

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

PATRICIA CARDOSO AZOUBEL ZULLI

O CONTO DOS DOIS IRMÃOS E A LITERATURA NO PERÍODO DOS RAMSÉS:
UMA ANÁLISE LITERÁRIA

NITERÓI
2012

PATRICIA CARDOSO AZOUBEL ZULLI

O CONTO DOS DOIS IRMÃOS E A LITERATURA NO PERÍODO DOS RAMSÉS:
UMA ANÁLISE LITERÁRIA

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso

Niterói
2012

- Z94 Zulli, Patricia Cardoso Azoubel.
O Conto dos dois irmãos e a literatura no período dos Ramsés – uma análise literária / Patricia Cardoso Azoubel Zulli. – 2012.
200 f. ; il.
Orientador: Ciro Flamarion Cardoso.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.
Bibliografia: f. 143-147.
1. Egito. 2. Literatura egípcia; história e crítica. 3. Todorov, Tzvetan, 1939 - . 4. Goldmann, Lucien, 1913-1970. I. Cardoso, Ciro Flamarion. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 893.109

PATRICIA CARDOSO AZOUBEL ZULLI

O CONTO DOS DOIS IRMÃOS E A LITERATURA NO PERÍODO DOS RAMSÉS:
UMA ANÁLISE LITERÁRIA

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para obtenção do título de
mestre. Área de Concentração: História Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso – Orientador
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Adriene Baron Tacla
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Niterói
2012

*À minha família e especialmente meu avô Raul Oscar que
deixa muitas saudades.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a toda a minha família; aos meus pais William e Adriana que sempre me ofereceram todas as oportunidades para que eu tivesse a melhor educação, não importando o preço, pois como eles sempre me disseram: “O conhecimento é a única coisa que *jamais* vão tirar de você!”.

Aos meus avós, Alvimar, Teresinha, Valderéz e Raul Oscar que também me ajudaram a alcançar todos os meus desejos. Dedico em especial esta dissertação ao meu avô Raul Oscar que nos deixou em 2011 depois de 3 anos de cama. Ofereço esta humilde homenagem a um homem que foi um exemplo de pai de família, que muito me ensinou sobre os valores da vida, um homem que honrou sua família, íntegro, que nunca deixou que nada faltasse e que, por ser esse homem bom durante toda a sua vida, foi cuidado com o maior amor possível ao fim dela. Que ele descanse finalmente aonde quer que ele esteja. Esta é a minha homenagem a você vovô querido!

Ao meu irmão André e meu querido companheiro Marcelo que estiveram sempre ao meu lado, me dando apoio e sempre me incentivando quando as coisas estavam tão confusas que eu não sabia por onde seguir.

Aos colegas de antiguidade Aline, Thiago, Maria Thereza, Gisela, Liliane, Moacir e Mariana que sempre me ajudaram quando eu precisei.

Aos professores da área da antiguidade, Sônia Rebel, Alexandre, Rolph, Marcos Caldas, Nely e Adriene que nunca fecharam suas portas me auxiliando em qualquer necessidade. Agradeço especialmente à professora Sônia Rebel que foi meu primeiro contato com a História Antiga na faculdade e quem me ajudou a alcançar muitos sonhos que eu não acreditava que poderiam se tornar realidade. Agradeço também ao professor Alexandre que também acreditou no meu sonho e me incentivou a continuar correndo atrás do primeiro passo acadêmico: entrar no mestrado.

Aos professores membros das bancas de qualificação e mestrado, Adriene Baron Tacla, Lívia Paes Lindóia e Fábio Lessa cujas observações foram sempre pertinentes com críticas sempre positivas.

Ao meu orientador Ciro Flamarion Cardoso cujo direcionamento tenho a honra de possuir desde a confecção da monografia de graduação. Um profissional que sempre esteve perto para guiar meus estudos.

Aos professores das disciplinas de mestrado, Alexandre Carneiro, Mario Jorge e Vânia Fróes que me auxiliaram muito a visualizar diversos outros caminhos que eu jamais poderia ter considerado e a repensar alguns conceitos que pareciam tão verdadeiros.

Gostaria de agradecer a todos; alunos, professores e pessoas de fora da universidade que me disseram que não era possível o estudo da História Antiga no Brasil, que as oportunidades não existiam e que era um sonho bobo. Todas as negativas apenas me incentivaram a continuar procurando e pesquisando, então, *Muito Obrigada!*

Por fim, agradeço à CAPES pela bolsa concedida para a confecção deste trabalho.

*“A Estrada em frente vai seguindo
Deixando a porta onde começa.
Agora longe já vai indo,
Devo seguir, nada me impeça;
Em seu encalço vão meus pés,
Até a junção com a grande estrada,
De muitas sendas através.
Que vem depois? Não sei mais nada.”*
- J. R. R. Tolkien -

RESUMO

A presente dissertação consiste na análise de um documento literário do Período Raméssida (ca. 1295-1069 a.C.), *O Conto dos Dois Irmãos*. Para tanto, foi utilizada uma metodologia estruturalista da literatura criada por Tzvetan Todorov, que a denominou "Poética", em conjunto com a Sociologia da Literatura proposta pelo sociólogo Lucien Goldmann. O estudo, de característica transdisciplinar, verificou os usos do texto e as influências nele perceptíveis, tanto estruturalmente, mediante a análise filológica e o estudo de conceitos típicos da sociedade egípcia, quanto inserindo o conto em seu contexto histórico.

Palavras-chave: Egito Antigo, Literatura Egípcia, Todorov, Goldmann

ABSTRACT

This paper aims to study a literary document dated from the Ramesside Period (ca. 1295 to 1069 BC) entitled *The Tale of Two Brothers*. In order to do so, it was used a structuralist methodology from literary studies created by Tzvetan Todorov, entitled “Poetics”, as well as The Literature’s Sociology, proposed by the sociologist Lucien Goldmann. The study, which has a transdisciplinary characteristic, verified the uses of this text and the influences that could be noticed in it, both structurally, through a philology analysis and the study of typical concepts from the Egyptian society, and inserting the tale in its historical context.

Key-words: Ancient Egypt, Egyptian Literature, Todorov, Goldmann

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A LITERATURA EGÍPCIA	37
1.1 Literatura e História	37
1.2 Contexto da dinastia	52
1.3 O Neoegípcio	61
2 ANÁLISE DO TEXTO-OBJETO	70
2.1 A escrita dos dois irmãos: uma análise filológica	70
2.2 A Teoria de Goldmann e o Conto dos Dois Irmãos	75
2.3 Todorov e a metodologia aplicada ao conto	81
2.4 Caracterizando os Dois Irmãos	96
2.5 Os egiptólogos e suas propostas para o conto dos Dois Irmãos	102
2.6 A visão egípcia das divindades	109
2.7 As relações entre as divindades Anúbis e Bata	112
2.8 As relações entre Bata e Osíris e o conceito de Kamutef	116
2.9 Considerações Finais	119
3 OS DEUSES, O MAL E O POVO	121
3.1 O mal para o Egípcio Antigo	121
3.2 O mal e as divindades	123
3.3 O mal e as mulheres	132
3.4 O mal e o Conto dos Dois Irmãos	135
CONCLUSÃO	138
BIBLIOGRAFIA	143
GLOSSÁRIO	148
ANEXOS	153

Introdução

I. Prolegômenos

Os documentos escritos sempre foram priorizados nos estudos históricos. Acreditava-se que os mesmos tinham uma validade maior sobre qualquer outro por ser uma prova “concreta” e testemunhal de um evento histórico. Entretanto, nem todo documento escrito era considerado válido para uma pesquisa histórica. Apenas os documentos relacionados à política, à economia, às biografias dos “grandes homens” e aos setores jurídicos é que poderiam ser selecionados para tal. Os documentos culturais e, dentre eles, os literários, eram utilizados apenas como “ilustrações” dos eventos históricos analisados.

As pesquisas contemporâneas são bem diferentes daquelas do século XIX e início do XX. A pesquisa histórica objetiva encontrar todas as fontes possíveis para que o estudo seja completo. A seleção dos objetos também se modificou, sendo possível focar a análise, por exemplo, na imagética de uma dada época ou tema. As metodologias desenvolveram-se para que este tipo de pesquisa se tornasse viável gerando ensaios interdisciplinares, pois, em muitos casos, fazia-se necessário o uso de teorias e métodos de outras disciplinas diferentes da área original da pesquisa.

Há apenas muito pouco tempo os documentos chamados literários tornaram-se objetos centrais das pesquisas, principalmente das pesquisas históricas, pois questionava-se qual “visão de mundo” este objeto ofereceria já que este tipo de documento seria fruto da mente individual de um artista. Essa visão pôde ser questionada quando a História passou a criticar a objetividade de suas pesquisas e abriu-se a possibilidade da existência de mais de uma versão para a História dependendo do referencial analisado, pois, sendo a mesma escrita por um indivíduo que possui uma posição política e social do seu tempo, muito provavelmente seus questionamentos e visão de mundo teriam alguma influência em seu trabalho sendo, portanto, a completa objetividade, principalmente nas ciências humanas, pouco provável. Goldman, por exemplo, vai achar que a significação básica do texto é de classe social, para além do individual (bem menos importante) do autor.

A partir destes questionamentos, o tipo de pesquisa supracitado tornou-se possível. Os documentos literários tinham uma função na sociedade em que foram escritos e não

eram apenas “reflexos” ou “ilustrações” de um dado momento histórico. No entanto, para se confeccionar um estudo destes documentos foi necessária a inserção da interdisciplinaridade, como comentado. O estudo histórico carecia, todavia, de um embasamento teórico sobre estes documentos e de metodologias de análise; o que já era acessível através de estudos na área da literatura. Muito dificilmente será possível fazer uma pesquisa em História nos dias de hoje sem um diálogo com outras disciplinas (não necessariamente a literatura, mas também a arqueologia, a antropologia, a sociologia e etc.). O mundo contemporâneo requer uma complexificação das pesquisas que levam as mesmas a ir além da sua disciplina. É neste processo que se encontra essa pesquisa de mestrado.

O ponto de partida e foco principal da pesquisa encontra-se na disciplina histórica, mais precisamente na área da egiptologia; no entanto, o objeto de estudo da mesma pode ser considerado, como será visto mais a frente na introdução, um documento literário. Sendo assim, algumas proposições acerca de documentos literários e uma metodologia específica da área da literatura e da linguística são necessárias.

O objeto de estudo em questão consiste num papiro do período raméssida¹ em que se encontra um conto popular² intitulado *O Conto dos Dois Irmãos*. A partir da seleção da fonte a pesquisa se estruturou de forma a analisar a mesma em seu interior e em seu contexto histórico. Para tal, decidiu-se utilizar como metodologia a poética de Tzvetan Todorov de modo a definir as estruturas internas da obra e, como auxílio teórico para a compreensão do contexto, o estruturalismo genético de Lucien Goldmann. De modo a se posicionar sobre a sociedade no período em que o papiro fora redigido tomou-se como base teórica a Piedade Pessoal de Jan Assmann e a Emergência do Indivíduo de Ciro Cardoso (uma complementação da famosa teoria de Assmann).

De modo que os capítulos a seguir não ficassem pesados, as ideias de cada uma destas teorias e metodologias será apresentada nesta introdução de modo que, durante a análise, apenas seu uso concreto na fonte aparecerá.

¹ Este período de governo vai de 1295-1069 a.C. segundo Shaw & Nicholson *Apud* ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - a literatura no Egito faraônico*, ed UnB, SP, 2000, pp. 15-18.

² A discussão sobre sua caracterização como conto popular ou conto-de-fadas encontra-se no capítulo II desta pesquisa.

Além da introdução e conclusão, a dissertação dividiu-se em três capítulos. Ao fim do texto encontra-se um glossário com as palavras ou expressões que precisariam de mais explicações, diminuindo a quantidade de notas de rodapé explicativas e deixando desta forma a redação mais fluida. A indicação de que a palavra estará no glossário será um asterisco (*) no fim da mesma apenas na primeira vez em que ela aparecer no texto.

O capítulo I tratará da literatura, suas relações com a História (como disciplina) e seu possível uso, ou não, do conceito de literatura na sociedade egípcia antiga. A discussão será mais aprofundada sobre a literatura egípcia do período do Reino Novo³ (que possui características específicas à época). Para tanto, será apresentado como se estruturavam as narrativas em períodos anteriores da história egípcia contrastando com a narrativa fantástica redigida durante o Reino Novo e quais ligações estas narrativas tinham com o contexto da dinastia raméssida (especificamente a XIX^a dinastia) e com a nova escrita que passa a ser usada – o neoegípcio.

O capítulo II preocupar-se-á com a análise do texto-objeto a partir de duas frentes; uma primeira com a aplicação da teoria e metodologia de modo a encontrar a partir das mesmas novas formas de ver este conto – conjuntamente com as informações obtidas durante o curso de neoegípcio fazendo, portanto, também uma análise do texto enquanto texto (filológica) – e uma segunda apresentando vários trabalhos de egiptólogos acerca de aspectos diversos do texto discutindo-as com as informações obtidas a partir da aplicação metodológica anterior. Ainda neste capítulo será necessário que esta pesquisa se posicione quanto à classificação mais adequada ao conto (já que esta discussão aparece em praticamente todos os trabalhos sobre esta narrativa); um conto-de-fadas ou um *folktale*, ou seja, um conto popular.

Já o capítulo III tratará de algumas questões concernentes à fonte e aos deuses apresentados na mesma que rodeiam as pesquisas dos egiptólogos, cobrindo desta forma, todas as questões mais atuais, populares e polêmicas de nosso objeto de estudo.

Será discutida a questão do “mal” para os egípcios, mais especificamente a forma como divindades e até mesmo as mulheres (como aparecem no conto) podem tomar que, contemporaneamente, poderíamos caracterizar como maléfica.

Como já abordado, esta pesquisa possui dois caminhos de análise; uma interna, preocupada com aspectos da obra em si e outra externa, que relaciona a confecção da obra

³ O Reino Novo durou de 1550-1069 a.C.

com o contexto em que a mesma foi redigida. Portanto, dois grupos de hipóteses se apresentaram relacionados a cada um destes caminhos. No entanto, cabe ressaltar que as hipóteses de um grupo estão interligadas ao outro e vice-versa. A decisão de dividi-las foi apenas didática e funcional de modo a facilitar a sua exposição. Seguem abaixo as hipóteses:

Grupo I – *Quanto à estrutura interna do conto*

1. Apesar de sua origem antiga e oral, o Papiro D’Orbiney é um conto de sua época a partir da transicionalidade da língua egípcia escrita e de simbolismos típicos do período do Reino Novo.
2. A narrativa dos Dois Irmãos originou-se de três histórias diferentes. O copista as conectou através de símbolos e conceitos ligados ao seu grupo social.

Grupo II – *Quanto à relação histórica do conto*

1. A ideia de um indivíduo legítimo (cuja origem nobre justifica seu lugar ao trono) não estar necessariamente ligado à realeza e mesmo assim tornar-se faraó está em consonância com o período histórico em que o conto foi copiado já que a dinastia raméssida não era de origem nobre. A figura caótica do faraó no conto também é uma crítica aos faraós que, apesar da origem nobre, não conseguiram ter um reino “com Maat”*.
2. O conto não foi redigido para um público-alvo muito vasto, pelo contrário, os simbolismos e conceitos apresentados de forma metonímica relacionados à religião oficial e à monarquia divina além do uso de diversas expressões médio egípcias restringiam sua compreensão. Essa seleção do escriba, de símbolos e conceitos ligados à monarquia divina e à religião tradicional fazem com que esta narrativa seja compreendida em sua totalidade apenas pela camada mais elevada da sociedade egípcia.

3. As mulheres do conto apresentam uma aparência do paradigma de Ísis, no entanto, suas ações correspondem ao paradigma de Hátor*. Isso acontece por existir um ideologia (masculina) do que seja (ou não) adequado quanto às mulheres de modo que, ao não praticar o que é indicado a elas estas tornam-se agentes de desequilíbrio da narrativa. Sua descrição como tal deve estar ligada à diminuição da influência feminina durante o governo raméssida.

Há diversos outros caminhos de pesquisa sobre esta fonte, e muito mais sobre a escrita e História egípcia. Espera-se que essa dissertação seja mais uma abertura para os estudos da egiptologia no Brasil. A introdução se segue com a apresentação das teorias e metodologias da pesquisa.

II. Lucien Goldmann e o Estruturalismo Genético

- O Pesquisador e a Proposta de Pesquisa

Lucien Goldmann foi um sociólogo que, com o desenvolver de suas pesquisas, começou a perceber que os estudos na área da sociologia tornavam-se cada vez mais teóricos e distantes da realidade concreta do mundo. Por este motivo, seus trabalhos começaram a apresentar formas em que, segundo ele, a sociologia poderia ser agente transformador do mundo em que se vive⁴.

Para alcançar seu intento, Goldmann advogava que o diálogo com outras disciplinas, principalmente a História, era de extrema importância para a complexificação dos estudos das ciências humanas como um todo e isto o levou a pesquisar documentos literários como os escritos de Racine, Molière e Pascal de modo a estruturar suas teorias sobre o contexto francês da época em que estes escritores viveram⁵.

É durante o período dessas pesquisas que ele é convidado a participar de um grupo de estudos sobre a sociologia do romance no Centro de Sociologia da Literatura do Instituto de Sociologia da Universidade de Bruxelas⁶. Nesta época o autor, baseado nos trabalhos

⁴ Cf. GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia*, ed. DIFEL, SP, 1984.

⁵ Goldmann apresenta alguns de seus resultados desta pesquisa em: *Ibidem*, Apêndice, pp. 111-117.

⁶ GOLDMANN, Lucien. *Sociologia do Romance*, Paz e Terra, RJ, 1976, pp. 1.

anteriores de Lukács sobre o mesmo tema, começou a estruturar uma teoria de análise de romances intitulado Estruturalismo Genético. Segundo as palavras do mesmo:

O estruturalismo genético parte da hipótese de que todo o comportamento humano é uma tentativa para dar uma resposta significativa a uma situação particular e tende, por isso mesmo, a criar um equilíbrio entre o sujeito da ação e o objeto sobre o qual ela se exerce, o mundo ambiente. Essa tendência para o equilíbrio conserva sempre, porém, um caráter falível e provisório, na medida em que todo o equilíbrio mais ou menos satisfatório entre as estruturas mentais do sujeito e o mundo exterior redonda numa situação em que o comportamento dos homens transforma o mundo e onde essa transformação torna o antigo equilíbrio insuficiente e gera uma tendência para um novo equilíbrio que, por sua vez, será ulteriormente superado.⁷

O trabalho central do estruturalismo genético, portanto, consiste na explicação destes processos e suas relações. Nas pesquisas em que o objeto consiste em uma ou mais obras literárias, Goldmann afirma que a esquematização do objeto, ou seja, uma hipótese elaborada sobre a estrutura que lhe dá unidade, já está definida. O autor ressalta, no entanto, a possibilidade da existência na obra de elementos heterogêneos que precisem ser esmiuçados em sua unidade essencial⁸.

Com relação ao sujeito da obra, ou seja, aquele responsável pelo pensamento e pela ação – o sujeito real – de acordo com os pressupostos de Goldmann (que segue, segundo o mesmo, o pensamento dialético, hegeliano e sobretudo marxista), seria a coletividade. Esta nada mais é que uma complexa rede de relações interindividuais cuja natureza deve ser especificada (qual grupo social está relacionado a ele) e os lugares em que os indivíduos se encontram nesta rede⁹.

Para Goldmann, o autor de uma obra encontra-se inserido numa mentalidade ligada à ideologia de sua classe social. Esta, portanto, é a verdadeira autora da obra escolhida. Para o autor, o estudo do indivíduo apenas explicaria a obra em seu interior, acrescentando pouco às pesquisas em si.

Partindo destes pressupostos, é possível definir sua teoria e proposta de aplicação em documentos literários.

⁷ *Ibidem*, pp. 204.

⁸ *Idem*, pp. 210 e 211.

⁹ *Idem*, pp. 204-205.

- A Teoria

A teoria elaborada por Goldmann encontra-se dispersa em seu trabalho¹⁰, no entanto, é possível encontrar um resumo bastante detalhado e fino dos pressupostos desta teoria no livro *Narrativa, Sentido, História* do professor Ciro Cardoso com o qual esta dissertação se estruturou no capítulo reservado à análise do texto-objeto.

Cardoso fragmentou a teoria em cinco premissas sendo cada uma vinculada à asserção anterior; ou seja, apesar de estarem separadas, elas só formam uma unidade em conjunto.

A primeira premissa afirma que a relação da obra literária com a vida social está nas estruturas mentais do autor sendo que estas estruturam tanto a consciência do autor da obra quanto o universo imaginado pelo autor¹¹. Já é possível perceber, desde a primeira premissa, portanto, a visão marxista de ideologia de classe que se afirmará ainda mais nas premissas seguintes.

A segunda premissa complementa a primeira caracterizando as chamadas *estruturas mentais* supracitadas. Estas, segundo o autor, conectam-se a um grupo social e não a apenas um indivíduo. Com relação ao estudo a partir do indivíduo, ao invés do que o autor denominou de estrutura mental, Goldmann faz a seguinte observação:

(...) quando se esforça por compreender a obra no que ela tem de especificamente cultural (literário, filosófico, artístico), o estudo que a vincula unicamente ou em primeiro lugar ao seu autor, no estado atual das possibilidades de estudo empírico, dá-se conta, no melhor dos casos, de sua unidade interna e da relação entre o todo e suas partes; mas não poderia, em caso nenhum, estabelecer de maneira positiva uma relação do mesmo tipo entre essa obra e o homem que a criou. Neste plano se se considerar o indivíduo como sujeito, a maior parte da obra estudada permanece acidental, e é impossível ultrapassar o nível das reflexões mais ou menos inteligentes e engenhosas.¹²

A terceira premissa deriva da hipótese fundamental do estruturalismo genético para o autor. Segundo ele, as estruturas do universo da obra literária são homólogas às estruturas mentais do grupo social do autor ou, pelo menos, as mesmas possuem uma relação inteligível entre si. No entanto Goldmann ressalta que os conteúdos do universo imaginário

¹⁰ Cf. *Idem*, capítulo “O Método Estruturalista Genético na História da Literatura”, pp. 203-218.

¹¹ CARDOSO, Ciro. *Narrativa, Sentido, História*, Papirus, Campinas, 1997, pp. 27.

¹² GOLDMANN, Lucien. *Op cit*, 1976, pp. 205.

do autor possuem plena liberdade, mas são regidos por essas estruturas. “Nesta perspectiva, as relações entre a obra verdadeiramente importante e o grupo social que – por intermédio do criador – se conclui ser, *em última instância*, o verdadeiro sujeito da criação, são da mesma ordem que as relações entre os elementos da obra e o seu todo.”¹³

A quarta premissa refere-se à unidade da obra, pois, segundo Goldmann, as estruturas mentais também são responsáveis por este aspecto. Estas estruturas ofereceriam à obra sua qualidade e estética¹⁴.

A última premissa, enfim, finaliza a caracterização das estruturas mentais no interior das narrativas, visto que declara que as estruturas mentais encontradas no universo ficcional são não-conscientes. Destarte, elas só podem ser descobertas após a análise, ou seja, apenas ao fim da pesquisa é que estas estruturas tornam-se claras. Assim, Goldmann declara:

*Vê-se a diferença considerável que separa a sociologia dos conteúdos da sociologia estruturalista. A primeira vê na obra um reflexo da consciência coletiva, a segunda vê nela, pelo contrário, um dos elementos constitutivos mais importantes daquela, o que permite aos membros do grupo tomarem consciência do que pensavam, sentiam e faziam, sem conhecer objetivamente o significado de seu comportamento.*¹⁵

Por fim, é possível fazer uma observação sobre como Goldmann justifica que as estruturas mentais estão ligadas às classes sociais e não a outro grupo como a nação, família ou profissão. O autor afirma que a complexidade dos indivíduos está ligada aos diversos grupos que o mesmo se encontra (família, profissão, nação, relação de amizade, classe social e etc.) agindo sobre a consciência individual. No entanto, ao estudar diversos indivíduos pertencentes a um mesmo grupo social percebe-se que todas estas outras filiações individuais se anulam e a estrutura que se mantém para todos os indivíduos é a mentalidade da classe social¹⁶. Por conseguinte, as principais mensagens que o público leitor da obra percebe estão intrinsecamente conectados às ideologias da classe social (estrutura mental) do autor da obra. Para apresentar essa ideologia, contudo, é necessário

¹³ *Ibidem*, pp. 206-207.

¹⁴ CARDOSO, Ciro. *Op cit*, 1997, pp. 28.

¹⁵ GOLDMANN, Lucien. *Op cit*, 1976, pp. 209.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 206.

que se represente as posições contrárias em uma forma de crítica alcançando, conseqüentemente, a exaltação ou justificação dos seus interesses¹⁷.

- O Método

Goldmann crê que o método de sua proposta para análise de romances funda-se nos princípios de compreensão e explicação¹⁸, pois, ao perceber o conjunto dos fatos humanos como uma unidade na pesquisa o mesmo torna-se compreensivo e explicativo.

Ao contrário dos neokantianos, como diz Cardoso¹⁹, que desejaram transformar estes dois princípios em métodos antagônicos, Goldmann demonstra como o estudo desta unidade pode ser tanto compreensivo quanto explicativo. A explanação da estrutura significativa da obra constitui, segundo o autor, um processo de compreensão enquanto que ao inserir a mesma numa estrutura ainda mais ampla torna-se em relação à primeira um processo de explicação, o que os torna, nesta proposta, um único processo relacionado a dois quadros de referência, ao invés de dois processos intelectuais diferentes.

Por exemplo: elucidar a estrutura trágica de Os Pensamentos de Pascal e do teatro de Racine constitui um processo de compreensão; inseri-los no jansenismo extremista, destrinchando a sua estrutura, é um processo de compreensão em relação àquele, mas um processo de explicação em relação aos escritos de Pascal e Racine; inserir o jansenismo extremista na história global do jansenismo, é explicar o primeiro e compreender o segundo. Inserir o jansenismo como movimento de expressão ideológica, na história da nobreza do século XVII, é explicar o jansenismo e compreender a nobreza. Inserir a história da nobreza na história global da sociedade francesa é explicar a primeira compreendendo a última, e assim por diante.²⁰

III. Tzvetan Todorov – O Estruturalismo e a Poética

Tzvetan Todorov iniciou sua carreira divulgando as pesquisas dos chamados *formalistas russos*. Para tanto, ele traduziu diversos trabalhos dos mesmos principalmente

¹⁷ CARDOSO, Ciro. *Op cit*, 1997, pp. 29.

¹⁸ Sobre o método de compreensão em explicação Cf. GOLDMANN, Lucien. *Op cit*, 1976, pp. 212-213.

¹⁹ CARDOSO, Ciro. *Op cit*, 1997, pp. 29.

²⁰ GOLDMANN, Lucien. *Op cit*, 1976, pp. 213.

para a língua francesa²¹ e, a seguir, iniciou um trabalho de aprofundamento destas idéias a partir dos questionamentos que estavam aparecendo na época.

A maior parte das pesquisas dos formalistas concentrou-se na análise de poesias; poucos estudaram documentos em prosa e os existentes, segundo Todorov, ainda eram muito superficiais, não deixando de ser, no entanto, um movimento pioneiro e influente na análise de documentos literários como, por exemplo, o livro de Vladimir Propp *Morfologia do Conto Maravilhoso*.

É através destes questionamentos que Todorov inicia seu trabalho no que ele chamará de *gramática da narrativa*. O autor justifica que, para que o estudo da literatura possa se tornar uma verdadeira ciência, este deve estruturar os princípios a partir de uma grande gramática que, como todo trabalho científico, modificar-se-á com o desenvolvimento das pesquisas. Por sua vez, para que haja pesquisas neste campo e, conseqüentemente um avanço nos estudos do mesmo, alguma base deve ser estruturada a partir de análises preliminares.

E assim o autor delineou um método que possui como foco a análise interna e estrutural do texto em que

*Poder-se-ia objetar que, assim, fazendo, não chegamos a “explicar” a narrativa, a tirar dela conclusões gerais. Mas o estado atual dos estudos sobre a narrativa implica que nossa primeira tarefa seja a elaboração de um aparato descritivo: antes de poder explicar os fatos, é preciso aprender a identificá-los.*²²

Através do método de Todorov, cuja descrição será exposta a seguir, o objeto desta pesquisa começa a ser entendido em suas estruturas internas; já as propostas de Goldmann auxiliam na compreensão do contexto histórico. Portanto, é possível, a partir de uma análise em conjunto, compreender todas as implicações e usos desta narrativa. É por este motivo que estes dois métodos em conjunto foram selecionados para esta pesquisa já que os problemas de um são resolvidos com o outro.

Todorov preocupava-se com todos os aspectos da narrativa, desde as unidades mais básicas do texto até o documento como um todo. Para tanto, o autor propôs dividir a análise em três aspectos: o verbal (frases concretas pelas quais o relato nos chega), o sintático (combinação das unidades entre si e das relações mútuas que mantêm) e o semântico (o que

²¹ TODOROV, Tzvetan. *As Estruturas Narrativas*, ed. Perspectiva, São Paulo, 1970, pp. 12.

²² *Ibidem*, pp. 146.

o relato representa e evoca, os conteúdos e significação mais ou menos concretos que contém)²³. Apesar de ser possível a análise dos três aspectos em todos os documentos literários, o autor observa que nem sempre estas análises poderão ser profícuas fazendo com que ele acredite que não seja necessário o uso de todos os aspectos nas pesquisas; apenas aqueles que auxiliem a mesma.

O aspecto verbal, ligado às unidades mais básicas da narrativa, segundo o autor, deve ser estudado pela prosa literária por esta se utilizar de um sistema secundário de comunicação: a escrita. Destarte, esta forma já é uma ressignificação da língua falada com simbolismos específicos que devem ser analisados.

Assim, Todorov divide o aspecto verbal em cinco grupos de análise: os registros da fala, o modo, o tempo, a visão e a voz. Os registros da fala opõem as frases da narrativa entre concretas e abstratas (a quantidade das mesmas), também se procura a presença ou ausência de figuras retóricas de forma a verificar o grau de “figuratividade” do discurso²⁴. Ainda sobre os registros da fala pesquisa-se a presença ou ausência de referência a discursos anteriores e também a subjetividade e a objetividade da linguagem.

Sobre a análise do modo, diz Todorov que:

*O modo de uma oração narrativa explicita a relação com que ela mantém a personagem em questão; essa personagem representa pois o papel de sujeito da enunciação. Distinguiremos, primeiramente, duas classes: o indicativo, de um lado, todos os outros modos, de outro. Esses dois grupos se opõem como o real ao irreal. As orações enunciadas no indicativo são percebidas como ações que aconteceram de fato; se o modo é diferente, é que a ação não se realizou mas existe em potencial, virtualmente.*²⁵

Existem três possibilidades na análise do modo do discurso; o estilo direto que, segundo Cardoso, é “quando o discurso é reproduzido ou citado sem cortes ou mudanças”²⁶; o estilo indireto quando se conserva o conteúdo do que foi falado, mas é apresentado pelo narrador de forma, geralmente, resumida e o discurso narrado ou contado quando o texto apresenta apenas o conteúdo do fato verbal sem manter, no entanto, os elementos da fala.

²³ CARDOSO, Ciro. *Op cit*, 1997, pp. 37.

²⁴ Para mais detalhes Cf. *Ibidem*, pp. 38.

²⁵ TODOROV, Tzvetan. *Op cit*, 1970, pp. 140-141.

²⁶ CARDOSO, Ciro. *Op cit*, 1997, pp. 39.

Ao se analisar a categoria tempo, por sua vez, deve-se separar as análises da temporalidade do discurso e do universo ficcional da narrativa. Para cada um deve-se verificar suas relações de ordem, duração e frequência, sendo que, é necessário levar em conta que não é possível traçar um paralelo da temporalidade do discurso com o do universo ficcional, mas suas relações geram implicações de ordem criando as chamadas anacronias (retrospecções ou prospecções) que podem ser internas ou externas. Cardoso observa que “o relato de dois acontecimentos simultâneos um depois do outro é uma anacronia de alcance nulo”²⁷.

A relação de duração encontra-se ligada à ação descrita e ao tempo que se leva para lê-la no discurso em questão. As possibilidades que se apresentam são: as pausas; as elipses; as cenas e os casos em que o tempo do discurso é mais longo ou mais breve que o tempo ficcional. Ainda na categoria tempo, três opções se apresentam com relação à frequência, sendo elas: um único discurso evocando um único acontecimento, chamado de discurso singulativo; várias passagens referindo-se a um só acontecimento, chamado de discurso repetitivo; e um só discurso que evoca vários acontecimentos semelhantes, reiterados, chamado de discurso iterativo.

A categoria visão trata do ponto de vista, como se observa o objeto do discurso e qual a qualidade desta observação – se ela é verdadeira ou falsa; se é parcial ou completa. Há quatro observações que devem ser feitas nessa categoria; em primeiro lugar deve-se atentar para o conhecimento subjetivo (quem percebe) ou objetivo (aquilo que se percebe) dos fatos relatados. Desta forma, as personagens que percebem além de serem percebidas são as chamadas refletoras, enquanto que as outras personagens são imagens da consciência desta personagem. “Um relato que não parta da subjetividade de alguma personagem ou do narrador (implícito ou explícito) é objetivo”²⁸. A segunda observação consiste no grau do conhecimento ofertado ao leitor; qual a extensão e profundidade do mesmo. A extensão consiste na visão interna quando o conhecimento é apresentado conjuntamente a uma interpretação e a visão externa, quando não há esta interpretação. A profundidade está relacionada com a presença ou não, no texto, de motivações psicológicas ou inconscientes das personagens.

²⁷ *Ibidem*, pp. 40.

²⁸ *Idem*, pp. 41.

A terceira trata da ausência ou presença de informações sobre o universo imaginário da ficção. Essas informações não são necessariamente verdadeiras; as informações falsas ou a omissão de informações são recursos geradores de intrigas e suspenses para o leitor. A quarta, enfim, procura a presença ou ausência de uma avaliação moral das ocorrências, sendo que esta pode ser explícita ou implícita.

Finalizando o aspecto verbal encontra-se a categoria voz, que retoma todas as categorias anteriores através de outra relação. A primeira relacionava o discurso com a ficção criada, já essa segunda relação está no narrador, tanto com o discurso quanto com o universo ficcional. A presença deste narrador na obra é bastante diversa. Existem, por exemplo, os narradores implícitos e personagens que narram. Cabe ressaltar que o narrador não é o autor, entretanto, este possui uma função importante na análise deste discurso. Assim como o narrador possui uma função, o narratário, isto é, aquele para o qual o discurso fora redigido, também a detém. O discurso possui um direcionamento de informações para este narratário.

É possível perceber que o aspecto verbal trata das estruturas mais básicas do texto. Essas estruturas já podem direcionar o pesquisador para as escolhas do autor, sua ideologia e posicionamentos. O aspecto seguinte só se concretiza com a compreensão dessas categorias.

O aspecto sintático, por sua vez, analisa uma forma mais ampla da narrativa. É através deste aspecto que é possível perceber as estruturas e relações da narrativa.

