uma síntese evolutiva, In: **Percursos do Oriente Antigo**. Homenagem a José Nunes Carreira, Lisboa: Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004.

TRAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

VAN BLERK, Nicolaas Johannes. The emergence of law in ancient Egypt: The role of Maat. *Fundamina*, **Pretoria**, v. 24, n. 1, p. 1-20, 2018.

WILKINSON, Toby. **The Rise and Fall of Ancient Egypt**. Random House, Trade Paperbacks, 2013.

Dicionários:

DICIONÁRIO MICHAELIS. Disponível em:

<https://michaelis.uol.com.br/modernoportugues/busca/portuguesbrasileiro/estratigrafia/>.

Acesso em: 21 abr. 2024.

SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. T. **The British Museum Dictionary of Ancient Egypt.** Publicado pelo Museu Britânico, 2002, 2ª edição.

Oxford Latin Dictionary: Lexicon Universale Latinitatis. Oxford: Oxford University Press, 1968.

Fontes:

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a Eternidade:** a literatura no Egito faraônico. Brasília: UnB, 2000.

CANHÃO, Telo Ferreira. **Textos da Literatura Egípcia do Império Médio.** Textos hieroglíficos, transliterações e traduções comentadas, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

Sites:

THE BRITISH MUSEUM. <https://www.britishmuseum.org/collection/image/704826001\>. Acesso em: 6 fev. 2024.

CADMO. Revista de História Antiga. <https://cadmo.letras.ulisboa.pt/cadmo-16/> . Acesso em: 19 out. 2024.

<http://dx.doi.org/10.17159/2411-7870/2018/v24n1a4>. Acesso em: 27 out. 2024

<https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/10/19/semioacutetica-e-literatura-uma-abordagem-greimasiana-na-anaacutelise-de-textos-literaacuterios>. Acesso em: 14 agos. 2024.

<http://educapes.capes.gov.br/handle/capes/431892>. Acesso em: 02 mar. 2024.

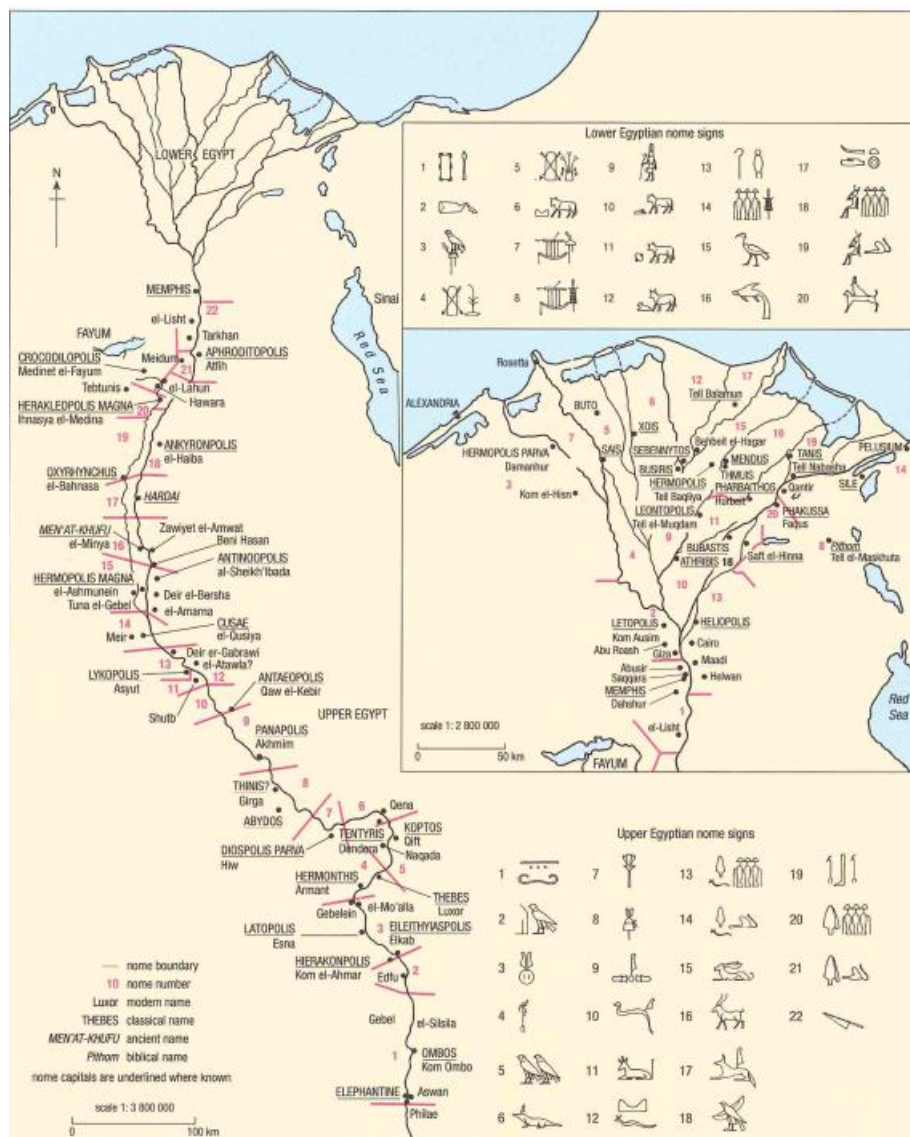
<https://www.jstor.org/stable/488538> Acesso em: 14 jun. 2023.