Podemos estabelecer uma unidade sintática superior à oração; chamemo-la sequência. A sequência terá características diferentes segundo o tipo de relação entre orações; mas, em cada caso, uma repetição incompleta da oração inicial marcará seu fim. Por outro lado, a sequência provoca uma reação intuitiva da parte do leitor: reconhecer que se trata de uma história completa, de uma anedota acabada. A novela coincide frequentemente, mas não sempre, com uma sequência: pode conter várias delas ou apenas uma parte.²⁹

Documentos narrativos, possuem uma ordem lógica e temporal³⁰; esse tipo de documento é estruturado, portanto, por um encadeamento de ideias. É este encadeamento que gerará a análise da sintaxe narrativa.

Como uma derivação do trabalho de Propp comentado anteriormente, Todorov cria o que ele chama de sequência. As narrativas geralmente possuem mais de uma sequência.

²⁹ TODOROV, Tzvetan. *Op cit*, 1970, pp. 144

³⁰ Mesmo quando a narrativa não segue uma linha temporal contínua, ela não deixa de ter uma lógica.

Estas não se apresentam separadas, elas encontram-se interligadas por algum elemento da sequência anterior e/ou posterior.

Todorov define como proposições narrativas as menores estruturas da sequência. Cardoso explica que dois elementos integram esta estrutura:

(...) os actantes – pessoas ou coisas que cumprem as funções de sujeito ou objeto – e os predicados; estes últimos podem ser adjetivais (quando não mudam o estado de coisas anterior representado no relato) ou verbais (quando o mudam). Conforme o seu predicado, as proposições narrativas serão atributivas (estáticas) ou verbais (dinâmicas).³¹

As proposições narrativas gerarão unidades estruturais maiores que se organizam numa sequência. Esta idealmente divide-se em cinco partes que podem conter uma ou mais proposições narrativas. Algumas proposições, no entanto, não se encaixam em nenhuma sequência sendo chamadas de proposições livres ou indícios. Outras vezes, uma sequência não apresenta todas as partes (gerando elipses na narrativa). Há também a possibilidade das mesmas estarem imbricadas em outras. As partes comentadas acima são chamadas de:

- Situação inicial
- Perturbação da situação inicial
- Desequilíbrio ou crise
- Intervenção na crise
- Novo equilíbrio (semelhante ou não à situação inicial)

A sequência seguirá sempre esta ordem; não é possível, por exemplo, a intervenção na crise vir antes da crise³², pois, como visto, ela segue uma ordem lógica e temporal. Assim sendo, a sequência, em sua estrutura completa, alterna momentos estáticos da narrativa com momentos dinâmicos. Como comentado anteriormente, podem existir algumas relações entre as sequências, como o imbricamento (ou seja, é possível existir uma sequência inteira dentro de um dos elementos de outra sequência – uma crise, por exemplo). A mais comum é o encadeamento, no qual cada sequência segue uma após a outra numa ordem temporal. A outra relação possível é o entrelaçamento em que alternam-se proposições de duas ou mais sequências.

Para concluir, o terceiro aspecto da poética todoroviana é denominado de semântico.

³¹ CARDOSO, Ciro. *Op cit*, 1997, pp. 43.

³² Pode, porém, ser narrada antes, gerando uma dificuldade momentânea de compreensão. Este caso, contudo, não aparece na literatura egípcia.

Enquanto a sintática se ocupa só de relações in praesentia, relações sintagmáticas, imediatas, entre elementos co-presentes no texto que se analisa, a semântica se ocupa das ações paradigmáticas (relativas ao discurso como sistema), as quais podem ser in praesentia e in absentia: um fato do texto evoca outro do mesmo texto mas situado alhures, ou de outro texto; um episódio simboliza uma idéia, outro ilustra um traço psicológico etc. Acha Todorov que o aspecto semântico, muito tratado por outras disciplinas literárias, desenvolveu-se pouco na poética. Ao tratar do assunto, distingue dois tipos de questões: formais e substanciais.³³

As questões formais preocupam-se com como o texto passa a significar alguma coisa; dentre elas se procura a significação e a simbolização. As questões substanciais, por sua vez, preocupam-se com o que está sendo significado; esta questão tratará, portanto, das relações entre a literatura e os fatos extraliterários. Para Todorov, a obra se relaciona com o gênero literário a que pertence, e não com o mundo.

À guisa de conclusão, deve-se ressaltar que não é necessário que todos os aspectos sejam utilizados na análise; o próprio Todorov, quando de sua análise do *Decameron* de Boccaccio dedicou-se apenas ao aspecto sintático e semântico. Esta pesquisa optou apenas pelo uso do aspecto sintático já que apenas este ofereceu informações relevantes à pesquisa.

IV. Jan Assmann e a Piedade Pessoal

Além de um embasamento teórico para a análise de narrativas literárias, acreditou-se ser de extrema necessidade outra posição teórica sobre a história do Egito Antigo durante o período em que o conto fora redigido.

A história egípcia passou por diversos momentos históricos (afinal, foram quase três mil anos de história; mil anos a mais que a chamada era cristã em que vivemos) com relações entre a sociedade, política e economia muito particulares em cada um destes períodos. Diversos egiptólogos procuraram explicar estes contextos históricos a partir da análise de documentos da época, sendo o período chamado de Reino Novo aquele com a maior quantidade e variedade documental e, conseqüentemente, o mais pesquisado.

Jan Assmann, um egiptólogo de origem alemã, é considerado um dos maiores especialistas deste período e sua teoria sobre a visão de mundo egípcia é atualmente a mais aceita pelos egiptólogos em todo o mundo. Sua proposta, no entanto, apresenta alguns

³³ *Ibidem*, pp. 46.

problemas que serão apresentados ulteriormente quando tratarmos da crítica que Ciro Cardoso comenta em um artigo sobre o pensamento egípcio durante o governo dos Ramsés.

A decisão de se utilizar tanto a teoria de Assmann quanto a de Cardoso está fundamentada na assertiva deste último no artigo supracitado de que sua proposta é uma complementação da de Assmann procurando reparar os problemas que Cardoso indica em sua crítica. Vale ressaltar que, em todos os trabalhos internacionais que tratam do Reino Novo consultados durante a pesquisa, os egiptólogos tratam da chamada “Piedade Pessoal” de Assmann como uma forma de pensamento inquestionável deste período. Tanto que, em todos estes livros não é possível encontrar uma explicação sobre o que é a piedade pessoal; os mesmos a citam de forma tão natural que parecem partir do princípio de que todos sabem do que se trata. Portanto, mesmo que não utilizasse a proposta de Assmann, era mister sua apresentação e explicação.

- A religião egípcia e seus desenvolvimentos

Assmann acredita que o pensamento egípcio (assim como praticamente os de todas as outras sociedades antigas) estruturava-se na religião que se interconectava com todos os outros aspectos da sociedade. Especificamente no Egito Antigo esta inter-relação dos aspectos da sociedade ia ainda mais longe conectando não só o mundo físico, mas também o espiritual e natural, no que Gertie Englund e Ragnhild Bjerre Finnestad caracterizaram como uma visão monista no pensamento ontológico egípcio³⁴.

Assim, antes de definir sua teoria sobre a estrutura do pensamento egípcio, Assmann traça alguns comentários sobre a estrutura da religião egípcia, segundo sua concepção. Em primeiro lugar, o autor ressalta que não há nenhuma palavra em egípcio que se possa traduzir como religião³⁵ já que este aspecto encontrava-se inserido em toda a vida dos egípcios. Ele a seguir divide a religião egípcia em três parâmetros estruturais que, segundo ele, ofereciam ordem à coletividade diversa existente no Egito antigo.

³⁴ CHAPOT, Gisela. *O Senhor da Ordenação: um estudo da relação entre o faraó Akhenaton e as oferendas divinas e funerárias durante a Reforma de Amarna (1353-1335 a. C.)* 2007, 300f, Dissertação (Mestrado em História Antiga), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, pp.54.

³⁵ ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Metropolitan Books, Henry Holt and Company, NY, 2002, pp. 229.

Assmann define como primeiro parâmetro a língua egípcia, pois esta estruturava as narrativas mitológicas colocando as divindades no mundo mortal e conectando-as uma a outra. O segundo seria o próprio cosmo, já que este representava o modelo da coletividade de diversos poderes. O terceiro e último parâmetro organizava o governo do plano divino aos deuses que comandariam desta forma os templos e cidades. O governo humano era interpretado como uma forma de governo divino por “procuração”³⁶.

As divindades egípcias e suas relações com os egípcios será tratada de forma bem mais detalhada no capítulo II, contudo, será aqui apresentada uma breve explicação sobre estes contatos a partir da visão de Assmann, já que a teoria detalhada no capítulo em questão pertence a Erik Hornung. Ambos, no entanto, dialogam entre si.

As formas, nomes, influência e poderes dos deuses eram extremamente variados³⁷, no entanto, segundo o autor, o egípcio poderia entrar em contato com as divindades de três formas. Primeiro, através dos mitos, dos nomes divinos e de fórmulas sagradas e recitações; segundo, através dos fenômenos cósmicos, naturais e culturais; e em terceiro lugar através dos templos e cultos.

Assmann acredita que dois desenvolvimentos marcaram de forma significativa as práticas religiosas durante a história do Reino Novo. O primeiro foi o que o autor acredita ter sido a crise da visão de mundo politeísta que, segundo ele, culminou na revolução de Akhenaton e o segundo a famosa “piedade pessoal”, sendo este, segundo o autor, um termo amplo para quatro fenômenos diferentes. O primeiro fenômeno ligava-se às formas locais de religião distintas da religião oficial do Estado; o segundo as formas de religiosidade doméstica e individual distintas da religião templária (o autor dá como exemplo as capelas de culto privado de Amarna e Deir-el-Medina); o terceiro fenômeno consistia na religião popular também distintas da religião e teologia da elite letrada (amuletos, objetos mágicos além de grafites e figuras votivas em santuários) e o quarto baseava-se em novas formas de religiosidade peculiares ao Reino Novo distintas da religiosidade tradicional. É sobre este

³⁶ Cabe observar que os egiptólogos alemães não acreditam na teoria de que os egípcios viam o faraó como a reencarnação do deus Hórus na terra e sim que ele seria apenas um *representante* dos deuses como acontecia na Mesopotâmia. Isto explica o terceiro parâmetro estrutural apresentado acima.

³⁷ Estes aspectos, como dito, serão detalhados no capítulo II.

último fenômeno que Assmann estrutura sua teoria chamada de “teologia da vontade”³⁸ que veremos ulteriormente.

- A relação com os deuses durante o Reino Novo

As análises de Assmann de documentos da época (principalmente sapienciais) demonstrou uma mudança na forma como os egípcios comuns se relacionavam com as divindades.

Anteriormente, apenas os documentos que tratassem de guerra ou de grandes momentos da história política citavam a intervenção divina no mundo. O egípcio comum deveria pedir a intervenção do rei através dos templos para *tentar* conseguir alguma ação divina; esta, muitas vezes percebida de forma indireta. Durante o Reino Novo, esta visão transformou-se. A intervenção divina poderia acontecer em qualquer aspecto da vida pessoal de qualquer egípcio.

O egípcio comum poderia falar diretamente com as divindades através de barcas processionais que carregavam imagens escondidas por cortinas. Falando com os deuses “pessoalmente”, a mediação do Estado tornou-se cada vez menor neste aspecto. Os festivais eram a única ocasião em que a população poderia participar da vida religiosa oficial diretamente, sendo estes, segundo Assmann, uma das fontes de piedade pessoal³⁹.

O autor afirma igualmente que estes festivais, além do uso anteriormente tratado, criavam uma certa forma de aliança política destes indivíduos com a sua cidade natal. Deve-se observar que esta aliança não se vinculava ao prefeito ou nomarca* e sim ao deus daquela localidade⁴⁰. Portanto, mesmo indo morar em outras localidades, o egípcio deveria reforçar seus laços com o deus de sua cidade natal indo aos festivais a ele relacionados, pois esta divindade poderia, segundo a crença desta época, causar algum mal na vida deste indivíduo caso fosse ignorada. Era através deste controle via templo que o estado poderia acessar a população, por exemplo, para a chamada à corveia*. Pela primeira vez na história egípcia a segurança e lealdade não se encontravam entre os vizinhos nem na intervenção do

³⁸ Esta é uma tradução literal do termo cunhado por Assmann (*Theology of Will*). A chamada piedade pessoal também é uma tradução literal do que Assmann denominou de *Personal Piety*.

³⁹ ASSMANN, Jan. *Op cit*, 2002, pp. 231.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 232-233.

faraó e sim aos deuses; durante todo o Reino Novo a relação entre o egípcio e as divindades foi se intensificando.

- A “Teologia da Vontade”

Este título, criado por Assmann, define esta nova orientação religiosa que teria começado durante a XVIII dinastia e que, após os eventos de Amarna, continuou seu desenvolvimento até o último governante raméssida. Dentre os aspectos que aparecem neste período especificamente estariam a piedade pessoal, a intervenção divina em todas as áreas da vida social de qualquer egípcio e uma relação mais íntima entre as divindades locais e os residentes das cidades destes deuses.

- Os desenvolvimentos do Reino Novo

“À luz deste novo sentido de piedade, destino e história alcançaram uma nova legibilidade. A idéia de piedade pessoal trouxe estrutura e significado em esferas de existência outrora contingentes e inescrutáveis.”⁴¹

Todas estas mudanças na estrutura do pensamento egípcio fizeram com que, como visto na citação acima, novas esferas da vida egípcia pudessem ser visualizadas. Dentre elas, encontra-se uma nova forma de perceber a passagem do tempo: além da infinitude cíclica chamada *neheh** e a permanência que não se modifica chamada *djet**, a “história” pôde se tornar um terceiro aspecto do tempo.

É durante este período que as imagens de batalhas em templos ou outros eventos políticos passaram a ser representados de acordo com cada acontecimento e não de uma forma abstrata como qualquer outra batalha diferenciado-a apenas pelo nome da mesma ou do faraó. Havia uma separação entre acontecimentos do passado e o presente. Esta seria uma das explicações para a descrição da batalha de Qadesh nas paredes dos templos com desenhos da batalha de forma detalhada – narrando inclusive um momento de fraqueza de Ramsés um pouco antes da intervenção divina.

⁴¹ *Idem*, pp. 238 – tradução livre.

A relação mais próxima dos indivíduos com as divindades e a consequente diminuição da influência do faraó sobre os primeiros fez com que os monarcas iniciassem um processo de divinização dos governantes que culminará no sucesso da divinização em vida do faraó Ramsés II, como antes haviam feito, por exemplo, Amenhotep III e Akhenaton. Todos os outros raméssidas irão procurar relacionar seus governos a este período de prosperidade.

Assmann indica outros desenvolvimentos durante os governos raméssidas que serão tratados com maior detalhe no capítulo I; no entanto, suas conclusões sobre os mesmos serão apresentadas a seguir por serem seus posicionamentos particulares.

É durante esta época que uma nova forma de escrita aparece em conjunto com a já existente. A nova escrita – o neoegípcio – será utilizada durante este período para documentos de origens administrativas, jurídicas e o que pode ser caracterizado como literários. A antiga escrita – o egípcio médio ou clássico – continuará sendo usada para documentos de cunho sagrado sendo canonizada como “discurso divino”⁴². Para Assmann, diversos documentos do período demonstram que este governo tinha como princípio a manutenção de um passado sagrado que deveria ser cuidado; todavia, este passado deveria conviver com o novo, com uma nova forma de pensar e de se relacionar.

Assmann também afirma ser este o único período em que é possível a verificação de um aspecto muito específico da vida egípcia, o que ele chama de “cultura do humor popular”, inspirado nos trabalhos de Mikhail Bakhtin. O autor, no entanto, não mostra como essa “cultura do humor popular” poderia ser observada. Como todos os outros pesquisadores, toma-se como óbvio que esta cultura popular aparece nas narrativas deste período denominadas de populares. O que se percebe ao pesquisar estes textos e principalmente o objeto de estudo dessa pesquisa é que esta “cultura do humor popular” encontra-se apenas como pano de fundo do universo ficcional do autor da narrativa. Não foi possível, até o presente momento, entrar em contato com nenhum trabalho que demonstre o que foi aqui questionado.

Este autor escreveu uma análise d’*O Conto dos Dois Irmãos* de cunho estruturalista seguindo um caminho muito parecido com o desta dissertação, a cujo original não foi possível o acesso direto. Suas conclusões, entretanto, puderam ser encontradas na tese de

⁴² *Idem*, pp. 238.

Susan Tower Hollis e, mais uma vez, não se encontraram provas concretas da ligação estrutural desta narrativa com a cultura popular.

Neste período então uma nova dimensão de expressão estética emergiu, livre da coação da cultura escrita oficial, livre das reivindicações normativas da literatura da elite. Esta nova literatura incluía narrativas para o entretenimento (contos mitológicos, contos históricos, contos-de-fadas), músicas de amor e os mais específicos gêneros carnavalescos de histórias eróticas e fábulas de animais. (...) Na época raméssida, a cultura do humor popular geradora de esquecimento até agora relegada ao subconjunto do folclore não escrito, foi admitida no domínio da cultura pelo espaço de dois séculos onde ele constituiu um 'espaço livre' de comunicação estética.⁴³

V. A Complementação Teórica de Ciro Cardoso

- A Emergência do Indivíduo

Cardoso resume as propostas principais de Assmann para o período raméssida em um artigo de 2005 intitulado *O Pensamento Egípcio na Época Raméssida*. Todavia, após sua exposição, o autor observa alguns aspectos da teoria de Assmann que poderiam ser mais precisos ou detalhados, além de explicar a forma com que o primeiro relaciona alguns conceitos e visões sobre o Egito antigo.

Em primeiro lugar, segundo Cardoso, deve-se levar em conta alguns pressupostos do autor (que não são explicitados por ele, já que os mesmos estão ligados à escola que o autor segue) para se compreender certos comentários do mesmo que aparecem de forma esporádica. Assmann, assim como outros egiptólogos alemães, desejam encontrar, sempre que possível, elementos ou vislumbres do que viria a ser a tradição religiosa judaico-cristã por toda a História do Egito antigo⁴⁴. Para justificar sua observação, Cardoso cita um trecho de seu livro *The Mind Of Egypt*:

⁴³ “In this period, then, a new dimension of aesthetic expression emerged, free of the constraints of official written culture, free of the normative claims of elite literature. This new literature included narratives for entertainment (mythological tales, historical novellas, fairy tales), love songs and the more specifically carnivalesque genres of the erotic ‘cartoo-story’ and animal fable. (...) In the Ramesside age, the oblivion-generating culture of folk humor, hitherto relegated to the subset of unwritten folklore, was admitted into the written realm of culture for the space of two centuries, where it constituted a ‘free space’ of aesthetic communication.” In: *Idem*, pp. 279. – tradução livre.

⁴⁴ CARDOSO, Ciro. “O pensamento egípcio na Época Raméssida”, in *Revista Uniandrade* (Curitiba). 6, 1, 2005, pp. 11.

(...) se o Egito tivesse desaparecido no século XI a.C., poucos traços da civilização faraônica teriam sido incorporados à Bíblia. (...) Estas não são somente especulações vazias. Elas tornam claro que nossa preocupação com o antigo Egito não nasceu meramente de um interesse de antiquários mas, sim, representa uma busca de nosso próprio passado mais remoto, um passado ao qual estamos ligados, através dos séculos, por laços numerosos, diversos e frequentemente camuflados.⁴⁵

Este posicionamento de Assmann explica o porque de, em diversos momentos, o autor utilizar a palavra pecado com seu significado contemporâneo acreditando que esta possuía o mesmo significado para os egípcios antigos, assim como a palavra culpa. Em sua teoria sobre a piedade pessoal e teologia da vontade, o autor acredita que os egípcios, ao sentirem culpa por algum “pecado” cometido por eles, pediriam perdão aos deuses por sua injúria. Como exemplo, podemos citar a seguinte declaração de Assmann: “Do Reino Novo em diante, Maat torna a proximidade com deus possível não somente após a morte, mas também nesta vida. A mudança empreendida pela idéia de *culpa* é especialmente notável.”⁴⁶

Outro problema apontado por Cardoso está no perigo chamado de *argumento pelo silêncio*. Assmann é bastante enfático ao afirmar as *novidades* que aparecem no período do Reino Novo, principalmente no campo literário (como já citado anteriormente). Contudo esta declaração parte do princípio de que, como não há documentos que atestem a existência destas histórias na forma escrita antes deste período, elas apenas puderam ser escritas nesta época. Quanto mais antigo o período estudado entretanto, menos quantidade de documentos, principalmente escritos, é possível se obter. Cardoso demonstra, a partir de outros estudos, como os de Ashraf Sadek sobre a religião popular, a existência de documentos que já apresentam durante o Reino Médio alguma intervenção divina em certos destinos individuais como no *Conto do Naufrago* ou a *História de Sanehet*. Por sua vez, não é possível determinar, devido à escassez das fontes, se estas ações divinas seriam ocasionais ou se já faziam parte da crença da maior parte da população. Cardoso conclui que esta forma de pensar e de agir perante o mundo conhecido e desconhecido só pode realmente ser estudada de forma detalhada a partir do período do Reino Novo.

Cardoso procurará entender quais os motivos que poderiam ter feito com que essa mudança acontecesse especificamente no período raméssida. Quais os aspectos próprios

⁴⁵ ASSMANN, Jan. *Apud Ibidem*, pp. 11-12. – trad. de Ciro Cardoso.

⁴⁶ ASSMANN, Jan. *Op cit*, 2002, pp. 239.

desta época que complementaríamos os argumentos de Assmann para que a forma de se pensar e ver o mundo egípcia se modificasse exatamente neste momento?

Cardoso inicia seu argumento apresentando um aspecto das narrativas literárias dessa época que podem estar ligados a essa mudança no pensamento egípcio. As ficções da época raméssida, em sua maior parte, enfatizam a noção de um juízo divino⁴⁷. Este chega a um ponto em que parece existir uma verdadeira obsessão pelo tema dos tribunais, de modo que qualquer contenda precisaria ser levada a um tribunal divino ou mortal.

Essa obsessão pelos tribunais, segundo o autor, fez com que, a partir da XVIII^a dinastia se afirmasse que os mortos passariam individualmente por um juízo divino e definitivo antes de sua entrada na outra vida. Para Cardoso, essa nova forma de pensar conecta-se a uma *emergência do indivíduo* na sociedade egípcia a partir do II^o milênio a.C. Este desenvolvimento poderia ter auxiliado o aumento na piedade pessoal, assim como o florescimento de novos tipos de narrativas que tratassem dessa nova forma de encarar o mundo.

Esta emergência do indivíduo, observa também Cardoso, desenvolve-se concomitantemente à fase de transição, no Oriente Próximo, da Idade do Bronze para a do Ferro.

Em meu entender, uma tendência antes esporádica à apropriação literária de elementos da cultura popular – com a tentativa, mesmo, de aproximação a um modo popular, oral, de contar histórias – intensificada sob uma dinastia de origens plebeias assumidas, num Egito onde abundavam estrangeiros e parvenus, mudando o perfil da sociedade o bastante para criar uma base social para tal tipo de empreendimento cultural. Ao mesmo tempo, a velha literatura erudita, crescentemente artificial em sua linguagem arcaica, foi mantida ao lado da outra, no ambiente específico de seu desenvolvimento: o da cultura de escribas entendida no sentido mais estrito.⁴⁸

Cardoso conclui que estas narrativas, que aparecem apenas no período raméssida, somente puderam ser redigidas por ter aparecido apenas neste momento um público específico para elas. Destarte, o autor ressalta que esta modificação pode ser verificada através de uma análise de longa duração já que, desde o início do desenvolvimento da escrita egípcia é possível perceber uma progressiva desconcentração social da escrita que parece culminar na chamada “nova” literatura raméssida.

⁴⁷ CARDOSO, Ciro. *Op cit*, 2005, pp. 16.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 19.

Diversos processos (tratados com maior detalhe nos próximos capítulos) foram responsáveis por essa emergência da individualidade no pensamento egípcio. Cardoso aponta dentre elas a abertura do Egito durante a fase imperial (um intercâmbio tão grande como nunca visto antes) aumentando o acesso a influências da Ásia Ocidental, as transformações técnicas (iniciadas desde a invasão dos hicsos), a ampliação das trocas e o avanço da urbanização⁴⁹. Desta forma Cardoso conclui:

Em minha opinião é este o fator central das transformações crescentemente perceptíveis no pensamento egípcio, mediante o exame das fontes, conforme avança o Período Raméssida: a emergência do indivíduo implica um outro tipo de relação dele com as divindades, uma nova interpretação da posição do monarca numa sociedade modificada, uma preocupação crescente com a forma judiciária de resolver pendências entre as pessoas, etc. E, possivelmente, uma certa nostalgia de uma época vista como mais simples, que pode ter sido um dos fatores na transformação do Reino Médio – e de sua literatura – em algo “clássico”, idealizado.⁵⁰

- Uma definição dos documentos literários

Os primeiros estudos sobre a literatura iniciaram suas pesquisas com a procura de uma literariedade dos documentos, ou seja, “algo que todas as obras literárias teriam em comum”⁵¹. Esta noção, que Cardoso chama de mítica, é considerada pelo mesmo autor como descartável por ser este um pseudoconceito que, por um caminho ou por outro, conduz à miragem esteticista ou ao subjetivismo do leitor ou do crítico.

Ele propõe, portanto, que os documentos denominados literários deveriam ser distinguidos entre discursos etnoliterários e socioliterários. Os documentos etnoliterários seriam aqueles discursos que, ao serem apreciados por nós contemporaneamente, são considerados como obras literárias, entretanto, quando de sua composição, suas funções não eram essas e sim ritualísticas ou mágicas. Os documentos etnoliterários teriam aparecido em sociedades que não distinguiam a arte ou a literatura como setores específicos de atividade; esta seria encontrada mesclada a outros aspectos da sociedade.

⁴⁹ *Idem*, pp. 23.

⁵⁰ *Idem*, pp. 23.

⁵¹ CARDOSO, Ciro. “Tinham os Antigos uma Literatura?” in *Phoenix*, Sette Letras, Rio de Janeiro, 5, 1999, pp. 102.

Por conseguinte, os documentos socioliterários seriam aqueles que foram desenvolvidos para a audiência de um público específico, em sociedades em que as noções de autor, público, literatura e gêneros literários existissem separadas de outros aspectos da sociedade.

*Assim, não há como definir a literatura em si: o que pode existir é a conotação social de certos discursos como 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 constituir para os fins da pesquisa, em forma operacional e sem a pretensão de estar dando uma solução definitiva à questão, o corpus de textos literários, discutindo em cada caso os critérios de inclusão e exclusão.*⁵²

Cabe portanto ao pesquisador definir, quando do estudo de tais documentos, em qual categoria seu objeto de estudo se encontra a partir dos dados sobre o mesmo. A posição desta pesquisa com relação ao seu objeto de estudo será discutida no próximo capítulo.

VI. Considerações Finais

Esta pesquisa não pretende esgotar todos os aspectos de análise do *Conto dos Dois Irmãos*. De fato, sendo uma pesquisa de mestrado, o escopo da análise é bastante restrito devido ao período disponível para sua elaboração. Como apresentado nesta introdução, a pesquisa tem como foco a análise do texto em si e seus possíveis usos e implicações na sociedade que o escreveu.

Muito ainda pode ser trabalhado sobre outros aspectos desta narrativa, no entanto, na minha opinião, aspectos como a posição da mulher ou do faraó (outros focos de análise possíveis) na literatura do período em questão deveriam ter como objetos de pesquisa todas as narrativas de que dispomos no período (mesmo que a sua maioria não esteja completa ou mais ou menos completa) para se encontrar as recorrências e as exceções típicas do momento histórico em questão.

⁵² *Ibidem*, pp. 103.

Capítulo I

A Literatura Egípcia

1.1 Literatura e História

Não há dúvidas de que a historiografia é bastante diferente da escrita literária. No entanto, diversas vezes nos deparamos com textos de ambas as áreas concentradas num mesmo tema. O que nos faz diferenciar uma escrita da outra, é a abordagem que cada área dá ao mesmo tema.

Voltaire afirmava o seguinte sobre a História: “História é a narração de fatos verdadeiros, ao contrário da fábula, narração de fatos fictícios.”⁵³ Sempre foi desejo da pesquisa histórica desvendar como um dado fato realmente aconteceu, embora tal se mantenha como um *desideratum* que hoje em dia se sabe conter boa dose de utopia positivista. A narrativa histórica atualmente não trabalha dessa forma, embora continue buscando a verdade – sabendo, no entanto, haver várias versões da verdade, todas elas, aliás, mutáveis no tempo ou descartáveis. Como sempre, as pesquisas atuais procuram recompor o acontecimento por meio dos dados disponíveis para análise, mas o fazem, habitualmente, com o conhecimento de estarem efetuando uma construção (e não uma reconstrução) do objeto pela utilização das fontes disponíveis.

A narrativa literária, por sua vez, não possui estas amarras. Ela não precisa justificar nem provar os acontecimentos que narra, já que estes são fruto da criatividade de um indivíduo que se utiliza de certas imagens do passado a seu bel prazer⁵⁴. A diferenciação da forma de cada uma dessas narrativas torna-se necessária, já que alguns críticos da área da História questionam a validade das narrativas históricas como ciência afirmando serem estas somente uma ficção, um efeito do discurso tal como a literatura, com a única especificidade de se referir a fatos efetivamente acontecidos e segundo uma opção discursiva própria (a narrativa histórica e os tropos discursivos destinados a criar um efeito

⁵³ Voltaire, 2003, pp. 358-359 *Apud* ANDRADE, Lílian Gonçalves de. *Narrativa Histórica e Narrativa Literária: Pontos e Contrapontos* Biblos, Rio Grande, 17, 2005, pp. 26.

⁵⁴ Cabe observar que, nesta pesquisa, se adota a teoria de Lucien Goldmann de que o autor de uma obra literária não cria suas histórias de forma aleatória usando unicamente a sua imaginação fértil; muito do que será escrito pelo mesmo terá base em sua estrutura mental, que se constrói a partir de suas vivências em sua classe (ou grupo) social.

de verdade). Portanto, a maior diferença, creio eu, está no alcance de cada uma dessas narrativas: a histórica deseja aprofundar seu conhecimento sobre o objeto até onde as fontes e as pesquisas de historiadores anteriores consigam conduzir o historiador atual; e a literária aspira traduzir a criatividade do autor.

Ambos os textos, no entanto, possuem algo em comum: a verossimilhança. Não uma verdade absoluta e inquestionável, mas um caráter verídico, “bem costurado” e apoiado em dados verificáveis. A pesquisa histórica pauta-se nas fontes para justificar suas afirmações e apresentar esta verossimilhança enquanto que a narrativa literária precisa adquirir uma base verossímil de forma que o leitor acredite no mundo ou na história que o autor pretende criar. Esta também não pode ser contestada pelas estruturas presentes nos textos analisáveis; caso isso aconteça, o texto perde a credibilidade.

Barros acredita que as relações entre História e Literatura são ambíguas no que concerne ao início de uma e ao fim da outra:

As ambigüidades são muitas e se interpenetram: a História, ainda que postule ser uma ciência, é ainda assim um gênero literário; a Literatura, ainda que postule ser uma Arte, está diretamente mergulhada na História: é a história que a constitui enquanto um gênero produzido pelo homem e incontornavelmente inserido na temporalidade; e é ainda da História que a Literatura extrai boa parte de seus materiais – seja da história dos historiadores ou da história vivida, mesmo que esta seja a história anônima (...).⁵⁵

É verdade que a sua posição a respeito é somente uma entre muitas.

Talvez, numa linha não tão distinta, seja melhor esta avaliação:

*Na mesma medida em que pretendemos atingir as obras na configuração que tenham **em si**, desenvolvemos os vínculos que as fazem existir **para nós**. As estruturas intrínsecas só se tornam evidentes se aceitarmos abordá-las de fora, iluminando as suas formas próprias com uma luz extrínseca, formulando-lhes perguntas que elas estão muito longe de formular por si mesmas. Assim, a interpretação deve reconhecer-se finalmente como aquilo que anima ao mesmo tempo a escolha do objeto e o trabalho de restituição. Está presente até mesmo no desejo sincero de diminuir o papel do intérprete e reconhecer os “fatos objetivos”.⁵⁶*

⁵⁵ BARROS, José D'Assunção. *História e Literatura – novas relações para os novos tempos*, Revista Contemporânea, nº6, maio/out, 2010, pp. 2.

⁵⁶ STAROBINSKI, Jean. *La littérature, le texte et l'interprète*, in Jacques le Goff; Pierre Nora (orgs.). *Faire de l'histoire II: Nouvelles approches*. Paris; Gallimard, 1974, pp. 168-176 (a citação é da p. 176) – tradução livre.

- A utilização de fontes literárias na pesquisa histórica

É possível considerar a fonte literária como um testemunho privilegiado no estudo da História por uma série de fatores: primeiramente, este tipo de narrativa apresenta situações sociais e problemas extremamente diversos que, muitas vezes, não são discutidos em qualquer outro tipo de fonte (administrativa, jurídica, religiosa...), o que faz com que novos campos de estudos sobre o período se apresentem.

Em segundo lugar, é possível encontrar nestes documentos o imaginário de um grupo social sobre a sociedade em que vive, suas crenças, posições políticas, oposições etc; este imaginário, correlacionado aos estudos de outras fontes do mesmo período, podem apresentar novas estruturas desta sociedade além da política, econômica e social.

Em terceiro lugar, este é um tipo fonte pesquisada há relativamente pouco tempo como objeto principal de pesquisa em História. Durante muito tempo, a fonte literária foi utilizada apenas como complemento ou ilustração de um dado tema de pesquisa. É possível, portanto, um enfoque original através deste método de pesquisa mesmo no caso de textos muito trabalhados com outros enfoques anteriormente.

O estudo com documentos literários traz à tona também uma das propostas úteis propugnadas para os estudos históricos: a transdisciplinaridade. O historiador deverá utilizar-se de diversos métodos e teorias exteriores ao campo histórico;⁵⁷ mas deve fazê-lo para que possa dialogar mais profundamente com seu objeto como historiador. A análise em conjunto proporciona um trabalho muito mais refinado e elaborado.

Através do estudo transdisciplinar, que oferece variados enfoques ao pesquisador, é possível que documentos literários já analisados possam ser estudados novamente de forma original. Além disso, citando Barros: “(...) cada Presente reconstrói o seu passado de uma nova maneira (...)”;⁵⁸ destarte, pode-se afirmar que uma pesquisa de um certo tempo pode ser reformulada a partir dos novos conhecimentos adquiridos após a sua elaboração.

⁵⁷ Nesta situação não se encontra apenas as teorias e métodos literários, mas também a antropologia, a filosofia, a arqueologia, dentre outros.

⁵⁸ BARROS, José D^o Assunção. *Op cit*, pp. 3.

Esta afirmativa é extremamente válida para a Egiptologia. Principalmente na área da escrita egípcia, todos os anos, novos trabalhos e pesquisas se apresentam com uma melhor adaptação e compreensão da gramática fazendo com que sejam necessárias revisões constantes dos trabalhos existentes.

O estudo de um documento literário, leva em consideração alguns pontos importantes sobre a forma de escrever este tipo de texto. As narrativas literárias possuem diversos níveis de informações a serem examinadas; é preciso ir da mensagem mais evidente apresentada pelo texto até os subtextos e as referências indiretas a conhecimentos exteriores ao texto necessários para uma compreensão mais completa da narrativa. Deve-se levar em consideração também, principalmente nos estudos sobre antiguidade, o suporte em que o mesmo foi escrito e sua estrutura física, que, em alguns casos, podem dar informações pertinentes ao pesquisador. Todos esses aspectos são de extrema importância para a pesquisa.

Não se deve deixar de lado ainda, que esta forma de texto que tomamos como objeto, em praticamente todos os períodos da História, estava ligada a um grupo político influente que poderia utilizá-la de formas diversas para os seus interesses; sejam eles, econômicos, políticos ou sociais. Assim, ao se estudar este tipo de documento deve-se levar em conta tanto a sua função de entretenimento (e, conseqüentemente seus respectivos usos) quanto a de propaganda. Como diz Marisa Lajolo: “(...) a obra literária é um objeto social. Para que ela exista, é preciso que alguém a escreva e outro alguém a leia. Ela só existe enquanto obra neste intercâmbio social”⁵⁹.

Sendo um objeto social, o documento literário, ainda mais do que outros documentos como os administrativos ou judiciários, traz em si as escolhas pessoais do autor e as informações que este desejava apresentar aos seus leitores. É por esta razão que se considera tão importante nesta pesquisa a compreensão da sociedade em que o autor escreveu a narrativa e qual a situação social do autor em questão. É a partir de suas posições ideológicas e da imagem que sua estrutura mental faz de sua sociedade que o mesmo desenvolverá sua narrativa rearranjando os fatos de acordo com seus interesses pessoais.

⁵⁹ LAJOLO, Marisa, 1986, pp. 16 *Apud* ANDRADE, Lílian Gonçalves de. *Op cit*, pp. 31.

A maior preocupação do historiador não será, ao contrário de um pesquisador da área da linguagem, as questões mais estruturais do texto: estas aparecerão de forma secundária e auxiliar à pesquisa. Mais importante é averiguar, na medida em que este documento se relaciona com a sociedade em que foi escrito, que impactos ele poderia ter tido, quais as relações sociais que este poderia gerar e até mesmo o motivo de sua confecção.

Uma preocupação que deve estar constantemente presente no trabalho histórico é o perigo de se deturpar conceitos e princípios antigos mediante o impacto das nossas preocupações e conceitos contemporâneos, fazendo um julgamento das ações destes personagens do passado. Outro perigo é a crítica às ações dos personagens históricos a partir dos acontecimentos seguintes (que eles não poderiam saber). Mais uma questão nesta área, esta mais específica no estudo de sociedades mais recuadas no tempo, é a questão do argumento pelo silêncio. Este argumento se pauta na afirmação de que, se há escassez de fontes sobre um dado fato ou aspecto daquela sociedade, pode-se inferir que este aspecto ou inexistia, ou não era considerado importante para este grupo, o que pode levar a problemas sérios de conceituação e definição acerca desta sociedade. A indicação e preocupação constante com estes aspectos é bastante importante já que estes diversas vezes se apresentam como propostas tentadoras e convincentes quando observadas de forma superficial.

- A literatura entre os antigos

Esse subtítulo indica que essa pesquisa acredita na existência de documentos literários na Antiguidade⁶⁰. No entanto, a forma como estes documentos eram criados, utilizados e/ou manipulados era bem diferente.

Um dos caminhos da pesquisa histórica é a tentativa de relacionar os documentos antigos com alguma categoria contemporânea para melhor compreendê-los. No entanto, não se pode deixar de lado o contexto e mentalidade da sociedade que redigiu o documento de modo a não cair em falsas conclusões. Em um artigo para a revista *Phoênix*, ao tratar da literatura na antiguidade clássica, Ciro Cardoso afirma:

⁶⁰ Sobre este assunto, Cf. Introdução.

*1) as profundas diferenças entre o nosso mundo e o da antiguidade clássica garantem que uma heterogeneidade também notável separe o que chamamos de literatura grega e romana (projetando no passado um conceito nosso) da literatura do mundo contemporâneo; 2) por outro lado, seja como for, tais literaturas grega e latina representam algo mais próximo da nossa própria literatura do que qualquer coisa que tenha existido antes*⁶¹

A aparente proximidade da chamada literatura clássica com o pensamento moderno pode gerar falsas conclusões no estudo sobre as mesmas. Os antigos em geral tinham uma relação com a literatura muito diferente da nossa. Como diz Cardoso, “a literatura [para os antigos] apareceu por caminhos que não são os mesmos trilhados depois, em primeiro lugar na Europa moderna e contemporânea”⁶². Assim, cabe ao historiador encontrar as reais relações deste texto com a sociedade que o gerou.

Já discutiu-se sobre a relação documento/sociedade quando da definição de textos etnoliterários e socioliterários na introdução. Uma sociedade como a grega e a romana tinha lugares para os textos socioliterários (tipos de documentos que constituem o foco de análise dessa pesquisa) bem claros e sua distribuição era muito bem constituída no interior dos grupos sociais que as redigiram.

No estudo da civilização egípcia encontramos, no entanto, algumas confusões quanto à classificação dos documentos. Ao se definir os textos etnoliterários egípcios encontram-se rapidamente citados os Textos das Pirâmides, os dos Sarcófagos ou o Livro dos Mortos; no entanto, Emanuel Araújo aponta que esta distinção, pelo que conhecemos atualmente da forma de pensar egípcia, poderia não fazer sentido para o egípcio antigo, já que, textos que contemporaneamente definimos como literários, como *A Tomada de Jafa* (que parece ter acontecido realmente, sendo portanto um texto “histórico”) por exemplo, seriam uma definição atual destes documentos, segundo ele, baseada em critérios de recepção consolidados modernamente. Ele ainda ressalta que, apesar destes textos, como o do exemplo, possuírem claramente características literárias, estas características também aparecem nos grandes textos definidos por nós como mágico-religiosos (Textos das Pirâmides, dos Sarcófagos e etc)⁶³ e, portanto, etnoliterários.

⁶¹ CARDOSO, Ciro. “Tinham os Antigos uma Literatura?” in: *Phoênix*, Rio de Janeiro, 5, 1999, pp. 109.

⁶² *Ibidem*, pp. 118.

⁶³ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - a literatura no Egito faraônico*, ed UnB, SP, 2000, pp. 41.

Apesar da dificuldade constatada acima sobre a categorização de documentos escritos egípcios, alguns nos parecem ser sem sombra de dúvida sócioliterários. Todavia, apenas a partir do Reino Médio é que parece ser possível defini-los de forma clara nesta categoria, pois, ao que tudo indica, este foi o momento em que a língua escrita desconcentrou-se e complexificou-se⁶⁴ o suficiente para que fosse possível a escrita de documentos mais longos e abstratos. Os documentos sócioliterários na sociedade egípcia eram destinados ao que Baines chama de *alta cultura* (high culture)⁶⁵. Esses textos são complexos gramaticalmente e possuem uma estrutura bem trabalhada; dentre eles é possível indicar a *História de Sanehet* (ou Sinuhe) e *O Conto do Naufrago*.

O aumento na produção de documentos escritos durante o período do Reino Médio⁶⁶ não se deu apenas no âmbito literário (na verdade, apesar de aparecerem na forma escrita apenas nesse momento, é provável que essas histórias já existiam de alguma forma na tradição oral); uma profusão de documentos de natureza diversa foram redigidos, como instruções⁶⁷, hinos, tratados médicos, matemáticos, astronômicos e calendários. Baines⁶⁸ considera todos estes textos como documentos literários provenientes desta *alta cultura* que se estava escrevendo. Segundo este autor: “Não há nada popular na literatura”⁶⁹. Apesar desse autor definir esses documentos como literários, partindo-se da definição de textos etno e sócioliterários, os mesmos se enquadrariam apenas na categoria de etnoliterários não interessando, portanto, uma discussão mais aprofundada.

Num momento posterior, durante o chamado Reino Novo – período de interesse desta pesquisa –, o aumento da diversidade de categorias de documentos aumenta um pouco com a introdução de narrativas de cunho popular e dos poemas de amor, que, apesar de não aparecerem em forma escrita em períodos anteriores, podem ter existido também em forma oral. Os outros tipos de documentos citados acima continuaram a ser redigidos,

⁶⁴ CARDOSO, Ciro. “Escrita, sistema canônico e literatura no antigo Egito”. in: Margaret Bakos; Katia Maria Pozzer (org.). *III Jornada de estudos do Oriente antigo: Línguas, escritas e imaginários*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998, pp. 103.

⁶⁵ BAINES, John. *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 3-4.

⁶⁶ O Reino Médio durou de 2055 a 1650 a.C.

⁶⁷ Seguindo a proposta de Baines, alguns textos desta listagem em outros autores são indicados como provenientes de períodos anteriores como o Primeiro Período Intermediário ou o Reino Antigo, mas segundo este autor, eles podem ter sido escritos na verdade um pouco depois; no período discutido acima.

⁶⁸ BAINES, John. *Op cit*, pp. 41.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 41.

assim como os administrativos e jurídicos. É durante o Reino Novo que se encontra a maior quantidade de documentos escritos em todas as categorias. O texto-objeto de estudo desta pesquisa encontra-se na categoria de documentos que apareceram durante o período do Reino Novo; ele é um conto popular.

A quantidade de documentos que possuímos destes períodos, apesar do grande número indicado para o Reino Novo, ainda é muito pequena se comparada ao que deve ter existido na época, pois o ambiente em que estes documentos existiam em profusão – as cidades – não eram ambientes propícios para a sua conservação. Uma grande quantidade dos que chegaram até os dias de hoje encontravam-se nas tumbas de seus donos⁷⁰, cuja localização – o deserto – era o ambiente perfeito para a sua conservação. Esta é uma das explicações para a maior quantidade de textos de origem funerária do que de outras esferas da vida egípcia.

O tipo de documento que poderia ter tido maior probabilidade de alcançar os nossos dias também é assunto relativo. Por exemplo, textos que eram utilizados como exercícios para os aspirantes a escriba – como o manual chamado *Kemyt* do qual existem quatrocentas cópias parciais⁷¹ – conseguiram chegar em quantidades bem maiores do que documentos administrativos já que os mesmos eram raspados e reutilizados repetidamente até ficarem inúteis, chegando para nós apenas o último registro e, na maioria das vezes, danificado pela exposição e má conservação. As cópias de textos mais refinados – como a *História de Sinuhe*, por exemplo – chegaram em muito menor quantidade (muitas vezes, como o caso dos *Dois Irmãos*, apenas em uma cópia); no entanto, a qualidade dos mesmos é sempre muito maior. Os documentos provenientes das escolas de escribas, apesar de maiores em quantidade, possuem muitos erros gramaticais, por serem provenientes de um ambiente escolar. Documentos diversos (tanto literários como de outros tipos) também chegaram até os dias atuais através de numerosas *ostraca*⁷² principalmente da região de Deir-el-Medina*. Como as *ostraca* são reutilizações de pedaços quebrados de vasos, as chances dos mesmos se conservarem são bem maiores.

⁷⁰ POSENER, Georges. “Literature”, in: HARRIS, J. R. (org.). *The Legacy of Egypt*, Clarendon Press, Oxford, 1971, pp. 222.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 224.

⁷² *Ostraca* são fragmentos de cerâmica (ou pedra), normalmente quebrados de um vaso que eram reutilizados para fazer rascunhos, notas administrativas ou como suporte principal de escrita para as pessoas menos abastadas já que o papiro era um suporte apenas da mais alta camada egípcia por ser muito dispendioso de manufaturar e, conseqüentemente, mais caro.

A quantidade incerta de documentos literários (lembrando que estamos considerando aqui apenas os textos que se encaixam na categoria de socioliterários) dificulta e pode até mesmo distorcer as conclusões de uma pesquisa acerca deles. Este problema também aparece nas discussões acerca da definição dos gêneros das narrativas literárias egípcias.

Como explica Emanuel Araújo, os gêneros são historicamente localizados, o que faz com que suas características sejam variáveis segundo o período histórico em que se geraram. Este autor afirma que os gêneros literários separar-se-ão em diversos modos do discurso; dentre estes encontram-se o modo lírico, narrativo ou dramático. Estes modos também concentram diversas formas de textos, por exemplo, no modo narrativo – do qual se ocupa esta pesquisa – podemos encontrar a epopeia, o romance, a novela, o conto e etc⁷³. Portanto, ao tratarmos de narrativas antigas, devemos sempre ter em mente que a definição de um dado documento como novela, conto, epopeia e etc é uma ferramenta didática para nos auxiliar a uma aproximação deste mundo diferente do nosso. A pesquisa com estes documentos deve levar em consideração este aspecto didático em conjunto com o pensamento egípcio que, sendo muito diferente do nosso, nos apresenta perspectivas distintas acerca do mesmo escrito.

As narrativas egípcias careciam de aspectos do que atualmente se acredita ser parte importante de uma narrativa. Por exemplo, apesar de nos parecer aspecto *sine qua non* a inserção de um título e da nomeação de um autor (mesmo que por pseudônimo) em um documento, especialmente deste tipo (literário), os mesmos raramente apareciam nas fontes egípcias.

É possível encontrar também, principalmente nas chamadas Instruções, citações de outros autores sem nomeá-los como se os estivessem plagiando. A idéia de plágio, contudo, é extremamente recente. O que pode ter acontecido é que os escribas reinterpretassem ou até mesmo reescrevessem as palavras e o texto citado da forma que conviesse a cada copista, como sabemos que acontecia em documentos copiados por monges no período medieval. Existiam apenas alguns casos de autores serem citados reverentemente, principalmente nos ensinamentos, como Hor-dje-def ou Ptah-hotep⁷⁴. Acredita-se que

⁷³ ARAÚJO, Emanuel. *Op cit*, pp. 38.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 45 e 47.

alguns dos ensinamentos do famoso Imhotep (vizir do faraó Djoser da IIIª dinastia) podem ter chegado até nós em documentos de outros escribas sem ter sido citado; apenas seu conhecimento sendo reproduzido. Em narrativas literárias, o registro de sua autoria é ainda mais raro, entretanto em alguns casos, como o *Conto dos Dois Irmãos* encontram-se indicações do copista e, neste caso também, dos supervisores da cópia. A indicação destes nomes será discutida no próximo capítulo.

Baines também trata de outra característica egípcia sobre a forma de se escrever os textos egípcios em geral. Esse autor a denomina *decorum*, ou seja, decoro. Cito abaixo a própria definição que o autor faz do conceito:

O decoro encontrado em monumentos, que podem ser rastreados desde o tempo do pré-dinástico tardio, é uma série de regras e práticas definindo o que poderia ser representado pictoricamente com legendas, expostas e possivelmente escritas, em qual contexto e de que forma. Ele pode ser relacionado com outras restrições em ações e relatórios de ações, como quando o rei afirma ter matado seus oponentes enquanto que seu seguidor afirma que ele os manteve vivo, e eram provavelmente baseados enfim em regras ou práticas de conduta e etiqueta, de separação espacial e fuga religiosa.⁷⁵

Assim sendo, tanto a iconografia quanto os documentos escritos deveriam seguir uma série de regras que cerceavam o que poderia ser representado ou escrito em cada contexto. Portanto, o decoro velava pela representação devida da ordem do mundo⁷⁶, de forma que nada pudesse afetar essa ordem, já que a escrita egípcia era feita com imagens que, segundo essa crença, ganhavam vida ao serem redigidas. A utilização dessa escrita justifica a existência da restrição do que se deve (ou pode) ser redigido, pois no Antigo Oriente Próximo a escrita era um instrumento das elites cujo maior interesse era a apropriação de privilégios e não a sua disseminação.

Essa ideia encontra-se ligada à proposta de Baines⁷⁷, com a qual concordo, de que o poder, a manipulação e a área de influência da escrita no Egito Antigo estão concentrados no centro da elite deste país; e, muito provavelmente, a influência que a escrita poderia ter

⁷⁵ “The decorum found on monuments, which can be traced from late predynastic times, is a set of rules and practices defining what may be represented pictorially with captions, displayed and possibly written down, in which context and in what form. It can be related to other constraints on action and reports on action, as when a king says that he killed his opponents while his follower says that he kept them alive, and was probably based ultimately on rules or practices of conduct and etiquette, of spatial separation and religious avoidance.”
- BAINES, John. *Op cit*, pp. 15. – tradução livre.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 16.

⁷⁷ *Idem*, pp. 13.

na maior parte da população ocorria de forma indireta, por mediação do Estado. A escrita auxiliaria desta forma na legitimação da desigualdade social, já que quem manipula a escrita é este pequeno grupo, cujas necessidades de justificar sua posição eram permanentes.

O decoro não se manteve o mesmo durante os milênios de existência da civilização egípcia; em diversos momentos as mudanças foram consideráveis e estavam intrinsicamente ligadas a momentos históricos do antigo Egito. A mudança no decoro, por sua vez, indica uma mudança na estrutura desta sociedade, pois é um indicador da forma de ver e pensar da mesma. Encontramos uma destas mudanças durante o fim do Reino Novo com os governantes raméssidas, o que, muito provavelmente, está ligado a uma resposta aos acontecimentos de Amarna. Assim, podemos dizer que a produção de textos escritos conheceu uma mudança de decoro neste período.

Cardoso, por sua vez, afirma que, para além de uma mudança apenas das “regras de decoro”, como apresenta Baines, houve, juntamente com isso, uma mudança das prerrogativas reais deste período, sem que isso significasse um ‘rebaixamento’ da figura ou da estatura do monarca⁷⁸. Ele assim defende porque alguns egiptólogos, como Leonard Lesko⁷⁹, acreditam que os governantes raméssidas rebaixaram os deuses em documentos literários da época, para que fosse possível a divinização em vida do faraó.

Uma discussão sobre a escrita no Egito antigo deve levar em consideração a alfabetização, pois esse é um assunto bastante importante para a compreensão de como as narrativas literárias seriam recebidas e utilizadas, visto que, muito provavelmente, o próprio rei deveria ser o maior patrono da mesma; tanto para os seus interesses pessoais quanto como um veículo para a divulgação da alta cultura e elaboração da ideologia da monarquia divina. A complexidade de vários escritos é evidência destes textos serem mais valorizados do que apenas uma criação utilitária. Tal complexidade é melhor apreciada pelos mais letrados entre os quais a principal figura deveria ser o rei⁸⁰. Contudo, cabe ressaltar que alguns documentos literários durante período do Reino Novo foram criados fora do ambiente da corte e de sua ideologia. Esses documentos possuíam temas relacionados a

⁷⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion. “O pensamento egípcio na Época Raméssida”. *Revista Uniandrade* (Curitiba). 6, 1, 2005, pp. 18-19.

⁷⁹ Cf. LESKO, Leonard. “Three Late Egyptian Stories Reconsidered” in: LESKO, L. (org.). *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, University Press of New England, Hanover and London, 1986.

⁸⁰ BAINES, John. *Op cit*, pp. 82-83.

uma camada mais baixa da sociedade egípcia, mas foram produzidos por alguém que teve alguma formação na escrita egípcia. Sabemos que existiam escribas nas aldeias responsáveis pela escrita e leitura de cartas e de decretos enviados à localidade pelo faraó; logo, esses também poderiam produzir documentos de outras naturezas, como a literária, inspirados nas histórias orais de suas localidades.

No antigo Egito a conexão entre alto *status* social e alfabetização é intrínseca; todos os pertencentes ao grupo social mais alto deveriam ter esta formação para a manutenção do grupo. Assim como o centro da elite era identificado com a alfabetização, tanto eles quanto a sub-elite dos escribas eram identificados com a administração. Por conseguinte, todos desta camada social se conheciam e desenvolviam suas relações a partir deste conhecimento.

A alfabetização das pessoas mais abastadas era feita coletivamente, com os próprios herdeiros do rei aprendendo ao lado de filhos de nobres e outros afortunados. Desta forma, a educação era mais do que um momento de aprendizagem, era onde muitas vezes o futuro faraó criava sua *entourage* de funcionários mais íntimos. Era, portanto, um momento de escolhas políticas importantes e de disseminação dos valores deste grupo social.

Não só no chamado *Kap* (descrito acima) é que havia alfabetização; os haréns também eram locais deste tipo de ensino em conjunto com outros aprendizados como a música e o canto. Nestes não era necessário que o indivíduo fosse de origem abastada.

São estas pessoas, as mais letradas dentre os alfabetizados, que serão os autores e principal público das narrativas literárias, eles eram os principais beneficiários dos conhecimentos que estavam sendo disseminados nestes documentos.

- As narrativas literárias do período raméssida

Como já visto anteriormente, novas categorias de textos surgiram durante o período do Reino Novo, especialmente no governo dos Ramsés. Estas eram as histórias de cunho popular e os poemas de amor. Os egiptólogos questionam-se sobre os motivos da inexistência dessas categorias de textos em períodos anteriores e, caso existissem, por que não foram colocados na forma escrita anteriormente?

As respostas para estas perguntas podem ser encontradas no contexto dessa sociedade (cuja apresentação detalhada encontra-se no próximo tópico) e nas teorias discutidas anteriormente. Não há dúvidas de que algo acontecia durante o Reino Novo: uma nova forma de pensar e ver o mundo se apresentavam. Entre as XVIII^a e XIX^a dinastias encontra-se um período conturbado por uma revolução político-cultural perpetrada pelo faraó que chamou a si mesmo Akhenaton. Uma nova relação entre os homens e o divino se apresenta e encontram-se as primeiras grafias de documentos em neogípcio⁸¹, que, muito provavelmente, já era a língua falada no Egito desde antes do início do Reino Novo.

A nova teologia concebida por Akhenaton desapareceu junto com seu reinado; com efeito, o governante seguinte, o faraó-menino Tutankhamon recoloca Amon como deus dinástico e seu segundo sucessor, Horemheb, é ainda mais enfático na resposta contra as reformas amarnianas. Esta será uma das medidas mais consistentes durante todos os governos raméssidas sendo que a repressão completa já acontece sob Seti I.

As medidas contra as reformas amarnianas não conseguiram evitar, no entanto, que as marcas deste período se infiltrassem na mentalidade da época. A individualidade foi ganhando cada vez mais força no pensamento egípcio culminando na chamada *Piedade Pessoal* de Assmann⁸² ou *Emergência do Indivíduo* de Cardoso⁸³ que produzirão, conseqüentemente, a mudança nas regras de decoro⁸⁴ do que pode ser representado ou não na forma escrita e visual.

São essas mudanças – as respostas contra as reformas amarnianas e o impacto que estas produziram na mentalidade egípcia – que propiciaram a redação, pela primeira vez, de poemas de amor (que trazem o ponto de vista tanto do homem quanto da mulher) e de narrativas literárias totalmente diferentes daquelas escritas durante o Reino Médio. Estas novas narrativas são histórias de origem popular onde as características mais vulgares (da vida da maior parte da população) são priorizadas diminuindo, sempre que aparecessem, a importância da religião tradicional e oficial.

Se a arte egípcia desenvolveu-se em relação à religião e sempre se manteve subserviente a ela, a literatura egípcia foi, como vimos, essencialmente secular em

⁸¹ A escrita neogípcia será melhor discutida no último tópico deste capítulo.

⁸² Cf. ASSMANN, Jan. *Op cit*, Metropolitan Books, Henry Holt and Company, NY, pp. 229-246.

⁸³ Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion. *Op cit*, 2005, pp. 7-27.

⁸⁴ BAINES, John. *Op cit*, pp. 25.

*sua raison d'être. Ela tinha uma existência independente e era cultivada para o seu próprio interesse, para o mero prazer que a mesma oferecia e para o benefício da sociedade e humanidade.*⁸⁵

Alguns egiptólogos, como Posener (citado acima), acreditam que estes contos populares tinham como uso apenas o entretenimento e que o rebaixamento das divindades e algumas vezes do faraó eram explicados por este fato. No entanto, como Baines⁸⁶ e Lesko⁸⁷ afirmam e demonstram, alguns destes contos poderiam ser utilizados como propaganda da ideologia dominante tradicional, pois, apesar de apenas algumas centenas de pessoas poderem estar interessadas em narrativas literárias⁸⁸, a partir do texto escrito, muitos destes textos poderiam ser lidos, contados ou até mesmo encenados (como deve ter sido o caso do conto *As Contendas de Hórus e Set*), alcançando uma gama de público muito maior do que apenas os que tiveram contato com o documento escrito. Destarte, a produção artística e a escrita no Egito antigo são completamente integradas à cultura desta sociedade, principalmente no grupo mais alto da elite.

As fontes escritas, principalmente as narrativas, como discutido anteriormente, podem ter diversas camadas que só podem ser inferidas quando se possui os devidos conhecimentos. Nem sempre o público conseguirá extrair de um texto todas as informações que ele pode oferecer, mas certamente alguns grupos, com a formação necessária para isso, sem dúvida perceberão essas diversas nuances.

Essa prerrogativa não é apenas desse período. Atualmente também é possível verificar tal fato: por exemplo, numa reportagem de um jornal impresso em que podemos encontrar não apenas a informação chave do texto, mas também outras informações que se apresentam para aqueles com o conhecimento necessário, como, por exemplo, a filiação política do jornal que, muito provavelmente, influenciará na forma como a reportagem será apresentada e tratada pelo repórter. Não obstante, o indivíduo sem o devido preparo para esta visão mais apurada perceberá apenas o conteúdo da reportagem e, muito provavelmente, será influenciado pela posição política do jornal sem saber.

⁸⁵ “If Egyptian art developed in relation to religion and always remained subservient to it, Egyptian literature was, as we have seen, essentially secular in its *raison d'être*. It had an independent existence and was cultivated for its own sake, for the mere pleasure it gave, and for the benefit of society and mankind.” - POSENER, Georges. *Op cit*, pp. 251. – tradução livre.

⁸⁶ BAINES, John. *Op cit*, pp. 82-83.

⁸⁷ Cf. LESKO, Leonard. *Op cit*, pp. 98-104.

⁸⁸ BAINES, John. *Op cit*, pp. 51.

É assim que se poderia observar as narrativas literárias de cunho popular deste período. Para a elite mais informada e preparada, as camadas que uma história dessas poderia ter eram muito maiores do que a recepção da mesma pela grande população iletrada ao ouvi-la por intermédio de um escriba leitor. O que se percebe também, é que estas narrativas já foram devidamente preparadas para serem colocadas na forma escrita, ou seja, já foram “embelezadas” com palavras ou significações mais elitizadas, deixando-se algumas palavras mais populares para dar o “estilo” dessa nova forma de texto.

Esse novo “estilo” gerou algumas diferenças entre os contos produzidos no Reino Médio e os do Reino Novo. Dentre elas está a participação do monarca nas narrativas sendo, nas mais antigas, prestigiosas e, nas mais novas, até mesmo fator de desordem. Há, além disso, um novo aspecto: “a ênfase na noção de um juízo divino”⁸⁹. O juízo divino durante o Reino Novo é possível para todos, humanos e deuses. Esse era tratado de forma coletiva (anteriormente) e, no período do Reino Novo em diante, individualmente. Há nesta época uma obsessão pelo tema dos tribunais e juízos onde encontramos um ceticismo e comentários muito críticos com relação à imparcialidade dos mesmos. Outro aspecto dessas novas narrativas é a descrição das divindades. Essas aparecem pela primeira vez com grandes falhas de caráter e taras dando uma sensação de proximidade com o mundo humano.

Há também uma ênfase no *justo sofredor*, uma espécie de ligação tradicional com Osíris que trazia ao documento uma certa instrução moral. Esta era outra característica das narrativas literárias egípcias de forma geral; elas apresentavam um tom sempre objetivo. O escriba não formulava suas opiniões pessoais sobre o texto como se fossem observações de um narrador, portanto, a única forma do leitor (contemporâneo, já que era bem provável que o leitor da época compreendesse bem a mentalidade do escriba, já que seu público-alvo era da mesma classe social que o autor) compreender quais atitudes eram bem ou mal vistas era através dos comportamentos dos protagonistas e de suas falas⁹⁰. O conceito ideológico de Maat aparecerá, em praticamente todos os casos, como algo importante para a vitória dos “justos” nas narrativas literárias da época. Esta perpassava o sagrado e o secular, o

⁸⁹ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Op cit*, 2005, pp. 15-16.

⁹⁰ POSENER, Georges. *Op cit*, pp. 240 e 255.

formal e o moral. A justificativa para a vitória do *justo sofredor* estará ligada à prática constante de Maat desta personagem durante a narrativa.

Para Cardoso, a literatura no período raméssida apropriou-se de elementos da cultura popular se utilizando de suas várias formas (tendência antes esporádica). Isto teria acontecido devido ao estabelecimento de uma dinastia de origem plebeia assumida e um aumento na população de estrangeiros e “*parvenus*” (juntamente com a instalação do império egípcio, discutido no próximo tópico), de modo que foi possível a mudança no modo de se escrever porque o consumo era diferente de períodos anteriores da história egípcia. Concomitantemente a esta “nova literatura” há a velha literatura erudita⁹¹, encarcerada em seu modo arcaico e em seu ambiente específico de desenvolvimento: “o da cultura de escribas entendida no sentido mais estrito”⁹².

1.2 Contexto da dinastia

Segue abaixo uma breve contextualização da XIX^a dinastia⁹³. A decisão de apresentar toda a dinastia foi tomada já que muitos dos atos políticos e culturais feitos pelos governantes anteriores a Merneptah (governo em que o Papiro D’Orbiney fora escrito) são de extrema importância para as discussões ulteriores.

*A XIX^a dinastia (1307-1196 a.C.) destacou-se, em primeiro lugar, pela recuperação da preeminência egípcia na Síria-Palestina. As necessidades da política e do comércio asiáticos levaram a que se fixasse a residência real no Delta (Pi-Ramsés), de onde aliás era originária a nova família reinante. Tebas se manteve, porém, como capital religiosa e administrativa.*⁹⁴

- A fundação da XIX^a dinastia: Horemheb e Ramsés I

Horemheb, um militar sênior sem ligações com a família real, era o regente e vizir de Tutankhamon. Por possuir o título de regente, ele ganhava o direito de suceder Tutankhamon no caso de sua morte. Não há indicações da participação de Horemheb nos

⁹¹ O uso do neogípcio será circunscrito aos documentos administrativos e à “nova literatura”. Textos mágico-religiosos e tradicionais manterão a escrita em egípcio médio.

⁹² CARDOSO, Ciro Flamarion. *Op cit*, 2005, pp. 19.

⁹³ Sobre o modo de ver o mundo dos egípcios no período dos Ramsés Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion. *Op cit*, 2005, pp. 7-27.

⁹⁴ CARDOSO, Ciro. *O Egito Antigo*, Brasiliense, São Paulo, 1982, pp. 71.

arranjos mortuários de Tutankhamon, o que pode indicar que ele estivesse ausente em alguma campanha militar. Quem sobe ao trono, ao invés de Horemheb, é Ay (um velho conselheiro real). Os documentos indicam que Ay fez todas as preparações para que Horemheb não conseguisse subir ao trono indicando até outro homem para sucedê-lo, mas, depois de três anos de governo, após a sua morte, Horemheb consegue ascender ao trono⁹⁵.

A proposta de governo de Horemheb é a de reconstrução da tradição através de diversos projetos de construção por todo o país. É ele também o responsável por começar a destruição sistemática da cidade de Amarna, que ainda era habitada neste período. Para legitimar seu trono, Horemheb divulga que sua realeza era legitimada pela vontade de seu deus pessoal, que o elegeu em uma aparição pública de Amon⁹⁶.

Assim como acontecera com ele, Horemheb nomeou para seu vizir um homem chamado Ramsés (Paramessu). Sua origem também não era real; a família raméssida era tradicionalmente uma família de militares⁹⁷ originários da cidade de Avaris – antiga capital dos governantes Hicsos – e acreditavam que Set era seu ancestral real.

Ramsés recebera todos os títulos que Horemheb recebera de Tutankhamon⁹⁸ (uma prática que perdurará entre os governantes raméssidas para indicar os seus sucessores). A indicação do vizir entre os homens de armas também indicava uma grande preocupação com a situação militar no nordeste do Egito, um problema que perdurará por quase toda a XIX^a e XX^a dinastias.

Assim que Ramsés I tornou-se faraó após a morte de Horemheb (que, ao que tudo indica parece não ter deixado filhos), seu filho Seti tornou-se seu vizir, ou seja, fora indicado como seu sucessor, além de receber diversos títulos sacerdotais incluindo o de sumo sacerdote de Set. Seti já era um militar bastante experimentado e já tinha bastante idade (por volta de 30 anos). Muito provavelmente o neto de Ramsés I, o futuro Ramsés II, já havia nascido antes mesmo da sua coroação. O governo de Ramsés I foi bastante breve (por volta de um ano), o que não é surpreendente, pois tudo indica que ele deveria ser bem idoso quando subiu ao trono⁹⁹.

⁹⁵ DIJK, Jacobus Van. “The Amarna Period and The Later New Kingdom” in: SHAW, Ian (org.). *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, 2000, pp. 291-293.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 293-294.

⁹⁷ LALOUETTE, C. *L'Empire des Ramsès*, Flammarion, 1995, pp. 77.

⁹⁸ DIJK, Jacobus Van. *Op Cit*, pp. 294.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 294.

Tanto durante os governos de Horemheb quanto de Ramsés I há uma preocupação em colocar em posições de importância os sacerdotes tebanos, heliopolitanos e menfitas¹⁰⁰; nunca deixando de lado as antigas tradições. A resposta às reformas amarnianas deveriam ser claras e firmes para que seu lugar ao trono fosse legitimado. Mais do que qualquer governante anterior (excetuando-se os governantes estrangeiros), a dinastia raméssida tinha necessidade constante de legitimação.

- Consolidação do Poder: Seti I e Ramsés II

O governo de Seti I costuma ser definido com uma palavra: *renaissance*¹⁰¹. O programa iniciado por Horemheb será a inspiração para todos os governantes raméssidas seguintes. Este “renascimento” procurará retomar ao máximo os antigos preceitos egípcios que, além de demonstrar sua ligação com a religião oficial, legitimavam-nos no trono, já que estes governantes não eram de linhagem real. Dentre seus atos encontramos um programa de construção ambicioso em praticamente todo o país e com maior ênfase nos grandes centros religiosos de Tebas, Abidos, Mênfis e Heliópolis. Outro grande ato de governo foi o programa de obliteração do período amarniano que encontramos, por exemplo, na lista de reis do templo de Abidos construído por ele listando todos os ancestrais reais participando do culto a Osíris. Nesta lista encontramos Horemheb logo após Amenhotep III¹⁰² (Seti I exclui, portanto, o filho desse, Akhenaton, Tutankhamon e Ay).

É durante o governo de Seti I que o império egípcio se consolida territorialmente. A manutenção do mesmo será feita por seu filho Ramsés II. Diversas batalhas na Núbia e ao nordeste do país aumentaram consideravelmente o tamanho do Egito e facilitaram a entrada de riquezas, principalmente ouro e pedras preciosas da Núbia (muito mais estável que o território nordeste da Síria-Palestina). Aumentaram no nordeste as trocas comerciais e a entrada de estrangeiros. Estas serão consolidadas durante o reinado de seu filho.

Não se sabe por quanto tempo Seti I ocupou o trono, há certeza até o 11º ano, mas ele pode ter governado mais. Ao fim de seu governo, seu filho Ramsés fora nomeado co-regente; entretanto, as fontes que tratam deste assunto datam apenas do governo de Ramsés

¹⁰⁰ LALOUETTE, C. *Op Cit*, pp. 78.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 89.

¹⁰² DIJK, Jacobus Van. *Op Cit*, pp. 295.

II¹⁰³ o que pode indicar uma tentativa de Ramsés aumentar seu prestígio ao subir ao trono, já que fizera isso muito novo. É provável que ele tenha lutado ao lado de seu pai na contenção de revoltas núbias, mas os dados são escassos.