<https://katalog.ub.uni-heidelberg.de/cgi-bin/titel.cgi?katkey=69069291>. Acesso em: 22 mar. 2025.

<https://lac.uff.br/datacao-radiocarbono/>. Acesso em: 01 mai. 2024.

ANEXOS

ANEXO A - MAPA EGÍPCIO ⁹⁹



Fonte: SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. T. 2002. p. 6.

⁹⁹Mapa egípcio dividido em Alto Egito, que consistia no Vale do Nilo, de Mênfis à Assuã e Baixo Egito, que referia-se ao Delta do Nilo, subdividido em diversos afluentes até o Mar Mediterrâneo. Ainda, é possível averiguar os quarenta e dois *nomos*, nos quais as províncias encontram-se na parte do Alto Egito; cada *nome* era representado por um signo como pode ser observado no mapa. Tais distinções eram feitas segundo a ótica egípcia. Descrição realizada a partir da fornecida pela obra original. Veja mais em: SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. *Op. Cit.*, p.7.

ANEXO B - O EGITO E AS CIVILIZAÇÕES VIZINHAS¹⁰⁰



Fonte: SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. T. 2002, p. 7.

¹⁰⁰O Mapa acima demonstra a localização do Egito com suas barreiras geográficas naturais “protetivas”, tais como: Península do Sinai, Mar Vermelho ao leste, Deserto do Saara a oeste e o Mar Mediterrâneo ao Norte. Durante o período que ficou conhecido como Reino Novo, o Egito disputou territórios com hititas e mitannis pela Síria e Palestina, como são hoje denominadas. Durante o Período Tardio o Egito sofreu invasões de vários povos originários da atual Núbia, Assíria e Pérsia. Descrição confeccionada a partir da fornecida pela obra original. Veja mais em: SHAW, Ian. NICHOLSON, Paul. *Op.Cit.*, p.7.

ANEXO C - TABELA CRONOLÓGICA

Tabela cronológica alusiva ao Egito Antigo

Período	Datação aproximada	Dinastias / Fases
Pré-Dinástico	5500 - 3100 a.C	Fase Badariana à Gerzeana
Arcaico	3100 – 2686	I e II
Reino Antigo	2686 – 2181	III à VI
Primeiro Período Intermediário	2181 – 2055	VII à XI
Reino Médio	2055 – 1650	XI à XIV
Segundo Período Intermediário	1650 – 1550	XV à XXII
Reino Novo	1550 – 1069	XVIII à XX
Terceiro Período Intermediário	1069 – 747	XXI à XXIV
Período Tardio	747 – 332	XXV à XXX
Período Ptolomaico	332 – 30	Macedônia à Ptolomaica
Período Romano	30 a.C - 395 d.C	Fase Romana

Tabela criada a partir da obra de: SHAW, Ian. NICHOLSON; Paul. T. The British Museum Dictionary of Ancient Egypt. Publicado pelo Museu Britânico, 2002, 2ª edição. pp. 310-312.