Uma preocupação constante entre os governantes raméssidas era a indicação do príncipe-herdeiro o mais rapidamente possível. Esta nomeação era considerada de grande importância, pois divulgava à população que a dinastia estava garantida, que não haveria lutas pelo poder nem instabilidade social caso o atual governante morresse subitamente como aconteceu durante os anos seguintes ao período amarniano. Quase sem exceção, todo príncipe-herdeiro raméssida recebia o título, honorífico ou real (já que alguns príncipes eram muito novos quando receberam o título), de “comandante em chefe do exército”; uma combinação vista primeiramente no caso de Horemheb, considerado o fundador da dinastia pelos governantes seguintes¹⁰⁴. O aumento do prestígio do título militar, tornando-o quase tão importante quanto os títulos religiosos, demonstram a mudança de paradigma ou de decoro, segundo Baines¹⁰⁵, deste período.

Ramsés II se deparou com diversos problemas militares durante seu governo; dentre eles, podemos citar as lutas com os hititas que culminaram na famosa *Batalha de Qadesh*, no famoso acordo de paz entre os governantes após esta batalha e também as lutas contra os invasores “povos do mar” que, pelo que parecia, desejavam se instalar à força no Egito, visto que levavam consigo, durante a invasão, suas mulheres e crianças¹⁰⁶.

Este faraó deu continuidade aos programas de construção iniciados por Horemheb e seu pai, assim como o programa de obliteração do governo amarniano. Ramsés II foi bem mais além, contudo; seu governo desenvolveu incessantemente a legitimação de sua dinastia. Para tanto, usurpou estátuas de Amenhotep III e de governantes da XII^a dinastia, copiou textos dos reinos Antigo e Médio ao mesmo tempo que incentivava a criação de novos textos escritos em neogípcio como poemas de amor, contos de fadas e mitológicos. Outro projeto de legitimação raméssida (que só foi bem sucedida com Ramsés II) foi o programa de deificação do faraó¹⁰⁷. A usurpação de muitas estátuas dos Senuserts da XII^a

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 297.

¹⁰⁴ Cf. *Idem*, pp. & LALOUETTE, C. *Op Cit*, pp. 105.

¹⁰⁵ Cf. BAINES, John. *Op cit*, pp. 14-17.

¹⁰⁶ DIJK, Jacobus Van. *Op Cit*, pp. 303.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 209 e 301. Como exemplo deste programa está o famoso templo de Abu Simbel em homenagem à sua esposa Nefertari em que Ramsés II é retratado lado a lado com os grandes deuses do

dinastia por Ramsés II fez com que textos posteriores relacionados a este governante chamassem-no de Senusert.

Um dos projetos mais famosos de Ramsés II foi a construção da nova capital da dinastia, a cidade de Per-Ramsés – uma expansão da cidade de Avaris. A localização da capital é de extrema importância estratégica de modo a exibir seu poder militar para os hititas e líbios – atuais inimigos¹⁰⁸. A cidade de Per-Ramsés (que quer dizer “a casa de Ramsés”), nova capital do Egito durante a dinastia raméssida, foi bastante importante para o aumento das trocas entre os povos vizinhos. Todos esses diversos contatos (conflitos, trocas comerciais, etc.) foram de extrema importância para a mudança de mentalidade egípcia.

Os doze filhos mais velhos de Ramsés II já haviam morrido quando este faleceu (ele governou por 67 anos – o reinado mais longo desde Pepi II, da VIª dinastia) e foi o seu décimo terceiro filho quem ascendeu ao trono, o faraó Merneptah¹⁰⁹.

- A Manutenção do Legado: Merneptah

Merneptah (ou Merenptah, dependendo da tradução) já devia ser bem idoso (para os padrões da época) quando se tornou faraó. Foi durante seu governo que houve a maior invasão líbia, em conjunto com os famosos “Povos do Mar”. A vitória contra esses dois povos pelo exército egípcio foi orgulhosamente talhada na chamada “estela da vitória”¹¹⁰.

O longo governo de Ramsés II foi glorioso enquanto esse vivia. Os governantes seguintes, contudo, tiveram uma série de problemas devido à idade em que foram subindo ao trono. A sequência de governos breves dificultará a manutenção das estruturas deixadas por Ramsés II. Merneptah, no entanto, ainda conseguiu manter o legado, principalmente devido à grande vitória contra os líbios e os “povos do mar”.

Em seus nove anos de reinado, Merneptah buscou se igualar aos seus antecessores construindo alguns templos e palácios¹¹¹. Todavia, seu tempo de governo não foi suficiente

período – Ra-Harakhty, Ptah e Amon – e do mesmo tamanho; uma indicação de igualdade entre ele e os deuses.

¹⁰⁸ *Idem*, pp. 300-301.

¹⁰⁹ *Idem*, pp. 302 & LALOUETTE, C. *Op Cit*, pp. 265.

¹¹⁰ *Idem*, pp. 302-303.

¹¹¹ *Idem*, pp. 303.

para construir bastante. Após a grande invasão, a paz manteve-se durante o resto de seu reinado.

Para Claire Lalouette, o aumento dos poderes de diversos sacerdotes por indicação de Merneptah constituiu uma séria ameaça aos governantes seguintes que não tiveram forças enérgicas o suficiente para controlar estes sacerdotes¹¹². No entanto, a autora corre um risco ao fazer esta afirmação, já que não se poderia prever durante o governo de Merneptah que isso iria acontecer. Como temos conhecimento sobre os acontecimentos históricos seguintes, sabemos que esses atos auxiliarão, neste caso, a um aumento do poder dos sacerdotes tebanos anos depois. Para Merneptah era de suma importância que os sacerdotes mais fortes e influentes como os tebanos, os menfitas e os heliopolitanos estivessem apoiando o faraó e que este apoiasse os mesmos como seus antepassados fizeram de forma a deixar clara a sua intenção de manutenção da tradição reinante. Portanto, Merneptah estava apenas seguindo a linha de governo de seu pai e avô.

Os reinados seguintes, além de breves, foram bastante conturbados por problemas sucessórios que minaram a força desses faraós. Apenas com Ramsés III (já da XXª dinastia) é que o poder do faraó retornará brevemente; pois isto acontecerá apenas neste reinado, uma vez que, após este governante, a balança do poder começa a pender muito mais forte nas mãos dos sacerdotes, especialmente os tebanos.

Há ainda tentativas durante o governo de Merneptah de se manter o controle sobre os templos colocando familiares do faraó nestes cargos. O primogênito de Ramsés II, bastante notório durante quase todo o seu governo, mas que morreria antes de seu pai, foi Khaemuset, conhecido por sua grande sabedoria e seu constante trabalho de resgate de documentos dos reinos Antigo e Médio. Sua fama, junto com a de seu pai, chegou até mesmo ao período Greco-romano, em que se escreveram narrativas fantásticas sobre ele. Seu filho Hori (sobrinho de Merneptah) é quem o sucede no cargo de sumo sacerdote de Ptah em Mênfis¹¹³. A sua inserção nos templos indica os interesses do faraó no controle sacerdotal. Ele é um dos escribas que participou da confecção ou da supervisão do Papiro D'Orbiney, nosso objeto de estudo.

¹¹² LALOUETTE, C. *Op Cit*, pp. 284.

¹¹³ LALOUETTE, C. *Op Cit*, pp. 281.

- Lutas pelo poder: o governo de Seti II

Após a morte de Merneptah (por volta de 1218 a.C.), como diz Lalouette: “Nós só podemos construir hipóteses”¹¹⁴ O que se pode compreender dos documentos que sobreviveram é que houve em algum momento do governo de Seti II – alguns egiptólogos afirmam ter sido durante o início do reinado, outros, entre os anos 3 e 5 de governo – uma usurpação de seu trono.

Ao que tudo indica, Seti II era o filho mais velho de Merneptah e príncipe herdeiro durante o governo do último; Lalouette diz que este já fora associado desde a idade de doze anos às campanhas militares de seu pai tendo o seguinte título no Papiro D’Orbiney: “Escriba real, Comandante do Exército, Grande do Rei, seu Filho Augusto, Seti-Merneptah”¹¹⁵.

O homem que usurpou o trono de Seti II, chamado de Amenmessu e em fontes posteriores ao retorno de Seti II de “o inimigo”, governou durante alguns anos, foi derrotado, apagado sem perdão dos documentos e teve todos os seus cartuchos usurpados por Seti II¹¹⁶.

Devido à usurpação do trono, Seti II passou a tomar bastante cuidado com as nomeações de seus funcionários. Os dois vizires que Seti II terá serão homens do norte – de sua confiança; Pa-Ra-em-heb e Hori¹¹⁷, seu primo, que já vimos ter sido nomeado pelo pai de Seti II como sumo sacerdote de Ptah. Já em Karnak, Seti nomeará em substituição ao antigo sumo sacerdote de Amon (que já tinha bastante idade) Mehouhy:

*(...) que parece ter sido um de seus seguidores : ele possuía, de fato, algo que era bem raro entre os sumo sacerdotes de Amon, o título de “verdadeiro escriba real”, ou seja, o cargo de secretário pessoal do rei; ele era, portanto, um homem da Corte, ligado ao serviço do soberano.*¹¹⁸

¹¹⁴ “Nous ne pouvons que faire des hypothèses.” - *Ibidem*, pp. 286. – tradução livre.

¹¹⁵ *Idem*, pp. 278.

¹¹⁶ DIJK, Jacobus Van. *Op Cit*, pp. 303.

¹¹⁷ LALOUETTE, C. *Op Cit*, pp. 288.

¹¹⁸ “(...) qui semble avoir été l’un de ses fidèles : il porte, en effet, ce qui est très rare parmi les grands prêtres d’Amon, le titre de « scribe royal véritable », c’est-à-dire celui de secrétaire personnel du roi ; c’était donc un homme de la Cour, attaché au service du souverain” - *Ibidem*, pp. 289

O governo de Seti II procurará principalmente retomar o controle faraônico sobre o país. Enquanto os governantes anteriores se preocuparam com as invasões externas, os sacerdotes foram aumentando durante esse período sua esfera de influência no interior do país. Seu auxílio na manutenção da monarquia enquanto o governante se ocupava com as ameaças externas era de suma importância. Esse acesso direto à população deu a estes sacerdotes influências muito maiores do que as do faraó, já que a população via nos templos o local por excelência para resolver seus problemas. A ligação da população em geral com os sacerdotes estava se tornando muito mais forte do que a relação com o monarca.

Seti II percebeu isso e tratou de tomar as devidas providências para retomar o controle. No entanto, seu governo não durou o suficiente para que seu programa fosse mais consistente. O governo de Seti II durou seis anos, em que se permeou a usurpação de Amenmessu sendo, portanto, muito pouco tempo para se fazer uma política consistente de governo.

- Siptah e Tausret: os remanescentes da dinastia

Quem sobe ao trono a seguir é o filho de Seti II, Siptah. Vários problemas, contudo, prejudicaram o seu governo. Sabe-se que Siptah era um jovem menino que tinha as pernas atrofiadas devido à poliomielite e que não era filho da esposa principal de Seti II e sim de uma concubina síria chamada Sutailja.

Apesar de não ser seu filho, Tausret, a Grande Esposa Real de Seti II, torna-se regente na menoridade do novo rei, mantendo seu título e, concomitantemente, um alto oficial sírio chamado Bay aparece como grande influência deste governo. Este oficial é nomeado como “chanceler de todo o país” e aparece em documentos da época afirmando ter sido ele quem “colocara o rei no trono de seu pai”, uma frase normalmente reservada aos deuses¹¹⁹.

Percebe-se, portanto, que a posição de Siptah era muito mais figurativa do que de um governante ativo; a pólio gera diversos problemas que dificultam muito o indivíduo. Dentre estes problemas encontram-se: fadiga incontrolável, fraqueza muscular, dores

¹¹⁹ DIJK, Jacobus Van. *Op Cit*, pp. 304.

musculares e de juntas, desordens do sono, maior sensibilidade ao frio e à dor, bem como dificuldade de deglutição e respiração além dos problemas neurológicos que são os primeiros traumas que a pólio inflige¹²⁰. Muito provavelmente quem tomava as decisões mais importantes do reino era a rainha Tausret e o oficial Bay fazia com que as mesmas fossem postas em prática. Ainda assim, Siptah consegue manter-se no trono por seis anos antes de morrer.

Após seu falecimento, Tausret reina sozinha durante dois anos, muito provavelmente com o auxílio de Bay. Depois de Hatshepsut e Nefertiti ela foi a terceira rainha do Reino Novo a governar como faraó. Com a sua morte acaba a XIX^a dinastia¹²¹.

- Considerações sobre o governo da XIX^a dinastia

Um aspecto bastante importante sobre a manutenção do império egípcio durante o governo dos Ramsés é a forma como estes governantes trataram as relações entre eles e seus vizinhos. Na Antiguidade o espiritual tinha tanta importância quanto o temporal. A integração dos povos devia ser acompanhada de uma harmoniosa integração de crenças em que a tolerância e o respeito de todas as ideologias possuíam um papel essencial. Como diz Lalouette:

*(...) a obra mais notável dos Ramsés, no domínio espiritual, é a preocupação constante que eles tinham de acolher as divindades estrangeiras, tanto que os deuses egípcios conseguiram, em outros países, novos lugares de culto. Desta forma foi criada verdadeiramente uma grande religião do Império.*¹²²

É somente quando os egípcios se abriram para receber alguns aspectos das culturas vizinhas que a estruturação do império conseguiu ser feita e mantida por um bom tempo. A introdução de algumas crenças, objetos e palavras (juntamente com seus respectivos conceitos) fez com que fossem possíveis algumas mudanças de perspectiva na mentalidade

¹²⁰ O póliovírus danifica 95% dos neurônios motores da base do cérebro e da medula espinhal, matando pelo menos 50% deles.

¹²¹ DIJK, Jacobus Van. *Op Cit*, pp. 304.

¹²² “(...) l’oeuvre la plus remarquable des Ramsès, dans le domaine spirituel, est la préoccupation constante qu’ils eurent d’accueillir les divinités étrangères, tandis que les dieux égyptiens trouvaient, en d’autres pays, de nouveaux lieux de culte. Ainsi fut véritablement créée une grande religion d’Empire.” - LALOUETTE, C. *Op Cit*, pp. 147. – tradução livre.

egípcia. As mudanças aparecem em fontes diversas, sejam iconográficas, materiais ou textuais. Esta pesquisa centra-se nos aspectos textuais – mais especificamente em um conto apenas, *O Conto dos Dois Irmãos* – que demonstram esta mudança. Esta discussão será tratada com maiores detalhes no próximo capítulo.

1.3 O Neoegípcio

O neoegípcio foi uma das formas da língua egípcia durante o período faraônico. Antes de apresentar as características específicas desta forma, trataremos de alguns aspectos gerais da língua egípcia visto que nem todos os leitores desta pesquisa podem estar acostumados com a estrutura da língua. Outro motivo é que a compreensão dos usos dessa língua também será necessária para se entender algumas questões sobre o objeto que aparecerão posteriormente na pesquisa.

Há uma discussão entre os pesquisadores sobre qual foi o estímulo que levou à criação da escrita, se ela fora criada inicialmente apenas como um auxílio para a administração em geral (do Estado ou dos templos) ou para o divertimento, como passatempo. John Baines¹²³ acredita que ambas as necessidades existiam desde o início da criação da escrita e que esta oposição era desnecessária. É claro que o volume de documentos e usos administrativos seria bem maior (de fato, não há exemplo algum de uso da escrita fora da administração pública até o final do 3º milênio a. C.), mas isso não obrigaria à não existência, desde o início, de usos exclusivos para a cultura. Outros, como Stefan Wimmer¹²⁴ acreditam que a criação da mesma foi estimulada apenas por uma necessidade primária de organização do Estado egípcio.

Parece ser um consenso que o estímulo à criação da escrita viera difundido da Mesopotâmia¹²⁵. Contudo, enquanto que na Mesopotâmia a estruturação da escrita andou lado a lado com a construção da sociedade, complexificando-se em conjunto e durante muitos séculos, a estruturação da sociedade e do Estado egípcio aconteceu antes da

¹²³ BAINES, John. *Op cit*, pp. 3-4.

¹²⁴ WIMMER, Stefan. “Hieroglyphs – Writing and Literature” in: SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (org.). *Egypt: The World of The Pharaohs*, The American University in Cairo Press, Egito, 2001, pp. 343.

¹²⁵ Os primeiros vestígios de escrita egípcios são extremamente parecidos com a forma de escrita mesopotâmia através de cilindros com gravações.

introdução da escrita. Esta, por sua vez, formou-se muito rapidamente e de forma bem diferente, tomando da Mesopotâmia apenas a inspiração inicial.

Sendo uma escrita bastante complexa, o debate sobre seu uso e difusão é intenso. Escritas como a egípcia são vistas como deficientes devido à sua grande complexidade ao invés de serem valorizadas como uma criação elaborada de uma alta cultura. As críticas sobre a sua complexidade e, conseqüentemente, maior dificuldade de difusão levam em consideração apenas a escrita hieroglífica tradicional típica dos grandes monumentos que teriam, de fato, maior dificuldade de circulação. Todavia, concomitantemente a esta forma de se grafar a escrita egípcia, variantes cursivas mais simples se desenvolveram tendo algumas palavras até mesmo “ligaduras” entre as letras que a formam. Este último tipo requer um uso freqüente para que seja efetivo¹²⁶, indo contra, portanto, às críticas de sua dificuldade de difusão. A restrição do acesso à escrita está ligada a outros fatores sociais e políticos.

Como comentado acima, a língua egípcia poderia ser grafada de diversas formas. Com o passar dos séculos, novas formas de grafia foram se somando às já existentes. Existiram cinco formas de se grafar a língua egípcia; o hieróglifo, o hieróglifo cursivo, o hierático, o demótico e a escrita copta, derivada da grega¹²⁷.

A escrita hieroglífica consiste nas famosas formas iconográficas esculpidas e/ou pintadas nos grandes templos, tumbas e monumentos egípcios com os desenhos bem definidos. Esta grafia era chamada pelos egípcios de “palavras dos deuses”¹²⁸. Já a escrita hieroglífica cursiva era bem parecida com a anterior, apenas com as imagens menos definidas, de forma a agilizar a escrita. Esta poderia ser usada em monumentos, mas era mais utilizada em papiros ou óstracos. A direção da leitura de ambas é variada e pode mudar no meio do texto. Uma das indicações para saber aonde começa a leitura de um documento escrito em hieróglifo é a direção em que os símbolos de animais e pessoas estão virados; por exemplo, se os pássaros e pessoas estão olhando para a direita, a leitura muito provavelmente deve começar da direita para a esquerda; no entanto, nem sempre isso ocorre, ou pode-se mudar a direção sem indicação clara para nós, fazendo com que a tentativa e erro seja uma rotina na leitura destes documentos.

¹²⁶ BAINES, John. *Op cit*, pp. 12.

¹²⁷ Para um quadro com imagens das grafias egípcias Cf. WIMMER, Stefan. *Op cit*, pp. 347.

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 343

O hierático aparece desde muito cedo simultaneamente à escrita hieroglífica. Esta é uma forma de grafia mais cursiva, com sinais mais simplificados. Ao contrário da escrita hieroglífica, é grafada sempre da direita para a esquerda e até a XIIª dinastia em colunas; após este período começou-se a grafar em linhas horizontais. Esta forma de escrever a língua egípcia também se dividiu em duas formas com o passar do tempo. Uma delas era utilizada para o registro rápido de textos comerciais, administrativos e cartas, enquanto que a outra, grafada de forma bem mais cuidadosa e, portanto, mais clara em sua grafia, era destinada a documentos religiosos e literários¹²⁹.

O demótico, por sua vez, está ligado à evolução da língua após a introdução do neoegípcio. Sua grafia era cursiva, muito parecida com o hierático, e foi utilizada durante quase mil anos de ca.650 a.C ao 5º século d.C. Esta fora a última forma que se utilizou dos signos derivados dos hieróglifos (já muito diferentes, é claro, dos primeiros hieróglifos do Reino Antigo e pré-dinástico). A tabela abaixo – retirada de Baines¹³⁰ – apresenta as formas de escrita descritas acima e os tipos de material para os quais eles eram usados:

Tabela I

Escrita Hieroglífica	Textos monumentais de todos os períodos incluindo inscrições monumentais em pequenos objetos; textos religiosos, legais e históricos em locais oficiais e públicos; legendas em relevos e pinturas
Escrita Hieroglífica cursiva	Textos oficiais e religiosos maiores; treino dos escribas
Hierático	Textos comerciais e administrativos, ca.2700-600 a.C.; textos literários; textos religiosos privados a partir de ca.2000 a.C.; textos oficiais e religiosos maiores a partir de ca.1050 a.C.; algumas inscrições monumentais a partir de ca.1050-700 a.C.
Demótico	Textos comerciais e administrativos de 650 a.C. – 300 d.C.; textos religiosos e literários, primariamente durante o período Greco-romano, assim como algumas inscrições monumentais (as mais importantes dessas sendo trilingües)

¹²⁹ ARAÚJO, Emanuel. *Op cit*, pp. 27.

¹³⁰ BAINES, John. *Op cit*, pp. 46.

	com o grego e o hieroglífico).
--	--------------------------------

Assim como as formas de grafia aumentaram com o passar do tempo, a língua egípcia também evoluiu e se modificou passando por pelo menos cinco fases durante o período faraônico¹³¹. Segue abaixo um breve resumo de cada uma delas, visto que não cabe neste trabalho muito aprofundamento sobre todos os momentos da língua egípcia e sim do período da mesma chamado de neogípcio.

A primeira forma de estruturação da língua egípcia é chamada de *egípcio arcaico* e foi utilizada durante todo o Reino Antigo e numa parte do Primeiro Período Intermediário aparecendo em documentos administrativos, religiosos (os famosos *Textos das Pirâmides*) e autobiográficos (especialmente durante o Primeiro Período Intermediário, em tumbas privadas).

A seguir a língua egípcia complexificou-se ainda mais na forma chamada *egípcio médio*, também denominada *egípcio clássico*. Esta forma do egípcio foi utilizada durante o fim do Primeiro Período Intermediário, durante todo o Reino Médio, durante a XVIII^a dinastia e, após os eventos de Amarna, tornou-se a língua clássica, sendo ainda utilizada, mas apenas em documentos mais tradicionais – principalmente os religiosos – até o Período Tardio. É de seu auge de utilização que datam os chamados *Textos dos Sarcófagos*.

O *egípcio tardio*, também chamado de *neogípcio*, já aparece timidamente na forma escrita na XVIII^a dinastia, mas sua utilização como língua escrita (pois muito provavelmente esta já era a língua falada muito antes de ser grafada na forma escrita) só se estabelece durante o governo raméssida (XIX^a e XX^a dinastias) e se mantém até o Terceiro Período Intermediário. Encontramos documentos literários, administrativos, judiciários e funerários nesta forma (o famoso *Livro dos Mortos* aparece exatamente neste período).

Após essa época, do início do Período Tardio até o Período Romano encontra-se o *demótico*, uma evolução vernacular do *neogípcio*. Inicialmente foi utilizada apenas para documentos de origem administrativa, jurídica e comercial; entretanto, a partir da época ptolomaica encontram-se também narrativas literárias, textos científicos e religiosos escritos nesta penúltima forma do egípcio.

¹³¹ Cf. EMANUEL, Araújo. *Op cit*, pp. 23-24. E para maiores informações sobre os principais documentos de cada período Cf. também BAINES, John. *Op cit*, pp. 40-41.

Por fim, já nas últimas dinastias faraônicas, estabelece-se o *copta*, que atinge seu auge no século IV d.C. sendo utilizado até a conquista árabe na segunda metade do século VII d.C.. Sua grafia não utiliza mais os signos egípcios e, sim, uma forma silábica com o empréstimo do alfabeto grego e alguns fonemas do demótico que o grego não possuía. Pela primeira vez é possível se constatar as diferenças dialetais (visto que pela primeira vez encontram-se grafadas as vogais) que, com certeza, já existiam em períodos anteriores, sem que nos seja possível verificá-lo. O *copta* é usado ainda hoje em cerimônias de cristãos ortodoxos egípcios no Egito (sua igreja também é chamada de copta), sendo este um dos elementos de que Champollion se utilizou para a primeira tradução dos hieróglifos da *Pedra de Roseta*.

Seguem abaixo duas tabelas – também retiradas de Baines¹³² – sendo a primeira (referente à tabela II) uma comparação do egípcio falado e escrito adaptado, segundo o autor, de Stricker e a segunda¹³³ (referente à tabela III), a distribuição dos escritos egípcios e tipos de textos no fim do Reino Novo (ca.1200 a.C.):

Tabela II

	3000	2500	2000	1500	1000	500	d.C.	500
Egípcio Falado	-----							
Egípcio Antigo	-----.....							
Egípcio Médio	-----							
Neoegípcio*	-----							
Demótico	-----							
Copta	-----							
Período em que o Grego era usado	-----							

*“Neoegípcianismos” ocorrem em textos desde o início do Reino Médio (ca.2000 a.C.) em diante.

¹³² BAINES, John. *Op cit*, pp. 47

¹³³ Esta tabela foi adaptada para esta pesquisa já que, originalmente, apresenta também uma coluna com o período Greco-romano. Para visualizar a original Cf. *Ibidem*, pp. 49.

Tabela III

Distribuição dos escritos egípcios e tipos de textos no fim do Reino Novo

	Forma escrita	Forma falada
Inscrições Monumentais	Escrita hieroglífica	Egípcio clássico ou médio
Treino dos escribas	Escrita hieroglífica cursiva	Egípcio clássico ou médio
Textos religiosos oficiais	Escrita hieroglífica cursiva	Egípcio clássico ou médio
Textos literários; textos religiosos e mágicos para o dia-a-dia	Hierático *	Egípcio clássico ou médio e neoegípcio
Comércio e administração	Hierático *	Neoegípcio

* São formas diferentes do hierático, pois formas desta escrita na área administrativa desenvolveram-se no chamado hierático anormal (conhecido desde 700 a.C.) e demótico (atestado desde 650 a.C.). A forma tradicional do hierático manteve-se na redação de textos religiosos.

A estrutura da língua se modificou consideravelmente com o passar do tempo. A mudança mais drástica encontra-se exatamente na passagem do egípcio clássico para o neoegípcio. A gramática das primeiras formas do egípcio fora estruturada para ser o mais sintética possível; até mesmo o número de signos era bem menor do que será utilizado em períodos posteriores. Além disso, as indicações de gênero e número eram construídas através de sufixos morfológicos nas palavras relacionadas aos mesmos. A ordem das frases também era diferenciada, seguindo a estrutura verbo-sujeito-objeto.

A evolução fonológica que se seguiu à introdução do neoegípcio fez com que a gramática ficasse mais analítica e, de certa forma, mais parecida com a nossa estrutura lingüística, que também é analítica.

*Observe-se, de qualquer modo, que as diferenças terminaram por ser tão profundas que a língua clássica do egípcio médio mal podia ser compreendida pela gente comum – e até mesmo por escribas – do período neoegípcio ou egípcio tardio; como escreveu Erman (1923:4, nota 2), “se a escrita, que omite todas as vogais, não encobrisse parte considerável do afastamento, a diferença poderia ser vista como tão grande para nós como a que separa o antigo alto alemão de nossa língua moderna ou o italiano do latim”.*¹³⁴

¹³⁴ ARAÚJO, Emanuel. *Op cit*, pp. 24.

É possível delinear as seguintes mudanças entre o egípcio médio e o neoegípcio¹³⁵:


- 1) O gênero e número são indicados por artigos, demonstrativos ou possessivos, ao invés de sufixos adicionados à palavra.
- 2) A oposição entre palavras definidas e não definidas são marcadas morfologicamente através do uso de artigos definidos ou indefinidos (a indefinição também pode ser indicada através da ausência de artigo).
- 3) Some a cúpula *pw* fazendo com que o predicado da frase nominal passasse a ter dois membros ao invés de três.
- 4) A ordem estrutural da frase modifica-se para sujeito-verbo-objeto devido principalmente às novas formas verbais, como o Presente I e o Futuro III. A conjugação sufixal vai perdendo pouco a pouco sua importância e uso. Por exemplo, dos quatro *s \underline{d} m.f* do egípcio clássico, somente subsiste o prospectivo no neoegípcio, enquanto que o *s \underline{d} m.n.f* perde o *n* tornando-se um *s \underline{d} m.f* perfectivo. Os novos verbos trazem uma visão temporal (igual aos nossos passados e futuros) ao contrário das antigas formas que apresentavam um aspecto do verbo (prospectivo, perfectivo...). Estes tempos verbais serão conjugados de forma perifrástica através do auxiliar *iri* e do “conversor de passado” *wn*.
- 5) Aparece também o morfema *iw* nas frases tendo como principal função a de indicar a subordinação da frase que este inicia transformando a mesma em subordinada circunstancial.


¹³⁵ Cf. NEVEU, François. *La Langue des Ramsés: Grammaire du néo-égyptien*, éditions Khéops, 1998, pp. XXII-XXIII.

Além destas diferenças, é possível encontrar o que François Neveu chama de tendências evolutivas da língua que se apresentam em quatro formas:

1) Em conjunto com o desenvolvimento do sistema gráfico tradicional aparece neste momento, exatamente pelo maior contato com as nações vizinhas, uma forma de escrita chamada “escrita silábica” de modo que palavras que não existiam anteriormente na língua egípcia pudessem ser grafadas na mesma¹³⁶.

2) A grafia das palavras se adaptaram para o modo como as mesmas estavam sendo

pronunciadas naquele momento. Por exemplo, na palavra *mdt*  <palavra> cai

o t final e o d torna-se t passando a ser escrito: *mty* .

3) O vocabulário modifica-se trocando palavras arcaicas por palavras mais contemporâneas, mais parecidas com o falado na época¹³⁷. Podemos citar três exemplos apresentados por Neveu em sua gramática de neoegípcio: *mꜣ* <ver> torna-se *ptr*, *sꜣ* <filho> torna-se *šri*¹³⁸ e, por fim, *ḥnꜥ* <com> passa a ser escrito *irm*.

4) Há, por fim, um maior espectro de significados para algumas palavras como, por exemplo a palavra *mdt* (ou *mty*) <palavra> que poderá também ter um sentido de <caso>, <negócio>, etc.

Estas características representam bem a forma como a escrita egípcia modificou-se com o passar do tempo. A própria mudança da ordem da frase e da estrutura verbal apresentam uma nova forma de ver o mundo do qual discutiremos com ainda mais detalhes no próximo capítulo.

¹³⁶ A escrita silábica será tratada com mais cuidado no próximo capítulo verificando-a com mais calma no texto-objeto da pesquisa.

¹³⁷ Também será tratado no próximo capítulo acerca da utilização de palavras arcaicas no texto-objeto da pesquisa não cabendo aqui, portanto, um maior aprofundamento do mesmo.

¹³⁸ Em documentos de ambientes mais formais ou tradicionais, a palavra grafada será a mais arcaica, como uma forma de respeito à tradição. Mais informações sobre este uso no capítulo a seguir.

Para uma melhor compreensão da língua egípcia são necessários estudos mais aprofundados que não cabem nesta pesquisa, mas a apresentação dessa estrutura linguística e suas seguintes evoluções era importante para que, ao tratarmos a seguir das especificidades do neoegípcio no Conto dos Dois Irmãos, as mudanças ocorridas fossem compreendidas de forma mais clara.

Apenas esta pequena apresentação deixa bem claro, ao contrário do senso comum, que a sociedade egípcia em todas as suas facetas nunca foi imutável; ela se modificou muitas e muitas vezes. No entanto, como foram muitos milênios de história e a tradição egípcia sempre procurou manter a memória passada presente, a primeira impressão que recebemos desta antiga sociedade é esta imutabilidade que, rapidamente, num olhar um pouco mais aprofundado, desaparece apresentando mudanças bem claras com o passar do tempo que nada mais são que indicadores de uma sociedade viva e que, portanto, se encontrava em constante movimento e mudança.

Capítulo II

Análise do Texto-objeto

2.1 A escrita dos dois irmãos: uma análise filológica

A redação do Conto dos Dois Irmãos é bastante interessante. O período em que foi escrito, como tratamos no tópico sobre os governantes da XIX^a dinastia no capítulo anterior, foi em sua essência transicional – ligado às mudanças empreendidas por Ramsés II. O texto apresenta portanto esta mesma característica, ele aparece como um documento transicional da antiga escrita considerada agora como clássica e utilizada apenas em contextos religiosos – o médio egípcio – para a nova escrita, mais próxima à língua falada deste período – o neogípcio.

A primeira parte do capítulo de análise da fonte se iniciará detalhando melhor os tipos de arcaísmos – ou seja, os traços do médio egípcio contidos na narrativa – que podemos encontrar na mesma. O leitor encontrará a fonte no presente capítulo traduzida por Ciro Cardoso e com as linhas numeradas para a análise sintática mais a frente (parte do método proposto por Todorov), todavia, para a consulta da mesma em hieróglifos e sua respectiva transcrição fonética é necessário se dirigir aos anexos. Segue abaixo a primeira parte da análise interna da obra; a análise filológica.

As narrativas ficcionais egípcias utilizavam para a sua narração formas verbais específicas. Havia em médio egípcio uma construção chamada pelos egiptólogos de continuativa (utilizada prioritariamente em narrativas) que se escrevia da seguinte forma: *ḥ^c.n sdm.f*. Esta construção aparece n’*O Conto dos Dois Irmãos* paralelamente com a forma verbal continuativo-narrativa específica do neogípcio *wn.in.f ḥr sdm* que possui a mesma característica de ser utilizada apenas neste tipo de documento. Sendo, como vimos, um documento com uma escrita transicional, os usos aleatórios de formas médio-egípcias em conjunto com as do neogípcio são esperados.

Além desta forma em específico, diversas outras do médio egípcio aparecem. Dentre elas pode-se indicar o *sdm pw ir(w).n.f* (construção perifrástica típica dos contos escritos em egípcio médio); o uso de uma preposição *ḥr* + Infinitivo com sentido

gerundivo; o *sdmt.f* e o *sdm.f* perfectivo ativo, quase todos aparecendo mais de uma vez em contextos diversos.

É importante ressaltar que, em algumas ocasiões da narrativa, o uso de formas arcaicas do verbo ou o uso do sentido mais antigo das palavras encontra-se ligado a um contexto formal em que ela se encontra.

Tomemos os seguintes exemplos: em 11,7 pode-se entender o uso da forma continuativa-narrativa arcaizante *ḥ^c.n sdm.f* por ser o faraó quem falará a frase seguinte sendo este uma autoridade político-religiosa ligada à tradição. Também encontramos em 16,7 o título de escanção real chefe (*wdpw-nsw tpy*) utilizando a palavra “primeiro”, indicando chefia, na forma arcaizante *tpy* e não na forma neogípcia *ḥ3ty* por ser esta uma titulação mantendo-se então o nome tradicional escrito, portanto, na forma mais antiga. O mesmo acontece em 18,7 quando se narra o nascimento do filho do faraó em que a palavra filho é escrita da forma mais arcaica *s3* ao invés de *šrj*. Por fim, no colofão encontra-se também uma construção totalmente arcaica; uma frase nominal com a partícula *pw* (cujo uso desaparece em neogípcio) já que esta frase é padrão quando da construção de colofões em papiros.

Percebe-se que a utilização de arcaísmos está ligada ao contexto da corte real, em que deve haver uma manutenção da tradição. Como a corte encontra-se ligada tanto política como religiosamente e como o médio egípcio passa a ser a língua *par excellence* da religião, o uso do médio egípcio aparecerá também nas narrativas ficcionais por estarem naquele momento tratando desse grupo cuja reverência deve ser apontada.

Mais três traços sobre o uso de arcaísmos podem ser indicados. O primeiro encontra-se na primeira frase do conto ao indicar os dois irmãos na forma chamada dual¹³⁹. O segundo consiste na utilização da forma negativa arcaica *nn* ao invés de seu equivalente em neogípcio *bn* (ou outros) tanto em formas verbais arcaicas quanto em formas verbais tipicamente neogípcias. O terceiro consiste na utilização de partículas e preposições típicas do médio egípcio ao invés de seu equivalente neogípcio. Como exemplo temos a partícula *mk* (que quer dizer *eis*) ao invés do mais usual *ptr* (que no imperativo quer dizer *olha!*); o demonstrativo arcaizante *tf*– escrito, no entanto, de forma diferente da que era redigida em

¹³⁹ O dual é uma das formas de se indicar o número dos substantivos em médio egípcio, mas que desaparece em neogípcio.


egípcio médio – e o uso da palavra *nkt* como um substantivo (uso do egípcio médio) ao invés de um adjetivo, como deveria ser em neogípcio.

Outros aspectos da escrita do conto também chamam atenção por seu uso e/ou escolha. Em primeiro lugar encontramos a *escrita silábica* ou *group writing*, como é chamada em inglês, que, como já explicamos no capítulo anterior, era utilizada para grafar palavras estrangeiras que não existiam em egípcio ou nos casos em que, o escriba, ao grafar, não se sentisse “motivado”¹⁴⁰. Isso gerava uma grafia longa com diversos signos ociosos e a aplicação de signos biliterais para expressar uma única consoante.

Encontra-se a escrita silábica em 1,10 com o substantivo *sm* (erva) e, em forma mais importante para a nossa análise, na palavra *p3 ym* em 10,5; 10,7 e 10,8 cuja tradução é O Mar, a forma divinizada do mesmo. O nome, de origem semítica, substituiu a expressão utilizada anteriormente (*w3d wr*, cuja tradução seria “a grande verde” ou “a muito verde”) sendo o novo nome e sua divinização claramente asiáticos¹⁴¹, o que explica a “escrita silábica” de seu nome no conto.

O segundo aspecto que nos parece interessante para análise é o uso de expressões fixas e extremamente repetitivas. A primeira expressão, usada para explicar constantemente quem eram os protagonistas do conto; Inepu é chamado repetidamente de *o seu irmão mais*

velho ou *p3y.f sn 3* () e Bata é chamado repetidamente de *o*

seu irmão menor ou *p3y.f sn šri* ().

O segundo tipo, são expressões que indicam um corte temporal longo da narrativa (*hr-ir m-ht hrww knw hr-s3 nn* cuja tradução é: “Então, passados muitos dias depois disso...”) e um corte temporal que indica a passagem de um dia para o outro (*hr-ir m-ht 3 h3 sn-nw n hrw hpr.w*, que se traduz como: Em seguida, depois (que) a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia...”).

¹⁴⁰ Isto é, quando a palavra não correspondesse a uma raiz já consolidada na língua escrita por longo uso, o que acontecia, por exemplo, ao grafar vocábulos que antes fossem de uso exclusivamente oral – retirado da apostila de neogípcio escrita por Ciro Cardoso para a disciplina de neogípcio da pós-graduação em História UFF pp. 2.

¹⁴¹ LEFEBVRE, Gustave. *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1976 p. 108. Este autor também afirma que esta personificação maléfica do Mar, se configura como divindade estrangeira que aparece em textos egípcios a partir do final do século XIV a.C. Ele também aponta que a noção do Mar como divindade masculina penetrou nos textos egípcios, mas não há sinal de um culto seu no Egito.

A terceira, consiste num superlativo usado inúmeras vezes (*r ikr sp 2* cuja tradução seria “muitíssimo”) e a quarta expressão é usada para indicar uma rotina (*m pꜣy.f shr nty rꜥ-nb* traduzindo-se como “segundo o seu costume de todos os dias”).

Há uma repetição não apenas de expressões, como as citadas acima, mas também de diversas formas verbais, principalmente a forma continuativo-narrativa neoegípcia *wn.in.f hr sdm* e o seqüencial (*iw.f hr sdm*), o que faz com que a construção da história seja cansativa e considerada gramaticalmente muito pobre.

Por fim, um aspecto que aparece de forma bastante interessante no decorrer da narrativa é o uso de expressões típicas de textos de origem jurídica. Essas aparecem da mesma forma como quando utilizadas no contexto real.

O primeiro exemplo aparece em 4,6, quando a mulher de Inepu preocupa-se com “aquilo dito” (*pꜣ smi(w)* que também está ligado à idéia de uma “queixa” no tribunal) de Bata a Inepu sobre sua tentativa de sedução; em 6,5-6,6, em que Bata faz seu pedido de intervenção divina a Pra-Harakhty para que ele atendesse a “todas as suas petições” (*ꜥꜥ.n pꜣ-rꜥ hr sdm (n) spr.f nb*) e em 7,7-7,8, quando ele termina de contar seu depoimento ao irmão jurando veracidade do afirmado por Pra-Harakhty, como se o estivesse fazendo em um tribunal (*ir pꜣy.k iyt r hdb.i m grg iw.k hr pꜣy.k niw hr-st-r n kꜣt ꜣꜥwt*). Há também o tribunal convocado ao fim da narrativa para condenar a esposa e mãe de Bata demonstrando a decisão deste com apenas um “fez-se um sim” ou “fez-se uma certeza” narrando, desta forma, implicitamente o consenso, mas, ao lembrar da predição das Sete Hators, é possível confirmar sua condenação à morte.

Visto isso, podemos delinear algumas proposições. Sabemos, pela indicação do copista e de seus supervisores (o escriba do Tesouro, *Kagabu*, do Tesouro do faraó, o escriba *Hori* e o escriba *Mermipet*, copiado pelo escriba *Inena*), de seus altos cargos e, conseqüentemente de seu pertencimento à classe mais alta. É também possível que os mesmos sejam de maior idade fazendo com que tivessem contato com documentos em egípcio médio tanto por sua alta patente (é provável que os mesmos possuíssem alguma ligação religiosa – Hori era sumo-sacerdote de Ptah – e/ou contato com documentos ligados a este âmbito já que as funções de escriba e sacerdote se entrecruzavam nas camadas mais elevadas) quanto pela idade (talvez alguns documentos de sua formação inicial – que

consistia na compilação de documentos antigos – estivessem na língua mais antiga, como era o caso da narrativa de *Sanehet*, vastamente copiada).

A partir disto podemos especular que o uso de formas verbais e de partículas arcaicas pode estar ligado à formação deste escriba em específico que, desejando expressar algo que parecia fazer mais sentido na forma antiga resolveu manter o mesmo (um tipo de mistura que só aparecerá na XIX^a dinastia). Partindo desta idéia e, sabendo que esta é uma cópia e que, pelo que se percebe, o original (que não possuímos) era bem mais antigo, seria possível também que o copista procurasse adaptar a história para o neogípcio decidindo quando necessário manter a forma verbal ou partícula mais antiga. Esta proposta é plausível, já que encontramos uma grande variedade na forma de se escrever em neogípcio entre os escribas (apesar de haver uma uniformidade em escritos de um mesmo escriba).

As expressões e formas verbais extremamente repetitivas podem ser consideradas uma das provas da possível anterioridade oral da narrativa, já que o uso de repetições é uma das características da narração oral, como já apresentado por autores clássicos em estudos sobre as obras de Homero. Esses momentos repetitivos durante a narrativa oral poderiam ser usados para que o narrador projetasse a parte seguinte da história.

A escrita silábica, por sua vez, é uma necessidade do Reino Novo que, com a constituição do império egípcio, gerou uma maior interação com os países vizinhos durante a conquista e guerra contra os mesmos (desenvolvendo uma complexificação da diplomacia). A introdução de novos nomes, artigos e divindades fez com que a escrita se modelasse para que qualquer um conseguisse pronunciar a palavra estrangeira gerando esta escrita longa e com sinais ociosos. Ela seria também uma das provas do aumento dos contatos do Egito com o estrangeiro.

Assim como a escrita silábica, a utilização de expressões do âmbito jurídico é uma característica específica deste período, como discutido em Assmann¹⁴² e Cardoso¹⁴³. Sendo o tribunal o lugar por excelência em que os indivíduos devem resolver suas querelas e, pelo que aparece em alguns documentos do período, era extremamente usado, não se surpreende que apareçam em contextos de pedidos de intervenção divina, ao relatar um acontecido com veracidade, ou acusar alguém.

¹⁴² Cf. ASSMANN, Jan. *Op cit*, 2002.

¹⁴³ Cf. CARDOSO, Ciro. *Op cit*, 2005.

Serão tratadas mais à frente em uma discussão sobre os protagonistas e suas divindades mais questões filológicas especificamente sobre seus nomes e, principalmente no caso de *Bata*, quais os dados de que dispomos além do conto, sobre sua pessoa, características e campos de atuação.

2.2 A Teoria de Goldmann e o Conto dos Dois Irmãos

Goldmann declara: “Todo fato social é um fato histórico e inversamente. Segue-se daí que a história e a sociologia *estudam os mesmos fenômenos*”¹⁴⁴. Assim, para o autor, cada uma dessas áreas ofereceria um estudo ou visão, parcial do objeto sendo portanto de grande importância o diálogo e estudos em conjunto principalmente da história com a sociologia e filosofia. Este trabalho nada mais é do que esta busca transdisciplinar entre história, sociologia e estudos literários, pois todos estes métodos e pesquisas são necessários para o embasamento desta dissertação.

Principiaremos com um diálogo das propostas da sociologia genética da literatura de Lucien Goldmann com nossa fonte de pesquisa, posto que este autor tem como principal preocupação a busca da gênese das condições sociais que tornaram possível a obra de arte, ou seja, o contexto em que a mesma foi criada, o que é de extrema importância para um estudo histórico. Procuraremos, portanto, as possíveis conexões contextuais que podem aumentar nossos conhecimentos acerca da estrutura e do significado deste conto para a sociedade egípcia, de forma que a análise seguinte (a das estruturas internas) possa ficar mais rica e inteligível, pois muito se especula acerca da “falta de sentido” do texto¹⁴⁵.

A teoria goldmaniana é dividida em cinco premissas que se encontram interligadas, pois a segunda, por exemplo, tem a primeira como base e assim por diante. Procuraremos investigar nas páginas seguintes as possíveis relações destas premissas com o escriba (ou melhor, com a classe dos escribas) que escreveu (ou que compilou e entrelaçou as histórias) esta narrativa fantástica e o contexto em que este escreveu.

¹⁴⁴ GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia*, ed. DIFEL, SP, 1984, pp. 17.

¹⁴⁵ Cf. HOLLIS, Susan T. “Continuing Dialogue with Alan Dundes regarding the Ancient Egyptian ‘Tale of Two Brothers’”, in: *The Journal of American Folklore*, vol. 116, nº460 (Spring, 2003), pp. 212-216. – O artigo em questão opõe a análise folclorista da autora à proposta psicanalítica de Dundes. Este último afirma que muito das coisas “sem sentido” poderiam ser explicadas com uma abordagem psicanalítica, no entanto a autora explica que muito do que ele trata como “sem sentido” está ligado às representações e formas de ver o mundo egípcias e, não, ao inconsciente dos mesmos.

*Goldmann considera uma característica universal do comportamento humano a tendência à coerência. (...) Esse empenho para adaptar-se à realidade segundo as conveniências humanas faz com que os indivíduos tendam a fazer de seu comportamento uma “estrutura significativa e coerente”. Tal estrutura não é um dado atemporal, como no estruturalismo formalista. Há um processo prévio de elaboração, de gestação, de gênese das estruturas significativas. Além disso, a ação do homem modificando cotidianamente a realidade resulta em um processo contínuo de desestruturação das antigas estruturas e criação de novas. (...) não é uma adequação mecânica às estruturas fixas, como pretendem os estruturalistas não-genéticos.*¹⁴⁶

É possível colocar o contexto egípcio em que o conto foi escrito em diálogo com as apresentações teóricas, pois, como afirma Goldmann: “(...) os fatos registrados por uma monografia ou um inquérito apenas tomam um significação válida no interior duma visão de conjunto que sabe interrogá-los e depreender o conteúdo humano que encerram”¹⁴⁷. Portanto, apenas analisando o contexto e o grupo social relacionado à confecção da narrativa em questão é que podemos chegar a conclusões mais concretas sobre este objeto.

Partindo das idéias deste autor, podemos verificar que o escriba que escrevera esta narrativa, apesar de suas inconsistências em alguns momentos, como veremos mais à frente, tinha como objetivo traçar uma história coerente, ou seja, apesar de aparecerem pelo menos três histórias diferentes entrelaçadas, este autor tinha que ter um objetivo principal para a redação dessa narrativa, portanto, devemos procurar o sentido mais evidente para o egípcio antigo. Muitas vezes encontramos dificuldades em compreender os motivos de certas atitudes ou cenas destas narrativas por simplesmente não terem sentido para o nosso modo de ver o mundo e é aí que se deve tomar muito cuidado para não tentar inserir pensamentos modernos que não teriam sentido para o egípcio antigo. Encontrar essa *estrutura significativa coerente* é o primeiro e essencial passo para a análise.

O estudo de narrativas tão antigas apresentam alguns perigos. Pode-se citar o trabalho de Alan Dundes que, apesar de expor uma nova interpretação deste conto, como diz Tower Hollis, suas conclusões não aumentaram em nada o nosso entendimento dos significados sobre a fonte¹⁴⁸. Este pesquisador propôs um estudo psicanalítico cuja principal preocupação era a questão da “inversão projetiva”, que deixa completamente de

¹⁴⁶ FREDERICO, Celso. “A sociologia da literatura de Lucien Goldmann” in: *Estudos Avançados*, 19 (54), 2005, pp. 429.

¹⁴⁷ GOLDMANN., Lucien. *Op cit*, pp. 38-39.

¹⁴⁸ HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 2003, pp. 215.

lado esta proposta principal de Goldmann e de qualquer estudo de obras literárias que é a compreensão do contexto, preocupando-se apenas com os significados que Dundes considera “atemporais” e que Tower Hollis¹⁴⁹ exemplifica demonstrando serem extremamente contextuais para a sociedade egípcia.

Por exemplo, Dundes afirma que a retirada do coração de Bata por ele mesmo está ligada apenas ao aspecto sexual, enquanto Hollis aponta que, pelo contrário, para o egípcio, o coração era essencial para todos os aspectos da vida, a fonte de toda a ação, tanto física quanto espiritual¹⁵⁰. Além disso, esta autora também conclui para este conto (ela afirma que uma abordagem psicanalítica em outra fonte poderia ter algum ganho de conhecimento, mas não nesta narrativa), como o próprio Ciro Cardoso aponta, que esta abordagem psicológica cria uma visão circular e viciada que trata apenas de uma parte muito pequena do texto sendo, assim, pouco útil para sua compreensão maior¹⁵¹.

Dundes comete neste trabalho dois erros que são apontados por Goldmann como essenciais de serem evitados em um estudo sério. Goldmann afirma que

a) O estudo científico dos fatos humanos não pode fundar logicamente por si só nenhum juízo de valor.
*b) O pesquisador deve esforçar-se por chegar à imagem adequada dos fatos, evitando toda deformação provocada por suas simpatias ou por suas antipatias pessoais.*¹⁵²

Dundes se utiliza de um juízo de valor e de um preconceito com relação a alguns aspectos considerados por ele como “liberais” da história (a mulher se oferecer ao cunhado por exemplo) para criticá-la e chegar a conclusões erradas baseadas em uma forma de ver o mundo contemporânea.

Outro perigo é a tentativa de explicar um fato “encaixando” pensamentos diversos de forma a justificar uma posição já pré-definida. Deve-se tomar muito cuidado com isso, pois as conclusões podem se tornar falaciosas. Podemos citar um artigo da egiptóloga Maria Violeta Pereyra¹⁵³ que, com bastante embasamento, procurou demonstrar como o

¹⁴⁹ Cf. HOLLIS, Susan T. “Continuing Dialogue with Alan Dundes regarding the Ancient Egyptian ‘Tale of Two Brothers’”, *The Journal of American Folklore*, vol. 116, nº460 (Spring, 2003), pp. 212-216.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 2003, pp. 214.

¹⁵¹ CARDOSO, Ciro. *Narrativa, Sentido, História*, Papirus, Campinas, 1997, pp. 30.

¹⁵² GOLDMANN, Lucien. *Op cit*, pp. 29.

¹⁵³ PEREYRA, María Violeta. *Dioses, reyes y ‘malas mujeres’*. *Aspectos simbólicos del poder en el antiguo Egipto*, texto inédito cedido pela autora ao orientador.

Conto dos Dois Irmãos era realmente uma história única (uma discussão entre os egiptólogos até os dias atuais). Seus conhecimentos acerca dos simbolismos egípcios são consideráveis e é a partir destes símbolos que ela procura apresentar os motivos que a levam a crer que esta seria uma história única. O grande problema, segundo nossa análise, é que a autora deixa de lado a fonte em si, pois, a forma como ela foi escrita (que será descrito posteriormente através da sintaxe narrativa segundo o método de Todorov) apresenta claramente histórias separadas, visto que se encontram intervenções claras do escriba para dar continuidade de uma história à outra. Seu trabalho foi de extremo auxílio para a compreensão de alguns signos, tanto dos deuses personagens da narrativa como de objetos e animais, cujo uso parece não ter sido aleatório.

Para obter a estrutura significativa, portanto, é necessário percorrer as idéias de Goldmann para encontrá-las no contexto do Egito do Reino Novo. Em primeiro lugar, o autor acredita que a relação da criação literária com o mundo em que o autor se encontra está apenas nas estruturas mentais, ou seja, na ideologia de classe do mesmo¹⁵⁴. Logo, para ele, o sujeito criador da obra é *transindividual*, muito mais fácil de se encontrar e compreender do que a estrutura psíquica do autor como indivíduo¹⁵⁵ (extremamente difícil de se encontrar e, como vimos acima, não aprofunda muito a análise).

É perceptível que a ideologia de classe principal desenvolvida neste conto é o da classe mais alta da sociedade egípcia (que era praticamente toda letrada), pois, apesar de muito provavelmente pelo menos algumas partes deste conto terem origens populares, a mensagem principal do mesmo foi modificada pelo escriba se tomarmos como base que este conto foi reformulado para entrelaçar as histórias.

Além disso, esta pesquisa acredita que algumas mudanças introduzidas pelo escriba foram produzidas devido à nova forma de ver o mundo dos egípcios da época que Assmann chama de *piedade pessoal* e Cardoso propõe *emergência do indivíduo*. São mudanças notórias desse período (pelo menos apenas apresentadas por escrito pela primeira vez nesse momento) que aparecem subrepticiamente no texto. Serão examinados os possíveis usos da ideologia de classe da camada mais abastada da sociedade egípcia que, como vimos no primeiro capítulo, era praticamente toda letrada, com esta nova forma de ver o mundo e a si

¹⁵⁴ CARDOSO, Ciro. *Op cit*, 1997, pp. 27-28.

¹⁵⁵ FREDERICO, Celso. *Op cit*, pp. 431.

mesmos que aparece com maior vigor no período raméssida a partir da sintaxe narrativa proposta por Todorov.

A segunda premissa afirma que as estruturas significativas são fenômenos sociais e não individuais; estão ligados, portanto, à camada social apresentada.

Em seguida Goldmann trata da relação entre esta estrutura da consciência de classe e a estrutura do universo imaginário da narrativa. Para ele a relação poderia ser uma homologia estrutural¹⁵⁶, ou seja, apenas a estrutura do mundo criado liga-se à ideologia de classe a que pertence o autor, os conteúdos podem ser diferentes ou até mesmo opostos. Assim é possível explicar a apropriação do escriba das histórias populares, pois o conteúdo “exótico” não interferiria nas estruturas do mundo criado nem em seu entendimento pelo público-alvo principal que, neste caso, seria em primeiro lugar o príncipe-herdeiro (o futuro rei Seti II) e a seguir a mais alta camada da classe dos escribas¹⁵⁷.

As duas últimas premissas, como visto no primeiro capítulo, conectam-se estreitamente com as estruturas mentais. Goldmann afirmará que são estas que fazem com que as obras tenham uma unidade e que essas estruturas, quando são criadas no universo ficcional do autor, são não-conscientes. Tentar encontrar as intenções conscientes ou inconscientes do autor, como nas análises psicológicas, a maior parte das vezes não oferece novos conhecimentos. Obter-se-á algo mais profícuo ao fazer uma pesquisa estrutural e sociológica.

As cinco premissas, por conseguinte, estão interconectadas, uma explica a outra e a complementa. Ao compreender a ideologia de classe do autor, no nosso caso, a camada mais alta dos escribas, já se sabe quais seriam as estruturas mentais dos mesmos. Eles estão ligados à corte e, muito provavelmente possuem interesses na mesma. Ao mesmo tempo, muitos dessa classe acabam entrando nos cargos sacerdotais, já que muitos destes cargos necessitam de alfabetização (geralmente os cargos mais elevados) criando outros laços e interesses políticos. Quanto à fonte, sabemos que quem a compilou e quem supervisionou a cópia eram os chefes responsáveis pelo tesouro real, ou seja, seus interesses muito provavelmente estavam ligados à corte do faraó, na época, de *Merneptah*. Ainda entre os

¹⁵⁶ CARDOSO, Ciro. *Op cit*, 1997, pp. 28.

¹⁵⁷ É bem pouco provável que este conto tenha sido lido em voz alta para uma camada mais baixa da população apesar da fonte principal do escriba para a confecção do conto parecer ter origem neste grupo.

escribas citados encontramos um sacerdote de Ptah – Hori – estreitando ainda mais a relação entre administração e religião.

Podemos perceber que todo o mundo criado pelo autor é vago, não há muitos detalhes e sim uma tendência à repetição de ações de modo a indicar uma rotina – artifício muito utilizado na divulgação de histórias na forma oral – a maior preocupação está na forma em que as histórias se entrelaçam e nos signos importantes que aparecem em todo o conto como o peixe que engole o falo de Bata; a afirmação da Enéada de ser Bata o “Touro da Enéada” e sua posterior transformação no mesmo animal; o uso da flor do pinheiro como o lugar em que o coração de Bata ficará; a mecha de cabelo que perfuma as roupas do faraó e muitas outras mais, sendo esta a homologia estrutural que a narrativa possui com a estrutura da consciência de classe. Eles, juntamente com os sacerdotes de mais alto nível, que também possuem a formação de escriba, são os maiores conhecedores, além do faraó, da religião oficial; são eles que possuem os conhecimentos mais aprofundados para entrelaçar os signos de interesse para eles no interior de uma narrativa popular. O que oferece unidade ao conto, portanto, são os signos e o entrelaçamento das histórias.

2.3 Todorov e a metodologia aplicada ao conto

Decidiu-se por não utilizar todos os aspectos propostos por Todorov¹⁵⁸, pois, ao aplicá-los à pesquisa, surgiram poucas informações novas além de muitas já se apresentarem em pesquisas de outros egiptólogos. Não serão apresentados, portanto, os aspectos verbais e semânticos do texto. A metodologia concentrar-se-á na sintaxe narrativa que pode proporcionar uma visão esquematizada e estruturada do conto em questão.

A sintaxe narrativa

Seguindo a proposta do autor de dividir as seqüências em cinco partes (situação inicial; perturbação da situação inicial; desequilíbrio/crise; intervenção na crise e novo equilíbrio) apresentaremos nossas proposições iniciais desta parte ao fim da aplicação do método ao conto. Segue abaixo a tradução do conto por *Ciro Cardoso* em linhas numeradas para a melhor descrição da sintaxe narrativa que será feita a seguir. Cabe aqui algumas explicações acerca das convenções para a tradução de textos em egípcio:

[] Restauração.

() Interpolação do tradutor.

< > Omissão óbvia do copista.

O tradutor optou por seguir quase todo o texto hieroglífico apresentado na publicação do *Papiro D'Orbiney* por Alan H. Gardiner¹⁵⁹ aceitando por sua vez todas as suas emendas e inserções na tradução fonética. Apenas uma emenda foi tomada a partir de uma proposta de Kurt Sethe na passagem contida em 10,2 na fala de *Bata*. Reiteramos que, para a conferência da transcrição fonética e hieroglífica deve-se consultar os anexos; a seguir encontra-se apenas a tradução corrida.

¹⁵⁸ Cf. Introdução.

¹⁵⁹ GARDINER, Alan H. *Late-Egyptian stories*, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, 1981 [1932], pp. 9-29a.

O conto dos dois irmãos (Papiro d'Orbiney)

Tradução por Ciro Flamarion Cardoso

1 Diz-se que havia dois irmãos da mesma mãe e do mesmo pai, (sendo) Inepu o nome do
2 mais velho e Bata, o nome do menor. Quanto a Inepu, ele tinha uma casa e uma esposa; o seu irmão
3 menor vivia com ele à maneira de um filho (e) era ele quem lhe fazia roupas (e) cuidava do seu
4 gado no campo; era ele que arava, ele que colhia para ele (e) era ele que fazia para ele todas as
5 tarefas do campo. Na verdade, o seu irmão menor era um homem excelente. Não existia outro como
6 ele no país inteiro, pois nele havia a força de um deus.

7 Então, passados muitos dias depois disso, o seu irmão menor estava cuidando do seu gado,
8 segundo era seu costume diário, e ele voltava à sua casa ao anoitecer, carregado de todo tipo de
9 legumes do campo, de leite, de madeira, de todas as boas coisas do campo. Ele os colocava diante
10 de seu irmão mais velho, estando este sentado com a sua esposa. Ele então bebia, comia (e) ia
11 deitar-se em seu estábulo no meio do seu gado. Em seguida, depois que a Terra foi iluminada, tendo
12 chegado um segundo dia, (ele tomava alimentos) cozidos (e) os colocava diante de seu irmão mais
13 velho. Este (lit. Ele) lhe dava rações para o campo. (E) ele conduzia as suas vacas para que
14 pastassem (lit. comessem) no campo.

15 Ele acompanhava as suas vacas e elas lhe diziam: “A erva é boa em certo lugar”. Ele
16 escutava tudo o que elas diziam, levando-as ao lugar bom quanto à erva que elas desejavam; (por
17 conseguinte,) as vacas que estavam sob seus cuidados tornavam-se excelentes (lit. boas duas vezes)
18 e duplicavam suas crias, muito favoravelmente (lit. favoravelmente duas vezes).

19 Então na época de arar, o seu irmão mais velho lhe disse: “Trata de aprontar para nós uma
20 junta (de bois) para arar, pois a terra emergiu (das águas) e está boa para arar também. Tu virás ao
21 campo trazendo (lit. debaixo de) grãos, pois começaremos a semear amanhã.” Assim ele lhe disse; e
22 então o seu irmão menor fez todas as coisas a respeito das quais seu irmão mais velho lhe dissera:
23 “Faze-as!” Em seguida, depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, eles
24 foram para o campo com (lit. sob) os seus grãos. Eles começaram a semear; o seu coração se
25 alegrou extraordinariamente (lit. muito duas vezes) com o seu trabalho – com o começo do seu
26 trabalho.

27 Então, passados muitos dias depois disso, estando eles no campo, precisaram de sementes.
28 Ele então enviou o seu irmão menor, dizendo: “Apressa-te a buscar-nos sementes na aldeia.” O seu
29 irmão menor achou a esposa do seu irmão mais velho sentada, trançando os seus cabelos. Ele então
30 lhe disse: “Levanta-te (e) dá-me grãos (para que) me apresse (de volta) ao campo, pois o meu irmão
31 mais velho está esperando por mim. Não causes atraso!”

32 Ela então lhe disse; “Vai, abre o depósito e busca para ti o que quiseres. Não me faças
33 interromper o meu penteado (lit. cabelo) inacabado.” Então o rapaz entrou em seu estábulo (e)
34 pegou uma grande jarra, pois desejava carregar (lit. seu coração em direção a carregar) grande
35 quantidade de grãos. Ele carregou-se com trigo (*emmer*) e cevada (e) saiu sob (o peso) deles. Então
36 ela lhe disse: “Que peso é o que está em teu ombro?” E ele lhe disse: “Três sacos de trigo (*emmer*)
37 (e) dois sacos de cevada, (no) total cinco (sacos), estão em meu ombro” – foi o que ele lhe disse.

38 Ela então lhe dirigiu a palavra, dizendo: “Há em ti uma grande força! Pois eu observo o teu
39 vigor diariamente.” Porque era seu desejo conhecê-lo como (uma mulher) conhece um homem (lit.
40 conhecê-lo com conhecimento de varão). Ela se pôs de pé, agarrou-o (e) lhe disse: “Vem! Divertir-
41 nos-emos (lit. Faremos para nós uma hora) deitados juntos (lit. nós deitados)! Isto te será vantajoso,
42 pois eu te farei belas roupas!”

43 Então o rapaz ficou (lit. tornou-se) como uma pantera do Alto Egito, em forte fúria devido à
44 proposta (lit. fala) perversa que ela lhe dirigira. Ela ficou com medo, excessivamente (muito duas
45 vezes).

46 Ele então lhe dirigiu a palavra, dizendo: “Eis, pois, que tu és para mim como uma mãe e o
 47 teu marido é para mim como um pai; pois ele, sendo mais velho do que eu, foi quem me criou (lit.
 48 pois aquele mais velho do que eu, ele [foi] aquele que me criou). O que significa esta grande má
 49 ação (de) que me falaste? Não me digas isso de novo! Entretanto, eu não o contarei (darei) a
 50 (pessoa) alguma, pois não deixarei que saia de minha boca (ao falar a) qualquer pessoa.” Ele
 51 levantou a sua carga (e) se foi para o campo. Ele então chegou onde (estava) o seu irmão mais velho
 52 (e) eles (re)começaram a trabalhar naquela sua tarefa.

53 Mais tarde, ao anoitecer, o seu irmão mais velho deixou o trabalho (e voltou) para a sua
 54 casa, enquanto o seu irmão menor (ainda) estava cuidando do seu gado, ia carregar-se com todos os
 55 produtos do campo e conduzir (lit. trazer) o seu gado diante de si para fazê-lo repousar no seu
 56 estábulo, que ficava na aldeia.

57 Ora, a esposa de seu irmão mais velho estava com medo, devido àquilo que ela havia dito.
 58 Então, ela pegou gordura (e) fuligem, e fez parecer falsamente que fora golpeada (lit. fez acontecer
 59 como aquilo [que] ela fora golpeada, falsamente), tencionando (lit. para) dizer ao seu marido: “Foi o
 60 teu irmão menor que me bateu!” O seu marido deixou o trabalho à noite segundo o seu costume de
 61 todos os dias.

62 Ele chegou à sua casa (e) achou a sua esposa deitada, fingindo-se de doente (lit. doente de
 63 mentira). Ela não derramou (lit. pôs) água em sua mão, como ele estava acostumado (lit. como [era]
 64 costume dele), nem acendeu uma luz diante dele: a sua casa estava na escuridão; (e) ela estava
 65 deitada, vomitando.

66 O seu marido lhe perguntou (lit. disse): “Quem discutiu contigo?” Ela lhe respondeu (lit.
 67 disse): “Ninguém discutiu comigo, exceto o teu irmão menor. Pois, ao vir (lit. após ele vir) para
 68 buscar-te sementes, ele me achou sentada sozinha (e) me disse: “Vem! Divertir-nos-emos deitados
 69 juntos! Solta a tua trança!” – foi o que ele me disse, (mas) eu não lhe obedeci. Não sou acaso
 70 (como) tua mãe, (e) o teu irmão mais velho (não é) para ti como um pai?” – foi o que eu lhe disse.
 71 Ele ficou com medo (e) me bateu para que eu não te contasse. Mas se o deixares viver, eu me
 72 matarei. Olha, quando ele voltar, não (...), pois eu maldigo esta infração (lit. acusação) indigna (lit.
 73 má) que ele quis praticar ontem.”

74 Então o seu irmão mais velho ficou como uma pantera do Alto Egito. Ele afiou (lit. fez
 75 [ficar] afiada) a sua lança e a segurou (lit. pôs) em sua mão. O seu irmão mais velho postou-se (lit.
 76 pôs-se de pé) atrás da porta do seu estábulo para matar o seu irmão menor quando viesse (lit. em sua
 77 vinda) à noite para fazer o seu gado entrar no estábulo.

78 Então, quando o Sol (lit. a luz solar) se pôs (lit. descansou), ele carregou-se com todo tipo
 79 de verduras do campo, segundo o seu costume de todos os dias, e voltou. Então, a primeira vaca a
 80 entrar no estábulo disse ao seu vaqueiro (lit. pastor): “Eis que o teu irmão mais velho está de tocaia
 81 (lit. de pé) esperando por ti (lit. diante de ti) com a sua lança para matar-te. Foge de sua presença!
 82 (lit. de diante dele!)” Ele entendeu (lit. ouviu) o que dissera a sua primeira vaca. A próxima (lit.
 83 outra) a entrar disse aquilo também. Ele olhou sob a porta do seu estábulo (e) viu os pés do seu
 84 irmão mais velho, (que) estava de tocaia (lit. de pé) atrás da porta (com) a sua lança na mão (lit. na
 85 sua mão). Ele pôs a sua carga no chão (e) pôs-se a correr velozmente.

86 O seu irmão mais velho foi atrás dele com (lit. sob) a sua lança. O seu irmão menor orou a
 87 Pra-Harakhty, dizendo: “Meu bom Senhor! Tu é que distingues entre o culpado (lit. mentiroso) e o
 88 justo (lit. verídico)!” Pra escutou todas as suas petições (e) fez surgir uma grande (massa) de água
 89 entre ele e o seu irmão mais velho, infestada (lit. cheia) de crocodilos, (de modo que) um deles se
 90 viu (lit. tornou-se) numa margem e o outro, na margem oposta (lit. na outra). O seu irmão mais
 91 velho golpeou duas vezes sua (própria) mão por não o ter matado.

92 Então o seu irmão mais novo interpelou-o da (outra) margem, dizendo: “Espera aqui até que
 93 amanheça. Quando o Disco Solar se levantar, eu contenderei contigo diante dele. Ele entregará o
 94 culpado ao justo; doravante (lit. por conseguinte), eu não viverei (lit. virei a estar) contigo, nunca
 95 (mais), nem ficarei num lugar onde estiveres, (mas) irei para o Vale do Pinheiro.”

96 Em seguida, depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, (e) Pra-
 97 Harakhty se levantou, cada um deles enxergou o outro (lit. um olhou um dentre eles). Então, o
 98 jovem argumentou (lit. falou) com o seu irmão mais velho, dizendo: “O que significa vires (lit. a tua
 99 vinda) em minha perseguição (lit. atrás de mim) para matar-me injustamente, sem teres ouvido o
 100 que eu tinha a dizer (lit. sem ouvires a minha boca falar)? Afinal (lit. pois), eu ainda sou o teu irmão
 101 menor, tu és para mim como um pai e a tua esposa é para mim como uma mãe, não é mesmo?
 102 Depois que me enviaste para buscar sementes para nós, tua esposa me disse: “Vem! Divertir-nos-
 103 emos deitando-nos (juntos)!” Mas olha: isto foi invertido para ti, (transformado) em outra coisa.”

104 Ele então fez-lhe compreender aquilo (que) acontecera entre ele (mesmo) e a sua esposa. A
 105 seguir ele jurou por Pra-Harakhty, dizendo: “Quanto a tu vires para matar-me injustamente, com a
 106 tua lança, foi por causa de uma mulher no cio (lit. uma vulva em chamadas)!”

107 Ele (a seguir) pegou (lit. trouxe) uma faca de caniço, cortou o seu pênis (e) o jogou na água,
 108 (onde) o bagre o engoliu. Ele ficou lânguido (e) enfraqueceu-se. O coração de seu irmão mais velho
 109 se afligiu (lit. afligiu o seu coração) muitíssimo. Ele ficou chorando alto por ele. Ele não podia (lit.
 110 sabia) (como) atravessar para onde estava o seu irmão menor por causa dos crocodilos.

111 Então o seu irmão menor o chamou, dizendo: “Se recordas algo ruim, não podes recordar
 112 algo bom, ou então algo que eu tenha feito para ti? Por conseguinte, vai para tua casa e cuida de (lit.
 113 olha) teu (próprio) gado, já que eu não ficarei(, doravante,) num lugar onde estiveres: ir-me-ei para
 114 o Vale do Pinheiro. Há, no entanto, algo que poderás fazer por mim: vires (lit. a tua vinda) para
 115 cuidar de mim se perceberes que (lit. perceberes o seguinte:) algo (de mau) me aconteceu ao extrair
 116 eu o meu coração, colocando-o no alto (na cabeça) da flor do pinheiro. Se o pinheiro for cortado e
 117 (o coração) cair ao chão, virás procurar por ele. (Mesmo) se passares sete anos a procurá-lo, não
 118 deixes que o teu coração se desencoraje; pois, se o achares e o colocares em um recipiente com
 119 água fresca, então eu (re)viverei para vingar-me do mal que me foi feito. Tu teificarás de que
 120 algo mau me aconteceu (lit. algo aconteceu contra mim) quando te entregarem um vaso de cerveja
 121 (e), em tua mão, produzir (lit. fizer) espuma. Ao acontecer isso contigo, não te atrases!”

122 Ele então partiu para o Vale do Pinheiro (e) o seu irmão mais velho foi para a sua casa,
 123 (com) a(s) mão(s) posta(s) sobre a sua cabeça (e o corpo) coberto de pó. Ao chegar à sua casa, ele
 124 matou a sua esposa e a jogou aos cães. Ele ficou de luto (lit. se sentou de luto) por seu irmão menor.

125 Entrementes, passados (lit. depois de) muitos dias depois disto, o seu irmão menor estava
 126 sozinho no Vale do Pinheiro (lit. no Vale do Pinheiro, ninguém com ele). Ele passava o dia caçando
 127 animais do deserto. (A seguir), ele voltava para se deitar debaixo do pinheiro – aquele em cima de
 128 cuja flor estava o seu coração -, à noite. Então, passados muitos dias depois disso, ele construiu para
 129 si, com sua(s) (próprias) mão(s), uma residência no Vale do Pinheiro, repleta de todas as coisas
 130 boas, tencionando estabelecer um lar para si.

131 (Certo dia), saindo de sua residência, ele encontrou a Enéada, (que) se deslocava ocupando-
 132 se dos assuntos da Terra inteira. Então a Enéada falou em coro, dizendo-lhe: “Ah, Bata, touro da
 133 Enéada! Estás então sozinho aqui, tendo deixado o teu distrito por causa da esposa de Inepu, teu
 134 irmão mais velho? Olha, ele matou a sua esposa, já que deixaste claro para ele o relato acerca de
 135 todas as transgressões (feitas) contra ti” – pois o coração deles sofria muitíssimo por ele -. Ra-
 136 Harakhty disse a Khnum: “Fabrica, por conseguinte, uma esposa para Bata, para que ele não
 137 permaneça sozinho.”

138 Então Khnum lhe fez uma companheira. Ela tinha o corpo mais perfeito do que o de todas
 139 as mulheres da Terra inteira, (e) a semente de todos os deuses (da Enéada) estava nela. As sete
 140 Háthors vieram vê-la e disseram numa só voz: “Ela morrerá pela faca!” Ele a desejava muitíssimo.

141 Ela ficava em sua casa (enquanto) ele passava o dia caçando os animais do deserto para
 142 trazê(-los), colocando(-os) diante dela. Ele lhe disse: “Não saias lá para fora, (para que) o Mar não
 143 se aposse de ti (lit. te agarre); pois não poderias proteger-te dele, porque não passas de uma mulher.
 144 Quanto ao meu coração, ele está colocado no alto da flor do pinheiro (e), se outro o achar, eu lutarei
 145 com ele.” Ele então lhe relatou tudo o que dizia respeito ao seu coração.

146 Então, passados muitos dias depois disso, Bata foi caçar, segundo o seu costume diário. A
 147 jovem então saiu para passear sob o pinheiro que estava ao lado de sua casa. Ela via o Mar
 148 quebrando (lit. golpeando) (as suas ondas) e a perseguindo. Ela então se pôs a correr dele (lit. diante
 149 dele) e entrou em sua casa.

150 Entrementes, o Mar interpelou o pinheiro, dizendo: “Apodera-te dela para mim!” O
 151 pinheiro trouxe(-lhe) uma madeixa de seus cabelos (e) o Mar carregou-a (lit. trouxe-a) para o Egito,
 152 pondo-a no lugar (onde trabalhavam) os lavadores do faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!).

153 Ora, o perfume da madeixa de cabelo foi parar (lit. aconteceu) nas roupas do faraó (vida,
 154 prosperidade, saúde para ele!). O rei brigou com os lavadores do faraó (vida, prosperidade, saúde
 155 para ele!), dizendo(-lhes): “(Há um) perfume de unguento nas roupas do faraó (vida, prosperidade,
 156 saúde para ele!)”. O rei soia brigar com eles diariamente (e) eles não sabiam o que fazer.

157 O chefe dos lavadores do faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!) dirigiu-se ao lavatório
 158 (lit. à margem). O seu coração estava muitíssimo aflito por causa das brigas diárias (do rei) com ele.
 159 Ele parou no areal (lit. deserto) diante da madeixa de cabelo que estava na água. Ele fez com que
 160 alguém descesse e a trouxesse para ele. Achou-se (ser) o seu odor agradabilíssimo.

161 Ele a levou ao faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!). Foram chamados (lit. trazidos) os
 162 sábios escribas do faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!). Eles disseram ao faraó (vida,
 163 prosperidade, saúde para ele!): “Esta madeixa de cabelo pertence a uma filha de Pra-Harakhty. Nela
 164 está a semente de todos os deuses. Trata-se de um tributo para ti, (vindo) de um (lit. outro) país
 165 estrangeiro. Faze com que mensageiros vão a todos os países estrangeiros para procurá-la. Quanto
 166 ao mensageiro que for ao Vale do Pinheiro, faze com que numerosos homens vão com ele para
 167 trazê-la.” Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) disse então: “É excelente (lit. muito
 168 bom duas vezes) o que dizeis!” Fez-se com que partissem com rapidez.

169 Então, passados muitos dias depois disso, os homens que haviam ido a (cada) país
 170 estrangeiro voltaram para apresentar relatório a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!);
 171 (mas) não voltaram aqueles que haviam ido ao Vale do Pinheiro, pois Bata os matara, deixando um
 172 deles para apresentar relatório a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!). Então Sua
 173 Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) despachou uma grande tropa de homens, além de
 174 carros de guerra, para buscá-la.

175 Havia entre eles uma mulher: fez-se com que, por seu intermédio, todo (tipo de) belos
 176 adornos femininos lhe fossem entregues (lit. em sua mão). Então, aquela mulher voltou ao Egito
 177 com ela (i.e. trazendo consigo a mulher de Bata). Houve júbilo por causa dela no país inteiro. Sua
 178 Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) a amou muitíssimo; (e) o rei a nomeou Grande
 179 Favorita.

180 O rei conversou com ela para fazê-la falar a respeito (lit. sobre o assunto) do seu marido.
 181 Ela disse a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Faze com que seja cortado o
 182 pinheiro (e) que seja destruído.” O rei fez partir soldados com seus (implementos de) cobre para
 183 cortar o pinheiro. Eles chegaram ao pinheiro (e) cortaram a flor em cima da qual estava o coração
 184 de Bata. Este (lit. Ele) caiu morto subitamente (lit. num pequeno instante).

185 Em seguida, depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, tendo sido
 186 cortado (lit. acontecido cortar) o pinheiro, Inepu – o irmão mais velho de Bata – entrou em sua casa,
 187 sentou-se (e) lavou a(s) sua(s) mão(s). Foi-lhe dado um vaso de cerveja, (que) espumou (lit. fez
 188 espuma). Foi-lhe dado outro, de vinho, que azedou. Ele então pegou o seu bastão e as suas sandálias
 189 também, as suas roupas e as suas armas de combate; e pôs-se a viajar em direção ao Vale do
 190 Pinheiro. Ele entrou na residência do seu irmão menor (e) achou o seu irmão menor deitado em sua
 191 cama, morto. Ele chorou por ver o seu irmão menor deitado como se estivesse morto.

192 Ele foi procurar o coração de seu irmão menor debaixo do pinheiro sob o qual o seu irmão
 193 menor se deitava à noite. Ele passou três anos procurando-o, sem o achar. Então, quando o quarto
 194 ano começou para ele, o seu coração desejou voltar ao Egito. Ele disse: “Partirei amanhã” – foi o
 195 que ele disse em seu foro íntimo (lit. em seu coração).

196 Em seguida, depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, ele se pôs a
 197 caminhar sob o pinheiro (e) passou o dia procurando-o. Ele desistiu ao anoitecer. Passou, porém,
 198 novamente algum tempo procurando por ele. Ele achou um cone de pinheiro e foi para casa com
 199 ele. Aquilo era, na verdade, o coração de seu irmão menor.

200 Ele pegou um recipiente com água fresca (e) o jogou dentro. Então ele se sentou como era
 201 seu costume diário. A seguir, depois que caiu a noite, o seu coração absorveu (lit. engoliu) a água.
 202 Todos os membros de Bata tremeram (e) ele começou a olhar para seu irmão mais velho, estando o
 203 seu coração (ainda) no recipiente. Inepu – o seu irmão mais velho – segurou o recipiente com água
 204 fresca em que estava o coração do seu irmão menor (e) fez com que bebesse aquilo. O seu coração
 205 reassumiu o seu lugar (habitual) (e) ele tornou a ser como era.

206 Então (cada) um abraçou o outro (e) cada um (começou a) conversar com o seu
 207 companheiro. Bata disse (então) ao seu irmão mais velho: “Olha, eu vou (me) transformar em um
 208 grande touro, ostentando (lit. com) todas as belas cores, sem que se conheça (outro) comparável a
 209 ele. Tu te sentarás em minhas costas até o Sol nascer. Estaremos, então, onde está a minha esposa,
 210 para que eu possa vingar-me dela. Tu me levarás aonde está o rei; então ele fará por ti todas as
 211 coisas boas e te recompensará com prata e ouro por me levares ao faraó (vida, prosperidade, saúde
 212 para ele!), pois eu (me) transformarei numa grande maravilha (e) haverá júbilo por mim na Terra
 213 inteira. (Depois) tu partirás para a tua aldeia.

214 Em seguida, depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, Bata
 215 assumiu a forma que ele havia dito ao seu irmão mais velho. Então Inepu – o seu irmão mais velho -
 216 sentou(-se) em suas costas até a aurora (e) ele atingiu o lugar onde o rei estava. Sua Majestade
 217 (vida, prosperidade, saúde para ele!) foi informado a seu respeito. Ele o viu e ficou contente por
 218 causa dele – muitíssimo. Fez-lhe grandes oferendas, dizendo: “O que ocorreu foi uma grande
 219 maravilha!” Houve júbilo por causa dele no país inteiro. O rei pesou o seu peso de prata e ouro para
 220 o seu irmão mais velho, (que) foi residir (lit. sentar-se) (de novo) em sua aldeia.

221 O rei deu-lhe muitas pessoas e muitos bens, (pois) o faraó o amava muitíssimo, mais do que
 222 a todas as pessoas que havia no país inteiro. Então, passados muitos dias depois disto, ele entrou na
 223 cozinha (e) se postou no (lugar) onde estava a favorita. Ele se pôs a falar com ela, dizendo: “Olha,
 224 eu ainda estou vivo!” Ela lhe disse: “Quem és tu, então?” Ele lhe disse: “Eu sou Bata! Dou-me
 225 conta de que quando fizeste com que cortassem o pinheiro para o faraó (vida, prosperidade, saúde
 226 para ele!), foi por minha causa, para que eu não pudesse viver. Vê, eu ainda estou vivo, (mas) como
 227 (um) touro.”

228 A favorita ficou muitíssimo temerosa devido ao relato que fora feito (lit. dito) a ela pelo seu
 229 marido. Ele então saiu da cozinha. Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) veio (lit.
 230 sentou-se) (e) divertiu-se (lit. fez um dia feliz) com ela. Ela deu de beber a Sua Majestade (vida,
 231 prosperidade, saúde para ele!). O rei foi muitíssimo feliz com ela.

232 Então ela disse a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Faze-me um
 233 juramento pelo deus, dizendo: ‘Quanto àquilo que a favorita disser, eu lho concederei (lit.
 234 obedecerei)’”. (E) ele acatou (li. ouviu) tudo o que ela disse: “Que me seja permitido comer o
 235 fígado daquele touro, já que ele jamais servirá para coisa alguma (lit. não fará algo) – foi o que ela
 236 lhe disse. O rei ficou muitíssimo pesaroso com o que ela disse; o coração do faraó (vida,
 237 prosperidade, saúde para ele!) sofreu muitíssimo por ele.

238 Em seguida, depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, o rei
 239 proclamou uma grande oblação (lit. oferenda), na qualidade do sacrifício do touro. O rei enviou um
 240 dos escanções reais-chefes de Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) para realizar o
 241 sacrifício do touro. Depois, a seguir, procedeu-se a sacrificá-lo.

242 A seguir, estando ele sobre os ombros dos homens, teve um estremeamento de seu
 243 pescoço, fazendo com que caíssem dali (lit. dele) duas gotas de sangue ao lado dos dois batentes de
 244 Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!), uma caindo de um lado do grande portal do
 245 faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!), a outra, do outro lado. Elas cresceram como duas
 246 grandes perséias, cada uma delas de primeira (qualidade). Então, foram contar (lit. dizer) a Sua

247 Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Duas grandes perséias cresceram durante a noite
 248 como uma grande maravilha para Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) ao lado do
 249 grande portal de Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!)”. Houve júbilo no país inteiro
 250 por causa delas (e) o rei fez-lhes uma oferenda.

251 Então, passados muitos dias depois disso, Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para
 252 ele!) apareceu na janela de lápis-lazúli, (com) uma guirlanda (de) todos os tipos de flores no
 253 pescoço. Ele subiu em uma carruagem de ouro fino (e) saiu do palácio (vida, prosperidade, saúde
 254 para ele!) para ver as perséias. A favorita, por sua vez, saiu num carro, seguindo o (lit. atrás do)
 255 faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!).

256 Sua Majestade então sentou-se debaixo de uma das perséias <(e) a concubina debaixo da
 257 outra. Então Bata> dirigiu-se à sua esposa: “Ei, sua mentirosa! Eu sou Bata (e) estou vivo, apesar de
 258 ti. Eu me dou conta de que teres feito com que fosse cortado o pinheiro para o faraó (vida,
 259 prosperidade, saúde para ele!) foi por minha causa. Eu me transformei num touro, (mas) fizeste com
 260 que eu fosse morto.”

261 Então, passados muitos dias depois disso, a favorita estava de pé, dando de beber a Sua
 262 Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!). O rei estava feliz em sua companhia (lit. com ela).
 263 Então ela disse a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Faze-me um juramento pelo
 264 deus dizendo: “Quanto a tudo o que a favorita me disser, eu o acatarei em seu favor” – assim o
 265 dirás.” (E) ele ouviu tudo o que ela falou. Ela disse: “Faze com que sejam cortadas aquelas duas
 266 perséias, e transformadas em belos móveis.” O rei ouviu tudo o que ela disse; e, passado um curto
 267 tempo (lit. um pequeno momento), Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) fez com que
 268 viessem hábeis artesãos (e) as perséias foram cortadas para o faraó (vida, prosperidade, saúde para
 269 ele!).

270 Entrementes, a esposa real favorita observava (lit. olhava) aquilo. Então uma lasca voou (e)
 271 entrou na boca da favorita; ela a engoliu e ficou grávida, passado (lit. no espaço de) um curto
 272 momento. (Quanto às perséias,) Sua Majestade fez o que ela desejava a respeito delas.

273 Então, passados muitos dias depois disso, ela deu à luz um filho varão. Foram então
 274 anunciar a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Nasceu-te um filho varão!” Ele
 275 então foi trazido e nomeou-se para ele uma ama de leite (e) criadas. Rejubilaram-se por causa dele
 276 no país inteiro. O rei pôs-se a comemorar (lit. sentou-se e passou um dia feliz). Ele ficou exultante.
 277 Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) o amou muitíssimo, de imediato.

278 O rei nomeou-o Vice-Rei de Kush (lit. Filho Real de Kush); (e) então, passados muitos dias
 279 depois disso, Sua Majestade o nomeou príncipe herdeiro do país inteiro. Então, passados muitos
 280 dias depois disso, (tendo) ele completado muitos anos como príncipe herdeiro do país inteiro, Sua
 281 Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) voou para o céu. Então, o (novo) rei disse: “Fazei
 282 com que venham à minha presença os meus magistrados, os (mais) graduados de Sua Majestade
 283 (vida, prosperidade, saúde para ele!), para que eu (lhes) esclareça todas as situações que
 284 aconteceram comigo. Sua esposa foi-lhe (também) trazida; e ele foi julgado com ela diante deles,
 285 (que) chegaram entre si a um consenso.

286 Foi-lhe trazido o seu irmão mais velho (e) ele o nomeou príncipe herdeiro do país inteiro.
 287 Ele completou trinta anos como rei do Egito (e então) partiu para a vida (= morreu). O seu irmão
 288 mais velho ocupou (lit. levantou-se para) o seu lugar no dia da morte.

289 Isto chegou (lit. veio) a completar-se em paz, pela supervisão do escriba do Tesouro,
 290 Kagabu, do Tesouro do faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!), (do) escriba Hori (e) do escriba
 291 Mermipet. Feito pelo escriba Inena, o dono deste livro. Quanto àquele que criticar (lit. falar de) este
 292 livro, Thot dar-lhe-á combate.

Sintaxe Narrativa segundo a metodologia de Todorov no *Conto dos Dois Irmãos*

Parte camponesa da narrativa (1ª e 2ª sequências)

Sequência 1 - **linhas 1,1 a 4,5** do Papiro

- Situação inicial** Proposição narrativa 1: (linhas 1 a 6) Apresentação dos personagens. Bata e Inepu como irmãos e a esposa de Inepu que viviam juntos como se fossem pais de Bata.
- Proposição narrativa 2: (linhas 7 a 19) Narrativa da vida cotidiana no campo e a apresentação de Bata como um ótimo pastor já que conseguia entender o que as vacas falavam e levá-las para os melhores pastos.
- Proposição narrativa 3: (linhas 20 a 27) Chega a época de arar e os irmãos se dirigem para o campo para fazer seu trabalho.
- Perturbação da situação inicial** Proposição narrativa 4: (linhas 28 a 32) As sementes acabam e Inepu pede a Bata que retorne para casa pegar mais. Lá encontra a cunhada trançando o cabelo e pede que ela vá pegar as sementes.
- Proposição narrativa 5: (linhas 33 a 34) A cunhada manda Bata ir pegar as sementes já que ela estava fazendo sua trança
- Proposição narrativa 6: (34 a 39) Bata carrega grande quantidade de trigo e cevada. Quando passa por perto da cunhada ela fica assombrada com a grande força de seu cunhado.
- Desequilíbrio ou crise** Proposição narrativa 7: (linhas 40 a 44) A cunhada de Bata aproveita a oportunidade de estarem sozinhos na casa e se oferece a Bata.
- Intervenção na crise** Proposição narrativa 8: (linhas 45 a 47) Bata se recusa e fica furioso.
- Proposição narrativa 9: (linhas 48 a 55) Bata repreende a cunhada lembrando que ele era como um filho para ela e afirma que não contará nada ao irmão.
- Novo equilíbrio** Proposição narrativa 10: (linhas 56 a 59) Bata volta ao trabalho no campo com as sementes e terminam o trabalho.

Sequência 2 - **linhas 4,2 a 8,8** do Papiro

<i>Situação inicial</i>	Igual ao novo equilíbrio da sequência 1.
<i>Perturbação da situação inicial</i>	<u>Proposição narrativa 11:</u> (linhas 60 a 63) A esposa de Inepu fica com medo do que Bata pode ter falado ao seu marido e finge que foi espancada por ele.
<i>Desequilíbrio ou crise</i>	<u>Proposição narrativa 12:</u> (linhas 63 a 76) A esposa de Inepu faz toda a encenação para seu marido e afirma que tinha sido Bata quem havia proposto a relação. Ela ameaça se matar se o marido não matar seu irmão. <u>Proposição narrativa 13:</u> (linhas 77 a 80) Inepu fica irado e se esconde atrás do estábulo com uma lança para matar seu irmão mais novo. <u>Proposição narrativa 14:</u> (linhas 81 a 89) As vacas avisam Bata que seu irmão irá matá-lo e, ao confirmar o fato, sai correndo.
<i>Intervenção na crise</i>	<u>Proposição narrativa 15:</u> (linhas 90 a 92) Enquanto foge de Inepu, Bata reza a Pra-Harakhty por auxílio. <u>Proposição narrativa 16:</u> (linhas 92 a 96) Pra ouve sua oração e coloca entre os irmãos um pântano infestado de crocodilos. <u>Proposição narrativa 17:</u> (linhas 97 a 101) Bata fala com seu irmão que tudo será resolvido ao raiar do dia enquanto o pântano os separava.
<i>Novo equilíbrio</i>	<u>Proposição narrativa 18:</u> (linhas 102 a 114) Bata explica a Inepu o que realmente aconteceu. <u>Proposição narrativa 19:</u> (linhas 115 a 119) Após a explicação Bata emascula-se na frente do irmão que não pode ajudá-lo por estar do outro lado do pântano. <u>Proposição narrativa 20:</u> (linhas 120 a 131) Bata prediz que, enquanto ele estiver vivendo no Vale do Pinheiro alguém poderá matá-lo e pede ao irmão que vá ajudá-lo quando isso acontecer. Ele também prediz que Inepu receberia uma série de avisos sobrenaturais quando isso acontecesse. <u>Proposição narrativa 21:</u> (linhas 132 a 135) Bata vai viver no Vale do Pinheiro e Inepu volta de luto para casa, mata a sua esposa e a joga aos cães.

Como a esposa de Bata tornou-se concubina do faraó

Sequência 3 – **linhas 8,8 a 12,4** do Papiro

- Situação inicial** Proposição narrativa 22: (linhas 136 a 142) Vida de Bata no Vale do Pinheiro e sua instalação neste território.
- Proposição narrativa 23: (linhas 143 a 153) A Enéada passa pela casa de Bata e, vendo que ele estava sozinho, mandam Khnum criar uma esposa para ele. As sete Hathors predizem que ela morrerá pela faca. Tendo ela uma parte da cada deus, Bata acaba a desejando muito.
- Proposição narrativa 24: (linhas 154 a 159) Bata avisa que a esposa não deve sair de perto de casa, pois o mar poderia pegá-la e ele não poderia salvá-la. Bata também conta o segredo de seu coração.
- Perturbação da situação inicial** Proposição narrativa 25: (linhas 160 a 161) Enquanto Bata sai para caçar, sua esposa o desobedece e sai de casa.
- Proposição narrativa 26: (linhas 162 a 167) O Mar começa a persegui-la, mas ela consegue fugir. Ele então pede ao Pinheiro que arranje uma trança de seu cabelo levando-a para onde trabalhavam os lavadeiros do faraó.
- Proposição narrativa 27: (linhas 168 a 172) As roupas do faraó começam a cheirar de modo diferente e os lavadeiros são constantemente repreendidos pelo cheiro sem saber o que o causava.
- Desequilíbrio ou crise** Proposição narrativa 28: (linhas 173 a 178) O chefe dos lavadeiros descobre a madeixa de cabelo e a leva ao faraó.
- Proposição narrativa 29: (linhas 178 a 184) Os sábios escribas do faraó explicam que a madeixa é de uma filha de Pra e que ela é um tributo para o faraó de um país estrangeiro. Os sábios propõem o envio de diversas expedições à procura da dona da madeixa.
- Intervenção na crise** Proposição narrativa 30: (linhas 184 a 192 e 200 a 203) A única expedição que não retorna inteira é a que veio do Vale do Pinheiro então fizeram uma nova expedição reforçada que também é derrotada. Apenas quando a esposa de Bata aceita ir para o Egito é que eles descobrem que se deve cortar a flor do Pinheiro. Ao fazer isso Bata cai morto.
- Novo equilíbrio** Proposição narrativa 31: (linhas 193 a 200) Em uma das expedições é enviada uma mulher que suborna a esposa de Bata com jóias e ouro. Ela segue com eles para o Egito onde o faraó se apaixona pela esposa de Bata tornando-a Grande Favorita.

Parte das metamorfoses (4ª, 5ª e 6ª sequência)

Sequência 4 - **linhas 12,9 a 17,3** do Papiro

- Situação inicial*** Proposição narrativa 32: (linhas 204 a 211) Assim que Bata cai morto seu irmão começa a receber os diversos indícios sobrenaturais que haviam sido profetizados por Bata.
- Proposição narrativa 33: (linhas 212 a 226) Inepu sai de sua casa para salvar o irmão. Depois de muito tempo procurando o coração ele o acha e revive Bata.
- Proposição narrativa 34: (linhas 227 a 234) Bata prediz a sua transformação em touro e os acontecimentos seguintes na corte do faraó.
- Perturbação da situação inicial*** Proposição narrativa 35: (linhas 235 a 244) os irmãos seguem para a corte do faraó (com Inepu montado em Bata transformado em touro) e as predições de Bata se tornam realidade.
- Desequilíbrio ou crise*** Proposição narrativa 36: (linhas 244 a 249) Bata se revela à esposa e conta que ele sabe de sua tentativa para assassiná-lo.
- Proposição narrativa 37: (linhas 250 a 251) A esposa de Bata e Grande Favorita fica temerosa do que Bata disse.
- Intervenção na crise*** Proposição narrativa 38: (linhas 251 a 259) a Grande Favorita sai com o faraó, o embreda e consegue fazer com que ele prometa que sacrificaria o touro para ela apesar de ficar muito triste com este ato.
- Proposição narrativa 39: (linhas 260 a 263) No dia seguinte o touro/Bata é sacrificado por ordem do faraó.
- Novo equilíbrio*** Proposição narrativa 40: (linhas 264 a 273) Bata não morre pois duas gotas de seu sangue caem no grande portal e crescem de um dia para o outro em duas grande perséias que causam júbilo por todo o país. É a segunda metamorfose de Bata.

Sequência 5 - **linhas 17,3 a 19,2** do Papiro

Situação inicial	Igual ao novo equilíbrio da sequência 4.
Perturbação da situação inicial	<u>Proposição narrativa 41</u> : (linhas 274 a 280) O faraó decide sair com a Grande Favorita para ver as perséias. Cada um senta sob uma das árvores.
Desequilíbrio ou crise	<u>Proposição narrativa 42</u> : (linhas 280 a 283) Bata se revela novamente à esposa.
Intervenção na crise	<u>Proposição narrativa 43</u> : (linhas 284 a 292) A Grande Favorita embebeda novamente o faraó e o convence uma vez mais a cortar as perséias e transformá-las em belos móveis. <u>Proposição narrativa 44</u> : (linhas 293 a 296) Enquanto a esposa real observava o corte das árvores, uma lasca voa para sua boca. Ela engole e engravida de Bata.
Novo equilíbrio	<u>Proposição narrativa 45</u> : (linhas 297 a 304) A Grande Favorita dá à luz um varão para o faraó que fica muito feliz. E esta é a terceira metamorfose de Bata agora em ser humano.

Sequência 6 - **linhas 19,2 a 19,7** do Papiro

Situação inicial	Igual ao novo equilíbrio da sequência 5.
Perturbação da situação inicial	<u>Proposição narrativa 46</u> : (linhas 304 a 307) Após muitos anos de governo o faraó morre.
Desequilíbrio ou crise	<u>Proposição narrativa 47</u> : (linhas 307 a 309) O agora faraó Bata reúne a corte e acusa a esposa.
Intervenção na crise	<u>Proposição narrativa 48</u> : (linhas 309 a 311) Acontece um tribunal onde se deduz que a esposa de Bata foi considerada culpada.
Novo equilíbrio	<u>Proposição narrativa 49</u> : (linhas 312 a 314) Bata nomeia seu irmão como príncipe herdeiro e, no dia de sua morte, depois de um longo reinado, Inepu torna-se então faraó.

Para um leitor leigo, os contos egípcios podem parecer narrativas cheias de aspectos fantásticos e improváveis como, por exemplo, a possibilidade de um personagem falar com os animais. Contudo, de acordo com a forma de ver o mundo egípcia isso era plenamente possível de acontecer, pois, para eles, os mundos humano, natural e sobrenatural interligavam-se de forma que os deuses e animais eram totalmente conectados com o mundo humano; cada um necessitando do outro para a sua própria existência.

Ao redigir o *Dois Irmãos*, o escriba colocou entremeado à história principal, diversos símbolos que levariam o público (sendo este público-alvo primariamente a camada mais alta da elite) a relacionar diversos aspectos da religião oficial que nem sempre poderiam ser conhecidos da população em geral. Estes símbolos não necessitavam de explicações quando inseridos, pois os leitores imediatamente compreenderiam, por exemplo, a ligação de Bata com o mito osiriano, a madeixa e a trança de cabelo com Hator ou o conceito de Kamutef (discutido mais a frente) apresentado no fim do relato.

Apesar da pobreza gramatical verificada na análise filológica, encontramos uma riqueza de temas, conceitos e mitologias. Através da sintaxe narrativa construída acima, é possível perceber a existência de três histórias diferentes que foram entrelaçadas através dos conceitos e símbolos citados acima. A riqueza também se manifesta na forma como o autor (ou copista, já que não há como saber se estas ligações são originais ou criadas pelo copista) conseguiu entrelaçar os elementos da religião oficial com o conto popular original.

É perceptível no conto em questão a objetividade do autor egípcio. Em nenhum momento este se manifesta sobre as ações dos personagens. Todavia, as más ações, aquelas que vão contra Maat, são claramente punidas como a tentativa de sedução de Bata pela sua cunhada, a desobediência da esposa de Bata e as tentativas da última de matar seu marido.

Partindo da proposta de Baines de que o conceito de Maat era um conceito da elite, já que os indícios de sua existência na maior parte da população são quase nulas¹⁶⁰, isto indica, uma vez mais, as modificações desenvolvidas pelo escriba para que esta história se encaixasse ainda mais nos moldes deste grupo social.

A grande quantidade de expressões repetitivas é um indicador de uma anterioridade oral de modo que a sua existência escrita já seria uma forma secundária, talvez já bastante modificada da original.

¹⁶⁰ BAINES, John. *Op cit*, pp. 20.

É possível a indicação de recursos de ligação entre as histórias da narrativa, como as predições de Bata (a primeira ligando a história passada no campo à história no Vale do Pinheiro e a segunda a do Vale do Pinheiro à corte do faraó), a ação da esposa de Bata tanto ao desobedecê-lo quanto ao contar ao faraó como matar Bata e a predição dos sábios do faraó.

Sendo o narrador objetivo como visto, encontramos a avaliação moral das ocorrências através de meios implícitos, ou seja, nas falas e/ou ações e reações das personagens. Observa-se tal avaliação, por exemplo, quando Bata fica furioso pela proposta libidinoso da esposa de seu irmão; sua fala deixa clara o sentimento egípcio quanto ao incesto. A partir disso pode-se afirmar que o narrador do conto dos *Dois Irmãos* é onisciente, compreendendo todo o universo e pessoas ali inseridas.

A partir do discutido nos tópicos acima pode-se pontuar traços importantes que se sobressaíram nas análises. Os traços de oralidade e os conhecimentos da religião oficial relacionam-se com a proposta de um autor coletivo (apresentado por *Goldmann*) ligado à camada mais alta dos escribas que teriam a capacidade de colocar em papiro ambos os traços. A origem dos copistas e supervisores indica que estes possuem a mais apurada formação, facilitando o entrelaçamento das histórias e aspectos tratados anteriormente.

A nova forma de ver o mundo também se apresenta neste texto, como visto, através das expressões de cunho jurídico sendo utilizadas exatamente quando se está tratando de um indivíduo ao invés de uma coletividade¹⁶¹, uma prova a mais da mudança desta relação neste período. Todos esses aspectos geram uma relação de identidade com o público-alvo além da crença de que seria possível, neste momento, a intervenção divina para qualquer indivíduo através das chamadas *piiedade pessoal* ou *emergência do indivíduo*.

Uma homologia apenas estrutural da consciência de classe com o universo ficcional da narrativa explica o uso de histórias populares para tratar de assuntos concernentes à elite. Já a objetividade do autor verificada nas análises é facilitada por ele escrever para o mesmo público de sua classe, sendo desnecessária explicações muito extensas quando esse relaciona os conceitos religiosos. Apenas um nome – como o do peixe que engole o falo de

¹⁶¹ Quando a esposa de Inepu teme o testemunho de Bata; o pedido de intervenção divina do mesmo; sua afirmação de ter feito um testemunho verdadeiro e o tribunal ao fim do conto.

Bata – é o suficiente para conectá-lo à mitologia osiriana, pois ele já está familiarizado com este mito.

Na sintaxe narrativa, o conto ficou dividido em seis sequências sendo duas da parte denominada *camponesa*, uma centrada em como a esposa de Bata tornou-se concubina do faraó e três da parte denominada *metamorfozes de Bata*. A parte camponesa possui dez proposições narrativas em cada sequência somando um total de 20 proposições; a terceira sequência possui também dez proposições e a parte das metamorfozes nove, cinco e quatro proposições em cada sequência respectivamente somando um total de 18 proposições. Fazendo uma contagem das linhas, a primeira parte possui 135 linhas, a segunda 67 e a terceira 110.

Apesar de parecer que a primeira e a terceira parte são relativamente do mesmo tamanho, deve-se levar em consideração que a primeira estruturou-se em duas sequências enquanto que a terceira estruturou-se em três sequências. Isso porque a primeira parte se preocupou em apresentar uma rotina camponesa repetindo-se na narração das atividades do campo tomando bastante tempo nesta descrição. A terceira parte, por sua vez, preocupou-se com a descrição das ações das personagens sendo mais dinâmica e mais rápida em suas resoluções. A rapidez dos acontecimentos é apresentada estruturalmente pelas sequências menores.

A parte central parece se estruturar como um vínculo entre as três histórias; é um momento central de crise para o protagonista do conto. É um momento de transição, onde há a possibilidade de uma maior introdução do fantástico devido à localidade exterior ao Egito (o exterior ao Egito é sempre estranho e exótico sendo o maravilhoso, portanto, esperado).

Estruturalmente, a partir da sintaxe narrativa, é possível se constatar, portanto, a existência de três histórias separadas que foram entrelaçadas de diversas formas. Dentre esses entrelaçamentos encontramos os signos indicadores de conceitos e mitos da religião oficial egípcia, as profecias de Bata e dos sábios do faraó e as ações das esposas de Bata e de Inepu, pois a ação desta última acarreta no isolamento de Bata no Vale do Pinheiro. Através das análises apresentadas é possível constatar, portanto, tanto a origem oral da narrativa quanto a sua reestruturação na forma escrita para a apreciação de um público da chamada “alta cultura” de Baines.

Pode-se, portanto, confirmar as proposições feitas inicialmente na análise filológica. A teoria de *Goldmann* comprovou o contexto do autor; não há como a estrutura mental deste autor coletivo não ter influenciado (consciente e não-conscientemente) na forma como o conto fora copiado e montado. Sua formação, como vimos, influenciou muito provavelmente nas escolhas da manutenção de alguns arcaísmos ou da especificação de uma dada ação num contexto jurídico.

2.4 Caracterizando os Dois Irmãos

Segue-se uma discussão sobre a definição de gênero do objeto de estudo deste trabalho. Será apresentada uma síntese sobre o que pode ser definido como conto de fadas e o que pode ser definido como conto popular. Partindo destas definições será apresentada a posição dessa pesquisa sobre o assunto em questão.

- O que é um conto de fadas

Em 1859, sete anos depois da apresentação d'O Conto dos Dois Irmãos ao mundo por Emmanuel De Rougé, W Mannhardt classificou esta narrativa como "Das älteste Märchen" (o conto de fadas mais antigo).

Sendo o conto de fadas uma qualificação de gênero literário bastante recente, é possível defini-la com bastante precisão. No entanto, por ser uma estrutura de história criada contemporaneamente (apesar da sua alegada origem antiga), é bastante complicada a caracterização de histórias antigas como *O Conto dos Dois Irmãos* como tal. Serão expostas a seguir duas definições sobre o que é um conto de fadas; uma do estudioso da literatura e escritor J. R. R. Tolkien, a outra de Laís de Almeida Cardoso em sua dissertação de mestrado intitulada *Percurso do Órfão na Literatura Infantil/Juvenil, da oralidade à Era Digital: A Trajetória do Herói Solitário*. Os maiores especialistas no assunto, no entanto, são os formalistas russos sendo seu maior expoente sobre contos populares Vladimir Propp. Este pesquisador foi o expoente na análise dos contos populares ao concluir, após um estudo comparativo de diversos contos populares russos, que todos eles seguem uma estrutura narrativa com elementos específicos, possuindo, segundo o autor, 31 funções. Sua pesquisa encontra-se no livro *Morfologia dos Contos Populares*. Contudo, a proposta de

Propp só é possível a partir de uma análise comparativa de muitas histórias o que, no estudo dos contos populares egípcios é impraticável, visto que a quantidade dos mesmos não é numerosa. A aplicação da análise específica de Propp – a indicação das funções no conto – apenas em um documento pode, portanto, ser enganosa podendo levar o pesquisador a falsas conclusões.

O que é uma história de fadas? Neste caso você se voltará em vão para o Oxford English Dictionary . Ele não contém referência à combinação fairy-story, e não auxilia muito sobre o assunto fadas em geral. No suplemento, fairy-tale está registrado no ano de 1750, e seu sentido principal está indicado como (a) um conto sobre fadas, ou em geral uma lenda de fadas, com desdobramentos de sentido, (b) uma história irreal ou incrível, e (c) uma falsidade.¹⁶²

Tolkien discute no livro citado acima as características do que chamamos comumente de conto de fadas e explica, por que, em sua opinião, algumas histórias que facilmente são caracterizadas como tal, na verdade não deveriam ser assim denominadas. Para ele, as histórias de fadas têm como principal tema o que Tolkien chama de *Belo Reino*. Este seria um mundo fantástico, com regras específicas, mas que ao mesmo tempo guardam relações muito próximas com a realidade em que vivemos, de modo que o leitor não possa questionar a viabilidade da existência daquele mundo.

O autor também discute os trabalhos de folcloristas que se preocupam com a indicação das origens dos contos de suas pesquisas. Segundo ele, a existência de narrativas com temas extremamente parecidos em diversas partes do mundo podem ser explicadas por três ações que tiveram, para Tolkien, papel importante na produção das histórias: a invenção independente, a herança e a difusão¹⁶³.

Ele acredita que as histórias de fadas apresentam três faces: a Mística, a Mágica e o Espelho de desdém e compaixão. Além disso, o autor enfatiza que a maior parte e, segundo ele, os melhores contos de fadas, tratam de temas simples e fundamentais. Isso, para Tolkien, é o que o torna tão característico. Ele acredita que essas simplicidades tornam-se mais luminosas pelo seu ambiente¹⁶⁴.

¹⁶² TOLKIEN, J. R. R. *Sobre Histórias de Fadas*, ed. Conrad, SP, 2010, pp. 10.

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 27.

¹⁶⁴ *Idem*, pp. 67.

Já Laís de Almeida apresenta em sua dissertação as idéias de diversos autores que trataram do que ela chama de “A Natureza do conto popular” e “A Natureza dos contos de fadas”.

O nome *conte de fées* (*conto de fadas*) apareceu pela primeira vez com o livro de Charles Perrault intitulado *Contes de ma Mère l’Oye* (*Contos da Mamãe Gansa*) para se poder definir esse novo gênero narrativo. Antes da Revolução Francesa, essas histórias eram contadas a todas as idades, era um passatempo comum a todos. Após este momento histórico, todas as narrativas maravilhosas foram relegadas para o universo infantil e para a literatura oral¹⁶⁵.

É apenas durante o século XIX, segundo a autora, quando se iniciaram as pesquisas mais aprofundadas da lingüística e da filologia na Europa, que as histórias das tradições tornaram-se novamente interessantes, uma vez que através delas era possível estudar as modificações das línguas europeias comparando-as com a estrutura da língua naquela época.

Um dos centros de estudos mais tradicionais e fortes localizava-se na Alemanha, tendo como membros mais conhecidos os filólogos e folcloristas Jacob e Wilhelm Grimm, cujo projeto de resgate das narrativas e memórias nacionais tornaram-se famosas pelo título de *Kinder-um Hausmärchen* (*Contos para crianças e famílias*).

São as estruturas das narrativas de Perrault, dos Grimm e um pouco mais tardiamente de Hans Christien Andersen – histórias tradicionais permeadas de valores ideológicos românticos – que caracterizam o gênero conto de fadas¹⁶⁶. A estrutura destas narrativas como chegou até os dias de hoje está ligada a essa forma criada por autores extremamente recentes na história da literatura.

Para Laís de Almeida, a melhor caracterização do que é um conto de fadas é a de Jesualdo Sosa com a qual concordamos. Sosa assim declara:

Em primeiro lugar, deve haver na narrativa a presença do maravilhoso, que lhe atribui um ‘caráter imaginativo’, fazendo uma analogia do conto de fadas ao ‘faz-de-conta’ típico da infância. Como no conto popular, o meio em que a ação se desenrola geralmente é impreciso e vago, assim como a situação no tempo (‘era

¹⁶⁵ CARDOSO, Laís de Almeida. *Percurso do Órfão na Literatura Infantil/Juvenil, da oralidade à Era Digital: A Trajetória do Herói Solitário* 2006, 252f, Dissertação (Mestrado em Letras), Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo, pp. 46.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 49.

uma vez’). As ações desenvolvidas pelas personagens devem manter acesa a chama da imaginação, enquanto a motivação que gera essas ações é geralmente simples, com resultados rápidos e imediatos. Desse modo as personagens podem triunfar sem muito esforço, como se estivessem vivendo um sonho.

Com relação às personagens, a estrutura do conto de fadas costuma seguir sempre certos critérios: poucas personagens, geralmente jovens na idade de se casar (raramente também crianças ou animais), com perfis psicológicos sempre extremos (‘uma qualidade relevante elevada ao máximo’). As personagens devem ser provenientes de um ambiente em que impera a máxima pobreza ou, pelo contrário de um reino muito rico, de um palácio esplendoroso ou encantado.

Entre os coadjuvantes é comum o conto apresentar tipos similares, entre eles os irmãos do protagonista, madrastas, pais, inimigos, animais falantes ou objetos animados, cujas características personificam a característica predominante, como o orgulho, a bondade, a inveja, o ciúme, a beleza, entre outras. Ou seja, a grande maioria das personagens dos contos de fadas é na verdade formada por ‘arquetipos humanos’.¹⁶⁷

- O que é um conto popular

Laís de Almeida afirma que o conto popular costuma ter uma “ausência de autoria” por ser provavelmente, segundo alguns estudiosos, uma “criação coletiva”, o que seria uma das justificativas para a existência de diversas variantes de um mesmo conto em localidades variadas do mundo. Esta pesquisa encontra-se mais inclinada à idéia de uma mesma história aparecer por motivos diversos em sociedades diferentes, visto que é bastante improvável que apenas uma possibilidade, ainda mais uma explicação puramente psicológica, possa ser responsável pela coincidência de temas em narrativas de sociedades que nunca entraram em contato direto uma com a outra. Entretanto, cabe a observação da autora que, sendo da área de letras e literaturas, tem contato com diversos estudos que tratam esse assunto dessa forma.

A autora cita a seguinte definição de André Jolles para o conto popular:

Ainda que eu corra o risco, evidentemente de dar uma definição circular, poderia dizer que o Conto é uma narrativa da mesma espécie das que os irmãos Grimm reuniram em seus Kinder-um Hausmärchen (Contos para crianças e famílias). (...)

¹⁶⁷ SOSA, Jesualdo. Apud *Idem*, pp. 52-53.

*É costume atribuir-se a uma produção literária a qualidade de Conto sempre que ela concorde mais ou menos (para usar deliberadamente uma expressão vaga) com o que se pode encontrar nos contos de Grimm.*¹⁶⁸

Já Michele Simonsen declara que o conto popular seria aquele que se diz e se transmite oralmente. Este, segundo a autora, ao contrário de outros gêneros narrativos populares como o mito, a saga, a gesta, a lenda e a anedota, seria o único totalmente desvinculado da realidade, descomprometido com a verdade tendo como função social apenas o entretenimento e diversão. Ricardo Azevedo, por sua vez, aponta que, paradoxalmente, o conto afasta-se, sim, da realidade mas para meditar sobre ela.

Como se pode perceber, a definição de conto popular, exatamente por ser bastante generalizante, é extremamente difícil de ser caracterizada. Não há dúvidas, todavia, que os contos populares definem narrativas bem mais antigas que os chamados contos de fadas. De fato, os contos de fadas, na verdade, são uma adaptação contemporânea de contos populares. A especificidade do último está nos traços românticos e idealistas inseridos nas histórias assim caracterizadas.

- Por uma definição dos Dois Irmãos

Hermann Kees acredita que haveria no Egito uma forma bastante simplificada do que foi chamado aqui de conto de fadas (em alemão *märchen*). Para ele, os *märchen* egípcios eram estruturados através das histórias divinas. Ele diz que antigas histórias sobre os deuses faziam parte até mesmo do conto popular mais conhecido do Reino Novo, o *Conto dos Dois Irmãos* e que as mudanças nas narrativas estavam muito mais nesta forma oral de se contar as histórias do que nos textos de literatura religiosa que mantinham um tom severo e tradicional de se narrar¹⁶⁹.

Susan Tower Hollis acredita que a definição dos Dois Irmãos como conto de fadas não faz sentido em diversos pontos. Segundo ela, o conto não distingue os seres deste mundo e do outro, já que claramente Inepu e Bata são apresentados como divindades, algo que é bastante característico dos contos populares. Apesar de não ter tido contato com a obra de Tolkien aqui apresentada, a autora concorda, portanto, com o mesmo quando este

¹⁶⁸ JOLLES, André. Apud *Idem*, pp. 27.

¹⁶⁹ KEES, Hermann. Apud HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 2008, pp. 27.

afirma que o conto de fadas deve se localizar no “Belo Reino”, ou seja, em um mundo fantástico de certa forma longe da realidade, mas verossimilhante o suficiente para que o leitor/ouvinte não questione sua viabilidade de existência.

Inspirada na tipologia dos contos populares de Propp, Hollis também declara que o Papiro D’Orbiney é o único conhecido que realmente mostra o tipo de transição ou rito de passagem do herói que tipifica o conto popular tradicional¹⁷⁰.

A partir das definições discutidas acima, é possível delinear algumas conclusões sobre cada um dos gêneros apresentados. O conto de fadas só pode existir a partir de uma estruturação de narrativa e de ponto de vista extremamente contemporâneos. Apesar de muitos aspectos da narrativa dos Dois Irmãos se parecerem com os de um conto de fadas, muitos outros não fazem sentido em uma história que geralmente está envolvida em ideais românticos que não pertencem a este momento histórico o que seria, portanto, um anacronismo. A possibilidade de caracterizá-lo como conto de fadas apenas se apresenta caso se deseje classificá-lo didaticamente para uma audiência leiga em que não se pudesse apresentar a discussão em questão.

O conto popular está ligado à praticamente todas as épocas da humanidade, este faz parte da cultura popular humana. Esta definição é muito mais adequada ao contexto da época já que este documento é claramente uma tentativa de se redigir formas da língua que eram usadas apenas na forma oral. A provável existência anterior na oralidade popular das três histórias entrelaçadas n’Os Dois Irmãos relaciona-se de forma bastante clara com o que definimos como conto popular.

O *Conto dos Dois Irmãos* apresenta diversos traços da cultura egípcia, alguns de origem mais popular e outros da classe mais abastada. Como vimos na análise interna do conto, essas diversas características foram interligadas por um escriba habilidoso cujas mensagens só poderiam ser plenamente compreendidas pela camada letrada.

Acredito, portanto, que apesar das características típicas dos contos de fadas, esta narrativa é em sua essência, uma “colcha de retalhos” de contos populares. Como diz Susan Tower Hollis:

Que o estilo e vários dos incidentes lembram motivos típicos de contos populares, e até mesmo de contos de fadas, serve para mostrar que, no mínimo, as idéias que

¹⁷⁰ *Ibidem*, 2008, pp. 188-189.

*constituem o material de fundação para o mundo das narrativas na era moderna também entretinham as pessoas que viviam no antigo Egito.*¹⁷¹

2.5 Os egiptólogos e suas propostas para o conto dos Dois Irmãos

Será apresentada nas próximas páginas uma discussão historiográfica com os vários egiptólogos que já analisaram o conto a partir de diversos pontos de vista. Infelizmente alguns não puderam ser consultados no original, como Brunner-Traut e Jan Assmann por exemplo, por seus trabalhos estarem em alemão e pela extrema dificuldade de aquisição dessas pesquisas. No entanto, muitas de suas conclusões puderam ser acessadas indiretamente através do estudo de Susan Tower Hollis¹⁷² cujo livro (que se originou de sua tese de doutorado) possui um capítulo inteiro apenas para tratar deste assunto. A autora apresenta em seu primeiro capítulo praticamente todos os pesquisadores que já estudaram de alguma forma o conto desde sua publicação por De Rougé no século XIX até as discussões de Vandier devido à descoberta do Papiro Jumilhac nos anos 60.

Gustave Lefebvre, Gaston Maspero e Alan Gardiner são alguns dos nomes que fizeram os estudos egiptológicos deslançarem no fim do século XIX e início do XX. Esses em especial, tinham como principal preocupação a escrita egípcia, que trilhava seus primeiros passos na compreensão mais aprofundada de sua gramática após a sua decifração por Champollion em 1822. Apesar de suas pesquisas serem bastante antigas, muitos deles ainda são referência especialmente na área da literatura egípcia descartando-se apenas algumas conclusões já refutadas por outros especialistas, pois os estudos se aprofundaram com o passar dos anos.

Gustave Lefebvre¹⁷³ comentou sobre o *Conto dos Dois Irmãos* em uma antologia de contos egípcios. Dentre suas afirmações está a de que o conto foi escrito com uma extrema simplicidade, sem nenhuma pretensão literária, tendo uma leitura muito fácil e apenas poucas passagens com dificuldades sérias de interpretação. Concordando com Maspero, ele também acredita que os Dois Irmãos são um amálgama de dois contos originariamente distintos que um “rapsodo” do XIIIº século reuniu¹⁷⁴.

¹⁷¹ *Idem*, 2008, pp. 187. – tradução livre

¹⁷² Cf. HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 2008, cap. I.

¹⁷³ Cf. LEFEBVRE, Gustave. *Op cit*.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 137.

Lefebvre acredita que a história bíblica de José e a esposa de Potifar poderia ter se inspirado na primeira parte do Dois Irmãos (sendo essa parte, para o autor, um conto “psicológico”) enquanto que a segunda parte seria o momento em que a magia predominaria mediante diversos prodígios e encantamentos, das metamorfoses de Bata. Para ele, as mulheres que aparecem no conto são os indicadores de que existiam duas narrativas separadas originalmente; no 1º a esposa de Inepu e no 2º a esposa de Bata e do faraó. Assim como Lesko (sendo que Lefebvre é anterior a este), ele também acredita que este conto poderia estar ligado a uma realidade histórica longínqua, mas ratifica que não há dados suficientes para indicar qual momento histórico seria esse¹⁷⁵.

O autor ressalta que o conto poderia ter alguns traços ligados a mitologias estrangeiras; no entanto, segundo ele, estes aspectos seriam inserções tardias (do período raméssida) em uma história mais antiga (já que ele acredita numa antiguidade maior desta narrativa – não necessariamente na forma escrita).

A análise desta pesquisa, apoiada em estudos como o de Lefebvre, procurou mostrar que, apesar da simplicidade da escrita e da história, os simbolismos e figuras ligadas às camadas superiores requerem que o leitor tenha uma maior formação para poder compreender as mensagens; em especial as mitologias estrangeiras que eram pouco conhecidas pelos egípcios comuns. Apenas alguns que viviam mais perto das fronteiras ou a camada mais alta que recebia enviados de outros países é que conheciam estas histórias e crenças pela necessidade de contatos e relacionamentos com outras sociedades.

Esse aspecto sobre o estrangeiro, extremamente atual e discutido por este autor, também está relacionado ao contexto em que a narrativa fora copiada¹⁷⁶. A formação do império egípcio e os contatos com as outras nações estrangeiras vizinhas ao Egito através dos confrontos e trocas comerciais geraram um aumento da entrada de diversos traços dessas culturas, seja a religião, artigos ou até mesmo palavras (no que gerará a chamada “escrita silábica” ou *group writing* que apresentamos na análise filológica).

Quando questionado sobre a possibilidade de existir histórias anteriores à egípcia que pudessem tê-la influenciado, Lefebvre diz que se o tema do conto não fosse

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 138 e 139.

¹⁷⁶ *Idem*, pp. XVII.

originariamente egípcio, o que não há como demonstrar, pelo menos esta narrativa seria a expressão mais antiga destes temas de que temos registro¹⁷⁷.

Outro egiptólogo preocupado com a literatura egípcia, este bem mais recente que os de cima, é Georges Posener. A preocupação de Posener, em um artigo no qual discute aspectos do Conto dos Dois Irmãos, é com um símbolo da deusa Hator: sua mecha ou trança. Para encontrar a fonte que indique esta ligação ele se utiliza do *Conto dos Dois Irmãos* e do *Papiro Ramesseum XI* que fala da perda da mecha de Hator.

O autor indica que a conexão da esposa de Bata com a deusa Hator está na sua criação pelos deuses (“a semente de cada deus estava nela”). O autor aponta que a cena do mar roubando a mecha de cabelo da esposa de Bata foi um elo textual criado pelo autor para que fosse possível a transição da segunda parte do conto (em que Bata está no Vale do Pinheiro) para a terceira (a corte do faraó)¹⁷⁸, já que, a não ser por esta razão, ela não é indispensável para o andamento da narrativa. Segundo Posener, a mecha e o mar são outras provas da utilização de signos estrangeiros no conto para criar o amálgama das três histórias diferentes que, segundo ele, estruturam esta história¹⁷⁹.

O autor ainda afirma que, como o elemento do mar não tem nada a ver com o *Conto dos Dois Irmãos* (não tem nenhum papel ativo a não ser pegar e levar a mecha para o Egito), é provável que o mesmo esteja ligado à mitologia hatórica¹⁸⁰. O artigo conclui que o mar pode estar ligado ao mito de Hator (a partir do analisado nos P. D’Orbiney, no P. Ramesseum XI e no P. Westcar) mas há também documentos da época que o comprovam na lenda de Astarté¹⁸¹, uma deusa estrangeira que teve um aumento de seu culto no Egito durante a época raméssida.

Este artigo preocupa-se com um detalhe muito específico do conto; as possíveis ligações que as personagens mulheres do Dois Irmãos teriam com a deusa Hator. Essas mulheres poderiam sim ser aspectos da deusa Hator¹⁸², já que todas as outras personagens principais são divindades (considerando a tradição da monarquia divina em que o faraó

¹⁷⁷ *Idem*, pp. 140.

¹⁷⁸ Concordando com a análise sintática anterior.

¹⁷⁹ POSENER, Georges. “La Légende de la tresse d’Hathor” in: LESKO, L. (org.). *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Brown University Press, Hanover and London, 1986, pp. 114.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 1986, pp. 115.

¹⁸¹ *Idem*, pp. 117.

¹⁸² Para uma discussão sobre o papel das personagens femininas no *Conto dos Dois Irmãos*, Cf. Capítulo III.

seria, portanto, também uma divindade). Esta divindade, ligada tanto ao amor de mãe quanto à ira (na forma de Olho de Rá)¹⁸³ complementa perfeitamente o conto.

Como discutido anteriormente, o público-alvo reconheceria claramente a deusa Hator apenas pela citação da preocupação da mulher do conto com os cabelos e a soltura deste quando da tentativa de sedução, já que o cabelo, para os egípcios, era ligado à sexualidade e, conseqüentemente, à deusa Hator.

O período em que o conto fora copiado, no entanto, é caracterizado pela introdução de alguns elementos estrangeiros como, por exemplo a deusa Astarté que encontra-se até mesmo na capital criada por Ramsés II ocupando um dos templos. Esta deusa, que será colocada também como consorte de Set, em seu aspecto de divindade que atua no estrangeiro, também possui ligações com o cabelo, o que deixa em aberto se a indicação da trança e mecha de cabelo no conto estaria ligada a esta deusa ou a Hator.

Contudo, podemos afirmar sem medo que a probabilidade de que o público-leitor relacionasse estas características com a deusa Hator eram muito maiores, visto que esta é uma das divindades mais antigas registradas, aparecendo em vestígios do período pré-dinástico.

Em um capítulo para um volume coletivo, Leonard Lesko produziu uma análise de três contos do período raméssida, dentre eles, o *Conto dos Dois Irmãos*. Sua hipótese era de que estas histórias¹⁸⁴ seriam narrativas de propaganda do governo raméssida, já que o mesmo tinha necessidade de legitimação constante por não ter origem real. Este autor também acredita fortemente na provável aprovação para recitação dessas narrativas¹⁸⁵. Uma das possíveis mensagens desses contos (que legitimariam os atos dos governantes raméssidas) seria o “conselho” para que se tomasse cuidado com as mulheres de modo que elas não tivessem muitos poderes de influência, pois elas poderiam gerar o caos. Esta mensagem, segundo o autor, seria uma resposta às grandes rainhas da XVIIIª dinastia que tiveram muita influência nos governos e que não mantiveram a ordem¹⁸⁶. O autor também

¹⁸³ HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and The Many*, Routledge & Kegan Paul, London, Melbourne and Henley, 1982, pp. 277.

¹⁸⁴ São elas: As Contendas de Hórus e Set, O Conto dos Dois Irmãos e Verdade e Falsidade.

¹⁸⁵ LESKO, L. *Op cit*, pp.103.

¹⁸⁶ Dentre elas encontram-se a rainha Nefertiti – companheira de Akhenaton – e a rainha-faraó Hatshepsut.

aponta que há uma discussão sobre a questão sucessória e sua legitimidade após a derrota do adversário nas três narrativas, sendo esta discussão diferente em cada história¹⁸⁷.

Lesko também observa a falibilidade da Enéada, uma forma de “paródia” do mundo divino que é apresentada nas três narrativas. O autor acredita que esse “rebaixamento” das divindades está ligado às tentativas de culto em vida ao faraó iniciadas com Seti I e vitoriosas com Ramsés II, sendo esse rebaixamento essencial para alcançar esse objetivo¹⁸⁸. Mais especificamente tratando do *Conto dos Dois Irmãos*, Lesko acredita que a questão da monarquia na narrativa poderia estar ligada à uma situação histórica estranha que precisaria de uma explicação mitológica. Todavia, esta base histórica não seria contemporânea à sua redação e sim bem mais antiga. Também não se sabe qual teria sido esse acontecimento histórico.

Sendo apenas um pequeno artigo, sua análise é extremamente breve e sucinta mas bastante embasada; o contexto raméssida foi o fator preponderante para a forma como estas narrativas foram escritas; no entanto, não é possível explicar as três narrativas da mesma forma, principalmente com relação à afirmação dos três contos terem sido usados em recitações.

Especificamente o *Conto dos Dois Irmãos*, pelo que já analisamos, parece ter sido elaborado para o acesso a um grupo restrito; caso houvesse alguma recitação, essa seria apenas para um pequeno grupo dessa alta camada da sociedade egípcia. É claro que a questão sucessória apareceria em uma narrativa copiada para a corte real, mas seu uso teria sido melhor desenvolvido como uma instrução sobre as tradições da monarquia divina ao invés de sua utilização para a legitimação do poder faraônico.

Ao contrário dos Dois Irmãos, as propostas de Lesko adaptam-se bem melhor para *As Contendas de Hórus e Set* cujo uso para a divulgação da monarquia divina é bem mais provável.

Encontramos claramente no *Conto dos Dois Irmãos* a falibilidade da Enéada e sua ligação com a prática do culto em vida do faraó indicado por Lesko; a decisão da Enéada de criar uma esposa para Bata é a principal causa dos problemas do protagonista. Outro gerador de crises é o rei, pois o mesmo se entrega aos caprichos da concubina. Bata seria,

¹⁸⁷ LESKO, L. *Op Cit*, pp. 101-102.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp.101 e 103.

portanto, um melhor rei devido à sua ligação divina e direito divino, já que nascera de uma filha de Pra-Harakhty (conceito de Kamutef cuja descrição encontra-se a seguir).

Outras duas antologias mais recentes de textos egípcios também comentaram suas impressões acerca dos textos traduzidos, incluindo o nosso texto-objeto. William Kelly Simpson acredita que a história em questão seria baseada em um mito sobre dois deuses do nomo cinopolita ou 17º nomo do Médio Egito e que parece refletir um antigo conflito entre duas cidades vizinhas que se unificaram, assim como as duas divindades protagonistas se reconciliaram. Já a divindade Bata, segundo o autor, parece ter sido um deus pastoral cuja imagem de culto era a de um carneiro mumificado. No entanto, fontes tão antigas quanto o Reino Antigo, segundo Simpson, indicam que Bata era primariamente um touro, uma das formas que ele toma no conto¹⁸⁹.

Além disso, segundo o autor, esse conto não seria a versão tradicional do mito repassado pelas eras; sua língua vernacular e a nomeação de Bata antes de se tornar faraó como Vice-rei de Kush são ligações do período em que o escriba que escreveu o conto vivia¹⁹⁰. Simpson acredita que, através desta história, o povo do antigo Egito poderia participar de uma forma de educação religiosa, já que ele acredita ser errada a idéia de que apenas uma seleta classe de sacerdotes tinha conhecimentos sobre os deuses; segundo o autor, o público tinha muito mais conhecimentos sobre as questões religiosas do que se acredita¹⁹¹.

Inepu e Bata possuem uma estreita relação com as cidades. Principalmente com relação a Bata, a documentação sobre o mesmo encontra-se especialmente nesse ambiente. As existentes do período raméssida são todas da cidade de Saka (cidade de culto a Bata), com a exceção do Papiro d'Orbiney. A ligação desta história com a possível narrativa da unificação das cidades de culto destes deuses é bastante interessante.

Há em Simpson outra comprovação da inserção de traços contemporâneos da época. O título de Vice-rei de Kush é típico do período em que o conto fora copiado; no entanto, não parece que este conto, da forma que fora escrito, teria sido utilizado para a educação religiosa popular. É possível, para o autor, que o conto que dera origem a essa cópia tivesse

¹⁸⁹ SIMPSON, W. K. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*, Yale University Press, New Haven and London, 1973, pp. 92.

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 92.

¹⁹¹ *Idem*, pp. 93.

sido usado para este motivo (devido até mesmo às suas características de narração oral), mas esta cópia em específico parece pertencer a uma camada mais alta da sociedade egípcia pelos motivos já apresentados anteriormente.

Não se pode descartar que os conhecimentos da população acerca das divindades egípcias poderia ser bem maior do que se acredita, no entanto, estudos sobre as práticas religiosas populares (como os santuários domésticos em Deir-el-Medina) mostram que a utilização das divindades pelos populares era diferente do propalado pela religião oficial, não contrastando, no entanto, uma com a outra; ambas coexistiam sem conflitos, posto que não havia uma única tradição nem na religião oficial.

Tradutor da antologia de textos egípcios mais atual, Pierre Grandet crê que a literatura egípcia, assim como a escultura e a pintura, era utilitária, já que o texto egípcio de ficção não apenas distraía como iniciava o estudante à leitura e à escrita, além de, através de seu conteúdo, introduzir esse estudante ao estado de espírito próprio ao grupo social ao qual este desejava agregar-se (o grupo dos escribas)¹⁹². Este autor também observa que, juntamente ao conteúdo didático, os contos egípcios possuíam diversas inspirações, como recitações populares, histórias sobre aspectos maravilhosos e mitologia, sendo esta última, segundo o autor, a categoria em que se encontra o *Conto dos Dois Irmãos*¹⁹³.

Apesar de não possuímos contos egípcios do Reino Antigo, para Grandet, é evidente que os contos de períodos posteriores são herdeiros de uma tradição escolástica que remonta a esta época da corte real em Mênfis¹⁹⁴. Ele também acredita que os contos egípcios não eram simplesmente transcrições de contos populares; estes eram a fonte de inspiração para obras de letrados com estilo e construção virtuosos¹⁹⁵.

Este egiptólogo trata exatamente do que discutimos durante a análise do texto. A redação ou cópia de textos, sejam eles administrativos, religiosos ou de ficção, faz com que o estudante e mesmo o escriba mais experiente entre em constante contato com seu grupo social e com os conhecimentos necessários para se manter nesse grupo. A tradição anterior parece ser essencial para o egípcio, principalmente para os escribas, que tinham como

¹⁹² GRANDDET, Pierre. *Contes de L'Egypte Ancienne*, Hachette Littératures, Paris, 1998, pp. III.

¹⁹³ *Ibidem*, pp. V.

¹⁹⁴ *Idem*, pp. VI.

¹⁹⁵ *Idem*, pp. IX.

principal função manter os registros da sociedade. Por tal razão, esses traços não eram deixados de lado mesmo nos textos ficcionais como o Conto dos Dois Irmãos.

2.6 A visão egípcia das divindades

Serão esboçados nas próximas páginas algumas indicações básicas sobre a imagem que os egípcios tinham das suas divindades, como estas se relacionavam e quais as interações que este mundo divino tinha com o mundo mortal. Estas considerações baseiam-se nos estudos de Erik Hornung em seu livro *Conceptions Of God in Ancient Egypt*.

Desde a Antigüidade clássica é possível encontrar atitudes extremamente preconceituosas com relação aos deuses egípcios. Este estranhamento acontecia devido à iconografia bastante diferente destas divindades. A mescla de homens com animais indicava para as outras culturas antigas vizinhas um exotismo e distância de sua realidade. O culto fechado dificultava ainda mais a compreensão da religião pelos estrangeiros. Estes apenas poderiam inferir pelo que viam, como fez Heródoto em suas Histórias, e procurar entendê-la através de seus próprios mitos. Os dados contemporâneos são muito mais apurados, pois conhecemos a escrita egípcia e podemos desse modo compreender algumas coisas melhor do que os gregos e romanos.

Em primeiro lugar para se entender a natureza dos deuses egípcios, deve-se compreender diversos aspectos dos mesmos (infelizmente não temos todas as informações necessárias para todos os deuses) como, o nome, a imagem que os egípcios tinham dos mesmos, a forma em que eles eram representados e o que os textos falavam acerca dos seus atributos, natureza e ações.

Os nomes eram de extrema importância para os egípcios, já que estes indicavam imediatamente muitas coisas para quem conhecesse a língua egípcia. Era extremamente comum a multiplicidade de nomes divinos a um único deus; isso porque, quanto mais epítetos e nomes divinos eles possuíam, mais estendidas eram sua natureza e esfera de influência¹⁹⁶. Os nomes das divindades egípcias masculinas eram também muitas vezes duplicados em seu feminino devido a uma necessidade na lógica egípcia da existência de um duplo que, de certa forma, completaria a essência daquele deus (eram pouquíssimos os

¹⁹⁶ HORNUNG, Erik. *Op cit*, pp. 90.

deuses de caráter andrógino). Um outro uso muito importante do nome dos deuses ocorria por meio do sincretismo. Essas ligações entre os deuses eram transitórias e poderiam ser dissolvidas a qualquer momento. Seu uso tinha objetivos diversos dependendo de quem o usava; por exemplo, quando se desejava as duas potências de deuses diferentes em um encantamento específico.

Com relação à imagética, que também está interligada à escrita (através dos determinativos, por exemplo), os deuses poderiam ser representados na forma humana, zoomórfica ou de um fetiche; no entanto, é importante ressaltar que essas imagens dos deuses não eram ilustrações ou descrições de sua aparência “real”, e sim, alusões a partes essenciais da natureza e função das divindades. Podemos comparar o uso dessas imagens dos deuses a ideogramas; uma imagem que demonstra nela mesma a mensagem que deseja passar.

Pode-se perceber através das fontes que os poderes dos deuses possuem limitações. Eles não eram imortais (tinham um fim e um começo; um nascimento e uma morte), nem onipotentes. Quando em contato com os humanos podiam ser aterrorizantes, maravilhosos, perigosos e imprevisíveis, mas, em nenhuma circunstância eles poderiam ser maus¹⁹⁷, já que as ações malévolas gerariam o caos, fazendo com que a não-existência pudesse encontrar lugar para acabar com a ordem e a existência humana, divina e natural. Destarte, homens e deuses tinham um objetivo comum no mundo: manter a existência do cosmo organizado.

A idéia de uma divindade poder morrer nos parece muito estranha; no entanto, ao compreender a lógica que regia o pensamento egípcio podemos entender os motivos pelos quais eles assim percebiam a parte divina do mundo. Os egípcios viam o rejuvenescimento e a regeneração como o verdadeiro significado da morte, pois, quando esta chegava, o morto iria para as regiões sem fronteira do Nun (fora do mundo ordenado da criação) onde há a não-existência. Assim, ao retornar à existência ele renasceria. Cito abaixo a explicação sobre a não-existência oferecida por Erik Hornung cujo trabalho sobre as concepções de deus no Antigo Egito auxiliou muito a compreensão sobre o modo de ver e pensar dos antigos egípcios:

¹⁹⁷ *Ibidem*, pp. 213.

*A não existência, o que, pela sua natureza não pode ser vista ou compreendida, pode ser encontrada aonde quer que a existência não esteja; em termos temporais isso quer dizer antes da criação. (...) o fenômeno da morte é visto como concomitantemente necessário à criação; aqui está o contexto para a idéia de que até mesmo os deuses são mortais. (...) Para os egípcios, toda a extensão da existência, tanto no tempo quanto no espaço, é embebida da expansão sem limites da não-existência. Ela não fica nos limites da existência, mas penetra toda a criação.*¹⁹⁸

Ao morrer, os deuses, assim como os humanos, iam para os limites da existência, no lugar denominado por Hornung de não-existência, para que pudessem novamente retornar à existência e renovar os ciclos e mitos. Os diversos mitos egípcios para o nascimento do mundo, dos deuses e suas relações faz mais sentido quando compreendemos essa dualidade existência/não-existência da lógica de pensamento egípcia, pois, qualquer coisa fixada dogmaticamente torna-se estranha à existência (que é dinâmica, nunca estática) e termina conflitando com a realidade criando possibilidades do caos tomar conta do mundo ordenado.

Uma divindade importante de ser discutida antes de terminar esta breve definição dos deuses egípcios é o próprio faraó que, por ser um mortal, representava um problema conceitual para os egípcios. Sua ligação por “nascimento divino” ao deus Rá ou, tratando mais especificamente do Reino Novo, ao deus Amon, precisou ser constantemente representada, seja em estátuas, relevos em templos e estelas ou festivais. Apesar da situação do rei como divino na terra ser um problema que deveria ser sempre legitimado, a titulação e cargo faraônico eram iguais em divindade com os outros deuses, por isso a cerimônia de entronização era tão importante, pois preparava o futuro faraó para os poderes de seu cargo.

Pode-se perceber, portanto, o profundo vínculo dos homens com os deuses. A existência era importante para ambos e para todas as criaturas geradas pelo deus primordial que saíra do Nun. Todos eles precisavam manter a ordem e gerar a dinâmica do mundo para que a existência pudesse continuar.

A religião egípcia vivia do fato de que os deuses existiam, e esta certeza impregnava toda a vida egípcia. Se nós removermos os deuses do mundo egípcio, tudo o que resta é uma carapaça escura e inabitada que não valeria um estudo. Os deuses são parte da realidade egípcia e conseqüentemente são para nós pelo menos realidades históricas que deveriam ser percebidas seriamente (...) uma

¹⁹⁸ *Idem*, pp. 175 e 179 – tradução livre.

*realidade que não foi inventada por seres humanos, mas experimentado por eles.*¹⁹⁹

2.7 As relações entre as divindades Anúbis e Bata

Avançaremos a discussão com algumas considerações acerca dos irmãos divinos Anúbis e Bata a partir das definições da relação dos egípcios com suas divindades apresentadas no tópico anterior.

Sendo um deus ligado ao contexto funerário, a documentação acerca do deus Anúbis é muito mais abundante. Quanto a Bata, no entanto, a documentação é bastante escassa além das muitas divergências quanto à sua antiguidade devido aos problemas na nossa compreensão da língua egípcia mais antiga, que possui uma diferença na forma de grafar as palavras do neoegípcio (língua em que está escrita o *Conto dos Dois Irmãos*) para com o egípcio arcaico (primeira forma que a escrita egípcia tomou).

Começaremos portanto com Bata e suas peculiaridades. Três egiptólogos tiveram maior importância na pesquisa da origem deste deus, além de Emmanuel de Rougé, responsável por tornar público o papiro de Madame D'Orbiney; na época em que o fez (1852), entretanto, o estudo da língua egípcia ainda andava a passos lentos.

O primeiro é um egiptólogo do início do século XX, Alan Gardiner, cuja publicação das fontes no original em conjunto com seus comentários é até hoje utilizada para as traduções destes documentos. Ele se ocupou muito na busca, em diversos textos, por indicações do deus Bata²⁰⁰. O segundo pesquisador é um egiptólogo alemão, Altenmüller, que procurou desvendar a mitologia de Bata através do *Conto dos Dois Irmãos* e de um Papiro descoberto nos anos 60 chamado Papiro Jumilhac²⁰¹. E, por fim, Susan Tower Hollis que, nos anos 80, fez sua pesquisa de doutorado em línguas do Antigo Oriente Próximo com uma análise do *Conto dos Dois Irmãos* apresentando uma longa discussão da origem linguística do nome deste deus. É principalmente através deste último

¹⁹⁹ “Egyptian religion lived on the fact that gods exist, and this certainty pervaded all of Egyptian life. If we remove the gods from the Egyptians’ world, all that remains is a dark, uninhabited shell that would not repay study. The gods are part of Egyptian reality and hence are for us at the least historical realities that should be taken seriously (...) a reality that was not invented by human beings but experienced by them.” - *Idem*, pp. 251 – tradução livre.

²⁰⁰ GARDINER *Apud* HOLLIS, Susan T. *The Ancient Egyptian “Tale of Two Brothers”*: A Mythological, Religious, Literary and Historico-Political Study, 2ª edição, Bannerstone Press, Oakville, EUA, 2008, pp. 54.

²⁰¹ ALTENMÜLLER *Apud* HOLLIS, Susan T. “On The Nature Of Bata, the Hero of the Papyrus d’Orbiney” in: *Chronique d’Égypte*, Bruxelles, Tome LIX, n° 118, 1984, pp. 252-254.

estudo que entramos em contato com esta divindade que praticamente não aparece em outras listas de deuses. Por exemplo, em seu livro *Conceptions Of God in Ancient Egypt*, Erik Hornung termina o livro com uma lista dos deuses egípcios (alguns bastante obscuros), mas não cita esta divindade.

Hollis observa que os nomes dos protagonistas são redigidos com determinativos divinos, não havendo dúvida, portanto, de sua origem divina. Contudo, suas ações e vida são as de humanos comuns²⁰². Assim, a utilização de nomes divinos para os protagonistas indica para a autora que a audiência do período compreenderia implicitamente seus traços particulares, seu destino e mito e esperariam que os mesmos interferissem na história.

Apesar de termos indicações bastante fortes de que Bata já aparece em documentos do Reino Antigo, como a “Canção do Pastor”²⁰³, centrar-nos-emos na documentação raméssida, contexto que nos interessa no estudo em questão.

Os seguintes documentos do período raméssida possuem o nome de Bata:

(1) *Óstraco de Edimburgo 916*, divulgado por Gardiner em 1905 atestando, segundo este autor, o conhecimento da divindade devido ao uso de seu nome na composição de diversos nomes próprios como *Bataemhab* ou *Batahotep*. É também neste documento que se encontrou pela primeira vez o epíteto *Senhor de Saka*²⁰⁴.

(2) *Calendário do Cairo* que possui o nome de Bata ortograficamente igual ao Papiro d’Orbiney e no Óstraco de Edimburgo até mesmo no determinativo, faltando apenas seu epíteto²⁰⁵.

(3) *Papiro Wilbour*, um documento econômico do período de Ramsés V em que encontramos seis exemplos do nome de Bata sem o determinativo, sendo que apenas um destes possui o epíteto *Senhor de Saka*²⁰⁶.

Saka é uma cidade localizada no 17º nomo do Alto Egito chamado de Cinopolita pela grande ligação do mesmo com o deus Anúbis, uma divindade canina²⁰⁷. O primeiro documento a tratar desta cidade é o do reconquistador Kamés, pois esta cidade estava sob

²⁰² HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 2008, pp. 47.

²⁰³ HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 1984, pp. 248.

²⁰⁴ HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 2008, pp. 47-48.

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 48.

²⁰⁶ *Idem*, pp. 48.

²⁰⁷ A “bandeira” deste nomo é exatamente um canídeo deitado no estandarte, a forma iconográfica mais comum deste deus.

domínio Hicso e foi reconquistada por esse faraó que deixou sua conquista registrada na famosa estela de Kamés²⁰⁸.

O nome de Bata parece ter sido registrado em todas essas ocorrências de forma silábica, através de palavras emprestadas, do jeito como os escribas do período faziam para escrever nomes estrangeiros cuja escrita em egípcio não existia (o já apresentado *group writing*). Hollis acredita que isso aconteceu com o nome de Bata por ele ter sido provavelmente “revivido” de um estrato mais antigo da mitologia egípcia, visto que ela acredita ser extremamente improvável que esta palavra seja hipocorística ou mesmo de origem estrangeira²⁰⁹.

Anúbis, em contrapartida, é um deus muito conhecido dos egiptólogos devido às suas funções funerárias, já que a maior parte dos documentos que conseguiram chegar até os nossos dias são deste contexto. Esta divindade é responsável pelo embalsamamento sendo também o senhor da necrópole. Este tinha a forma de um canídeo preto (mais comum) ou uma forma mista com a cabeça de um cachorro e o corpo humano²¹⁰.

Este deus possui relações bastante próximas com os 17º e 18º nomos do Alto Egito. Uma inscrição da 12º dinastia o descreve relacionado a *Henu* uma cidade ou área associada a Saka no 17º nomo além de uma inscrição em Dendera durante o período Greco-romano em que Anúbis é identificado como *Senhor de Saka*. Cabe ressaltar sua clara e íntima relação com a realeza desde o início do Reino Antigo²¹¹. A ligação geográfica entre os centros de culto de Anúbis e Bata (cidades vizinhas – Hardai ou Henu para Anúbis e Saka para Bata) podem explicar a identificação destes deuses como irmãos²¹².

Inicialmente, Anúbis estava muito mais ligado à realeza do que a um território específico. Com o aumento do poder de Osíris, Anúbis passa a ligar-se à realeza como um personagem da mitologia osiriana assim como aconteceu com o deus Hórus (também muito mais antigo nos registros egípcios do que Osíris). O rei procurava se identificar com o Anúbis-chacal para se regenerar e obter as capacidades deste deus mesmo que temporariamente²¹³.

²⁰⁸ HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 2008, pp. 48.

²⁰⁹ *Ibidem*, pp. 49.

²¹⁰ HORNUNG, Erik. *Op cit*, pp. 275.

²¹¹ HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 2008, pp. 71.

²¹² *Ibidem*, pp. 71-72.

²¹³ *Idem*, pp. 75-76.

Muito provavelmente ele era representado desta forma porque estes canídeos, como o chacal, eram muito comuns nas áreas das necrópoles parecendo mesmo que as guardavam. Sua guarda, de acordo com a mitologia, no entanto, era de ambos os lados; nem os vivos poderiam entrar nas tumbas dos mortos nem os mortos poderiam sair do outro mundo a menos que tivessem sua expressa autorização. Representando, portanto a morte neste mundo e ao mesmo tempo aquele que provê a chave para a vida no outro, ele era um deus tanto temido como cortejado²¹⁴.

*Devido às suas múltiplas funções, Anúbis possui diferentes designações, todas elas em estreita relação com o papel essencial na existência para além da morte do defunto: ele é “o das ligaduras ou faixas” enquanto deus dos embalsamadores, “presidente do pavilhão divino” nome dado ao edifício onde se desenrolavam as cerimônias da mumificação, “senhor da necrópole” ou “aquele que está em cima da montanha” enquanto guardião dos túmulos e guia dos defuntos nos meandros do mundo inferior.*²¹⁵

Como se pode perceber, suas funções permeiam tanto aspectos positivos quanto negativos sendo que, como vimos, a negatividade nem sempre está relacionada no pensamento egípcio a atitudes malévolas²¹⁶, mas são assim tratados porque este deus conecta-se a assuntos que não são discutidos de forma tão aberta. Sua principal relação com Bata encontra-se exatamente na localidade, pois seu principal centro de culto está nos 17º e 18º nomos do Alto Egito. O estandarte do 17º nomo o define como centro de culto dos deuses canídeos, sendo chamado durante o período de governo grego de nomo *Cinopolita* por este motivo. Os documentos do período raméssida deixam claro a construção de santuários de Bata ao lado do deus principal Anúbis.

Wente diz ainda mais sobre este aspecto da localidade:

*Essa história [O Conto dos Dois Irmãos] baseia-se em um mito concernente a dois deuses do 17º nomo cinopolita do Médio Egito e pode refletir um conflito antigo entre duas cidades vizinhas que se unificaram justamente como os dois protagonistas divinos se reconciliaram. (...) Por intermédio desse conto de base mítica, o homem do povo no Egito antigo tornava-se apto a participar numa forma de educação religiosa.*²¹⁷

²¹⁴ HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 1984, pp. 251-252.

²¹⁵ BELER, Aude Gros. *A Mitologia Egípcia*, ed. Gama, Paris, 2001, pp. 15.

²¹⁶ Sobre a discussão acerca do mal no antigo Egito, Cf. Capítulo III.

²¹⁷ WENTE *Apud* ARAÚJO, Emanuel. *Op cit*, pp. 81.

Anúbis possui um lado bastante perigoso e negativo que tinha de ser evitado até mesmo em sua iconografia, como seus caninos e garras afiadas. É possível encontrar também alguns deuses que utilizam a forma de Anúbis quando é necessária a utilização dessa potência por algum motivo²¹⁸.

A imagem ambígua de Anúbis é precisamente a percepção que o público teria dele ao saber de sua participação no conto. Também se esperaria que o comportamento de Anúbis fosse daquele “de fora”, que é o que acontece. Desta forma, os dois deuses formam realmente um par: Anúbis representando a morte e a nova vida e Bata representando o rei renascido e revivido pela divindade mortuária tradicional²¹⁹.

2.8 As relações entre Bata e Osíris e o conceito de Kamutef

Sem dúvida, aqueles com algum conhecimento sobre a mitologia egípcia ao se depararem com o *Conto dos Dois Irmãos* tendem a relacioná-lo imediatamente à mitologia osiriana e passam a cogitar as possíveis ligações que este poderia ter com esse obscuro personagem Bata. No entanto, deve-se tomar cuidado para não se inserir artificialmente aspectos de Osíris apenas para que ele possa fazer mais sentido à história. A discussão abaixo pretende apresentar alguns dos aspectos osirianos que este personagem pudesse ter, contudo, percebe-se a existência de um outro conceito muito mais importante a essa narrativa que também será discutido; o conceito de *kamutef*.

Osíris tornou-se muito popular nos períodos mais tardios do Egito antigo e chegou-nos com sua narrativa bastante “completa” através da compilação grega de Plutarco chamada *Sobre Ísis e Osíris*. No entanto, as informações egípcias sobre esse deus encontram-se espalhadas por toda a história dessa civilização. O que conseguiu chegar até nós foram pedaços bem dispersos de seu mito, além de muitas vezes contraditórios entre si, pois seu uso foi extremamente diversificado com o passar das eras.

A tradição da perda do falo de Osíris não é uniforme; muitos documentos relatam sua história de formas diferentes, enfatizando às vezes seu poder de procriação, às vezes a perda do falo ou também o fato do mesmo ter sido engolido por um peixe²²⁰. Encontram-se

²¹⁸ HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 2008, pp. 85-87.

²¹⁹ Cf. *Ibidem*, 2008, pp. 87.

²²⁰ *Idem*, pp. 116.

documentos dos Textos das Pirâmides que já tratam da perda do falo de Osíris, portanto, sua história é bastante antiga e tradicional para os egípcios²²¹.

Hollis procurará explicar a perda do falo de Bata como necessária para um acontecimento mais a frente do conto que gera polêmica em sua tradução até os dias atuais. Segundo a autora, quando Bata cortou seu falo e foi para o Vale do Pinheiro colocando seu coração nessa árvore, o protagonista separou-se da vida passando para o outro mundo²²².

Desta forma, segundo a autora, seria claro para os egípcios do período raméssida que a emasculação de Bata o desprovia de sêmen deixando-o incapaz de ter relações e o poder de procriar. Para ela, este ato explica a fala controversa de Bata que, traduzindo literalmente, seria “Eu sou uma mulher como tu” (em 10,2 – pꜣ wn tw.i <m> st-ḥmt mi ꜥd.t)²²³.

Entretanto, esta pesquisa concorda com outros tradutores, como o próprio Ciro Cardoso, pois acreditamos na junção de três histórias diferentes enquanto que Hollis a vê como uma unidade levando o herói da história por um rito de passagem. Assim, tomamos a emenda de Kurt Sethe traduzindo este trecho como “pois não poderias proteger-te dele, porque não passas de uma mulher”. Assim sendo, a escolha da emasculação parece-nos estar mais ligada a uma imagem osiriana do personagem, de modo a deixá-lo ainda mais indicado para o trono ao fim do conto; não porque a história seja unitária, e sim por uma tentativa de inserção de uma emenda entre as histórias.

Um possível sincretismo existente no conto seria de Bata com Osíris ao se denominar o peixe que engole o falo de Bata, cujo uso ratifica o entrelaçamento das histórias ligando o protagonista à releza. Como vimos com Hornung, ao não ser mais necessário, a ligação pode ser rompida sem nenhum problema e é exatamente o que acontece, pois, após este episódio, as relações de Bata com Osíris deixam de existir.

O peixe *nꜥr* possui uma longa história no antigo Egito. Ele já aparece no nome de Narmer, um governante de período pré-dinástico e, de forma muito interessante, faz parte de livros sobre o mundo dos mortos²²⁴. Durante o período do Reino Novo, os exemplos do peixe *nꜥr* parecem sugerir uma relação com o curso do sol. Isso não é de se espantar já que

²²¹ *Idem*, pp. 118.

²²² *Idem*, pp. 113.

²²³ *Idem*, pp. 115.

²²⁴ *Idem*, pp. 120 e 121.

esta jornada também começa a retratar nesse período parte do mundo dos mortos em sua iconografia²²⁵.

Parece claro que, durante o Reino Novo, o *nꜥr* adquiriu associações míticas que o ligavam ao mundo dos mortos. Estas relações, que datam do período do Reino Antigo e incorporam a natureza predatória do peixe, durante o Reino Novo, retratam o mesmo em clara relação com a jornada noturna do sol. Assim sendo, o *nꜥr* aparece em atos ambíguos: ele engole ou destrói no mundo dos mortos, mas também ajuda no renascimento na jornada solar²²⁶.

Desta forma completa-se a utilização da divindade osiriana durante a parte camponesa do conto desaparecendo nas partes seguintes. Portanto, é possível afirmar que a conexão de Bata com Osíris era apenas simbólica, um sincretismo temporário, para que o protagonista do conto pudesse ao fim do mesmo ter direito a reclamar a realeza.

Objetivando reforçar o direito ao trono discutido acima, o escriba inseriu mais um conceito ligado à realeza na terceira parte do texto; o conceito de *kamutef*. O conceito de *kamutef* tem perpassado os estudos acerca do Papiro d’Orbiney mais do que as possíveis conexões desta divindade com Osíris. No centro deste conceito está a idéia de que o futuro rei teria sido gerado por um deus, unido à esposa do rei atual na forma do mesmo, da mesma forma que o atual faraó fora concebido. Assim, como explica Jacobsohn, *kamutef* funciona como a ligação da sucessão de pai para filho. Esta idéia aparece no Reino Novo claramente nos reinados de Hatshepsut e de Amenhotep III.

Hollis afirma que, durante as XIX^a e XX^a dinastias, o conceito de *kamutef* floresceu. Segundo ela, pode-se reconhecer suas expressões nas ações de culto e na criação de textos de oferendas e de culto do período. Para a autora, é bastante apropriado ver no Papiro d’Orbiney este conceito tão importante já que, para ela, de fato a narrativa de Bata em alguns momentos explica este conceito de forma muito mais clara do que seria possível por meio de uma discussão abstrata, talvez provendo uma razão para sua existência em primeiro lugar²²⁷. Hollis explica que a cena do conto em que a esposa de Bata engole a farpa e engravida de seu marido “gerando-o novamente” nada mais é do que uma descrição

²²⁵ *Idem*, pp. 122.

²²⁶ *Idem*, pp. 124.

²²⁷ Cf. *Idem*, pp. 176-178.

perfeita do conceito de *kamutef* oferecendo mais um motivo para a ascensão de Bata ao trono.

Assim sendo, quando Bata nasce como príncipe-herdeiro, ele traz todo o ciclo do conceito de *kamutef*: ele é seu próprio pai/ ele é seu próprio filho. Junto com sua esposa e mãe, identificada com Hator, a mãe dos reis, Bata está ainda mais apto para o cargo de rei.

2.9 Considerações Finais

Após a apresentação das diversas análises empreendidas neste capítulo, pode-se confirmar as proposições feitas anteriormente. Cada aspecto que poderia parecer “estranho” encontra-se ligado por sua importância no entrelaçamento das histórias. Assim, o escriba procurou usar de toda a sua habilidade para relacionar as divindades do início do conto com os diversos cenários apresentados dando-lhes os obstáculos necessários para que a narrativa prosseguisse em direção à última seqüência culminando para Bata e Anúbis a posição mais alta da sociedade egípcia.

Para tanto, o personagem foi colocado em prova em relação a todos os aspectos importantes da realeza para que fosse aceitável que ao fim ele chegasse ao trono. Isso no entanto, não prova a unidade do conto e sim seu entrelaçamento já que houve a necessidade de indicar constantemente os direitos do protagonista ao trono do Egito.

Partindo do princípio que estipulamos de que o copista visava um público de seu próprio grupo social, quando este desejava inserir símbolos ligados às divindades apenas poucas indicações como a mecha de cabelo e o peixe engolindo o falo já seriam suficientes para a sua compreensão. Note-se que em nenhum momento algum dos deuses tratados acima é nomeado no conto, somente seus aspectos.

Assim como os símbolos, o copista também não via problemas em manter diversas formas verbais médio-egípcias no conto, pois seu público-alvo conseguiria lê-las ou ouvi-las sem problemas, o que não aconteceria com a grande população, pois sabe-se que o neoegípcio já era falado desde o início do Reino Novo fazendo com que o povo, muito provavelmente, não compreendesse de forma plena as frases que estivessem escritas em egípcio médio, já muito longe de sua realidade. As histórias originais, contudo, deveriam

ser bem conhecidas do grande público, pelo menos do delta, aonde este conto popular se originou e inspirou a confecção da narrativa em questão.

Capítulo III

Os deuses, o mal e o povo

Este capítulo tratará de aspectos que poderiam ser considerados como maléficos para o Egípcio antigo, ou seja, como provocadores de desordem que poderiam instaurar o caos novamente no mundo. Três pontos serão abordados: em primeiro lugar, a existência ou não de divindades maléficas a partir da apresentação de suas características; em segundo lugar, a imagem da mulher e se ela era ou não geradora de desordem; por fim, quais os aspectos e quais os personagens que geram desordem na narrativa d'*Os Dois Irmãos*.

3.1 O mal para o Egípcio Antigo

- Aspectos gerais

A visão sobre a maldade é construída de forma bem diferente de como a definimos hoje em dia em praticamente todas as sociedades antigas. As ações, os deuses, e as coisas existentes no mundo não eram boas ou más, apenas alguns aspectos dos mesmos poderiam ter alguma conotação maléfica. Portanto, apesar de definirmos que alguma divindade tinha conotações “maléficas”, não era desta forma que as ações deste ser eram percebidas na época (na Antiguidade este ato seria visto como uma *transgressão*). O mundo contemporâneo, influenciado por conceitos judaico-cristãos, diferencia os conceitos de bem e mal de modo que um indivíduo não poderia ser bom e mal ao mesmo tempo. Isto encontra-se vinculado à noção da teodiceia, ou seja, de uma divindade perfeita e boa que, portanto, exige que se busque em outros seres, como os humanos, a origem do mal.

No mundo egípcio existiam animais e criaturas (como demônios e gênios) que propiciavam uma quebra na ordem das coisas; estes seres deveriam ser apaziguados de modo a controlar suas forças. Esses poderes controlados poderiam ter também alguns usos, dentre eles, as maldições.

Jan Assmann, em um artigo para o *Journal of Egyptian Archaeology*, analisa algumas dessas maldições. Segundo ele, em momentos da história egípcia nos quais o governo estatal perdeu força, as maldições foram mais utilizadas enquanto que o contrário aconteceu quando o Estado encontrou-se forte. Para o autor, a diferença mais óbvia entre as

sanções legais e as maldições está no fato de que as maldições são complementadas por bênçãos para aqueles que as prepararam, enquanto que as sanções não possuem complementos positivos²²⁸.

Ele explica que:

*A distinção entre leis e maldições, jurisdição e impreciação, não é que uma expressa a certeza e a outra 'vagas esperanças ou expectativas', mas sim que uma refere-se à agência de instituições sociais e a outra à intervenção do divino ou demoníaca – de qualquer forma, poderes transcendentos. É apenas para pessoas que vivem em uma era 'iluminada' e institucionalmente segura como a nossa que a eficiência das instituições sociais como a polícia e os tribunais parecem muito mais 'certas' (reais e confiáveis) do que a ação metafísica. No mundo antigo a situação era pelo menos diferente, se não inversa.*²²⁹

Na sociedade egípcia existia um conceito que se representava por meio de uma deusa: Maat. Sendo a representação da justiça, verdade e ordem, aqueles que seguiam Maat eram pessoas boas e corretas. As ações contra Maat geram desordem e ameaçam a entrada do caos no mundo: poderiam ser consideradas como ações “maléficas”. Algumas divindades egípcias vão ter como uma de suas características a afrontação a Maat e, por conseguinte, sofrerão as consequências relacionadas a essas ações específicas.

Já que praticamente todos os documentos escritos eram de autoria masculina, a figura da mulher aparece como fator de desordem quando ela deixa de cumprir as principais funções destinadas a ela.

A partir dos textos escritos, pela ideologia construída pelos e para os homens, é possível verificar o modo como os egípcios viam aqueles que praticavam ações que gerariam a desordem. Te Velde diz que uma forma de denominar alguém pouco informado e imaturo é *shed-kheru* que quer dizer literalmente “levantar a voz” e de forma mais generalizante “se comportar mal”, “fazer traquinagens”, “causar confusão”, “reclamar em voz alta”, “causar comoção”²³⁰.

Outra relação da escrita com a desordem são as regras de uso da tinta vermelha para inscrições. Georges Posener afirma que a tinta vermelha possui significações desfavoráveis e era associada à serpente Apopis e ao deus Set; ele reforça que, principalmente nos textos

²²⁸ ASSMANN, Jan. *When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East*, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 78, 1992, pp. 151.

²²⁹ *Ibidem*, 1992, pp. 150. – tradução livre

²³⁰ VELDE, H. Te. *The Egyptian God Seth as a Trickster*, in *Journal of the American Research Centre in Egypt*, vol. 7, 1968, pp. 38.

mágico-religiosos do Reino Novo, o uso do vermelho para tratar de Apopis é rotineiro. Desta forma, segundo este autor, é possível encontrar nas escrituras dois procedimentos complementares de afastamento das forças caóticas: a coloração e a mutilação das imagens consideradas perigosas que poderiam ameaçar quem escrevia ou lia²³¹.

J. F. Borghouts aponta que o olhar é uma característica das criaturas mais ligadas à desordem. O autor se concentra especialmente no que ele chama de “olhar maléfico de Apopis”. Ressalta, no entanto, que não apenas essa serpente, mas todas as outras, possuíam essa característica. O autor também observa que a característica do olhar maléfico também é atestada em demônios, deuses e seres humanos²³². O olhar poderoso, quando controlado, pode ser usado para manter Maat, como no caso da serpente *uraeus* presente na coroa do faraó: ali se encontrava para arrebatá-lo qualquer inimigo que ousasse ameaçar o rei. Outros olhares eram bastante perigosos e poderosos, mas não eram maléficos; pelo contrário, eles protegeriam aqueles que os portassem dos inimigos. Borghouts indica como olhares perigosos os de Hórus, de Amon-Rá e de Amenemope²³³.

3.2 O mal e as divindades

- Set

Durante muito tempo a principal característica de Set para os ocidentais era a sua maldade. Muitos comparavam-no com o diabo da cultura judaico-cristã já que os documentos mais acessíveis, dos períodos ptolomaico e greco-romano, apresentavam-no apenas em seus aspectos selvagens e perigosos. A indicação de Set como um Baal* quando relacionado às regiões do Antigo Oriente Próximo também auxiliou na imagem maléfica que chegou até nós pelos documentos.

Com a decifração dos hieróglifos por Champollion, outras facetas desta divindade foram surgindo. Aquela força selvagem e perigosa também fazia parte do mundo e dos

²³¹ POSENER, Georges. *Les Signes noirs dans les rubriques*, in: The Journal of Egyptian Archaeology, vol. 35, 1949, pp. 77 e 78.

²³² BORGHOUTS, J. F. *The Evil Eye of Apopis*, in The Journal of Egyptian Archaeology, vol. 59, 1973, pp. 142.

²³³ *Ibidem*, pp. 144.

homens; ela não era afastada da forma como o mal é separado do bem na sociedade judaico-cristã; tudo fazia parte do mundo e o complementava.

No entanto, não era possível ignorar a força geradora de caos que era essa divindade, nem o poder e a força que ela possuía. Te Velde, em um artigo para o *Journal of the American Research Centre in Egypt*, discute sobre esta faceta de Set comparando-o com outras divindades que possuem características parecidas em outras sociedades antigas. Ele define Set como um “deus da traquinagem”, um *trickster*, assim como outros deuses antigos como Hermes na mitologia grega, ou Loki na nórdica.

Para Te Velde, o *trickster* não é um demônio, mas ao mesmo tempo não é um brincalhão inocente. Ele não gera apenas o riso; as coisas absurdas que ele faz são mortalmente engraçadas. O *trickster* não se importa com a ordem; ele seria o “inimigo dos limites”, um “espírito da desordem”. Além disso, uma outra característica fundamental deste indivíduo seria a imaturidade. Desta forma, ele não é somente ignorante da diferença entre bem e mal, mas também do que é homem ou mulher, direita ou esquerda, sagrado ou profano. Por não distinguir homem ou mulher, o *trickster* é ambíguo em seu direcionamento sexual, como é possível verificar tanto em Set quanto em Loki (cujas relações sexuais são ainda mais diversas do que as de Set). Ele é, portanto, um indivíduo “não-educado”²³⁴. Exatamente por não ter essa educação, o autor ressalta que apenas Set é denominado como *shed-kheru*. Um homem que não tem educação prefere falar alto, ao invés de, comedidamente, colocar sua opinião e prefere começar uma confusão ao invés de tentar resolver os problemas através da conversa. Todas estas características aparecem nas narrativas que tratam de Set.

Ele é descrito como tendo grande força física e uma personalidade duvidosa (por estar ligado a ações de má fé e enganadoras) e escandalosa. Com o passar da História egípcia, sua ligação com os países estrangeiros torna-se cada vez mais forte e, portanto, influências culturais vindas de fora são muito mais evidentes nesta divindade. Destarte, é bastante comum encontrar esse deus representado em trajes exóticos. Te Velde observa que roupas chamativas e muito barulho ainda são consideradas como características de pessoas imaturas atualmente. Sua falta de educação e selvageria também são representadas nas

²³⁴ VELDE, H. Te. *Op cit*, pp. 37.

diversas relações que Set teve com várias deusas como Neit, Hator e Anat; ele é descrito como tendo uma força sexual exuberante, como é possível verificar no mundo selvagem²³⁵.

Todos esses aspectos levam a outros campos de atuação desse deus; sua atitude homossexual n'As *Contendas de Hórus e Set*²³⁶ são explicadas por Te Velde não como um ato de violência humilhante e sim que Set não consegue distinguir a ordem dos sexos por ser um espírito da desordem, assim como suas ações para assassinar seu irmão Osíris transformando-o no deus governante do mundo dos mortos. Além de eventualmente homossexual e assassino, ele é também um ladrão, pois é o notório ladrão do olho de Hórus.

O autor ainda faz o seguinte comentário sobre o uso do determinativo de Set em palavras específicas:

É notável que a palavra egípcia khenenu, significando o oposto de Maat, ou seja, “confusão”, é determinado em escrita hieroglífica com o animal do deus Set. Em Set, Deus da Confusão, eu listei 24 palavras que são determinadas com o animal Set. Todos referem-se a aspectos negativos da realidade cósmica, social ou na vida pessoal como “tempestade”, “tumulto”, “doença”, ou seja, coisas que não estão de acordo com Maat. Em uma publicação recente de G. Posener para a Revue d’Egyptologie, eu encontrei também a palavra significando “enganar” determinada pelo animal Set.²³⁷

Todos os seus atos, como se pode ver, estão relacionados à negação de Maat, ele é quem traz tudo que Maat combate. Então como uma divindade como essa poderia ser cultuada? Qual seria sua utilidade para os egípcios além do fato de que se deveria manter um afastamento do mesmo para não causar sua fúria?

Set era aquele que se localizava no deserto, no ambiente selvagem, aquele que entrava em contato com o estrangeiro. Ele era o contato dos egípcios com essa esfera da natureza que estava bastante perto. Sua força era necessária para derrotar os inimigos do Egito e para que os homens pudessem entrar nos desertos para a confecção dos túmulos e minerar as pedras que lá se encontravam que eram necessárias para as diversas construções. Ele protegeria os homens caso fosse devidamente cultuado.

²³⁵ *Ibidem*, pp. 38-39.

²³⁶ Na narrativa *As Contendas de Hórus e Set*, este último, depois de diversos combates contra Hórus, convida-o para um dia de festa em sua casa parecendo então uma proposta de paz. Durante a noite, no entanto, enquanto dormiam na mesma cama, Set tenta penetrar Hórus, mas, percebendo o ardil do tio, Hórus pega o sêmen de Set com a mão e leva o mesmo para sua mãe Ísis que corta fora a mão de Hórus no rio refazendo-a magicamente.

²³⁷ VELDE, H. Te. *Op cit*, pp. 37. – tradução livre.

Mitologicamente, sua força e selvageria eram usadas pelo deus Rá para conseguir combater a serpente Apopis. Apenas uma força caótica conseguiria derrotar outra força caótica e, assim, Set gera Maat todas as manhãs ao derrotar a serpente e fazer com que o dia possa nascer uma vez mais.

Sobre a sua caracterização como um *trickster*, Te Velde conclui que este deus não era apenas um deus da traquinagem, como visto acima, mas era cultuado em várias cidades e nomos. Com o passar do primeiro milênio a.C. ele passou a ser cada vez mais amaldiçoado como um demônio. Ele afirma não poder concluir sua declaração de que Set seria um *trickster* por não existir ainda uma fenomenologia sobre este conceito. No entanto, Set possui cinco elementos em comum com *tricksters* de outras culturas: ele é desordenado, não-civilizado, é um assassino, um homossexual (eventualmente) e um “matador de monstros”²³⁸.

- Apopis & Iaa

Não é possível definir o status destas duas criaturas por meio dos documentos analisados. Ao que tudo indica, são alguma espécie de divindades, no entanto, não há mitologia que conte sua origem ou história. Elas, no entanto, aparecem nas narrativas de outros deuses como agentes da desordem; sua existência gera o medo da instauração do caos.

Não há muitos documentos que tratem de Iaa. Segundo Paul John Frandsen, essa divindade aparece como um ser “maléfico” sendo a epítome ou encarnação do mundo *ao avesso*. No entanto, em seu livro *The Question of Evil in Ancient Egypt*, Mpay Kemboly apresenta diversos documentos (com maior ênfase nos “Textos dos Sarcófagos”) que demonstram que essa divindade está ligada a um aspecto da desordem. Iaa aparece nos Textos dos Sarcófagos transgredindo um tabu primordial que consiste na ingestão de fezes e de urina; ele também é o gerador do vento oeste, considerado “maléfico”. A ligação de Iaa com o mundo *ao avesso*, segundo Frandsen torna-o ligado às forças contra Maat, vinculado ao conceito de *bwt* – todas as ações que vão contra Maat são chamadas de *bwt*. Mpay questiona esta ligação de Iaa com *bwt* por essa ligação aparecer especialmente nos

²³⁸ *Ibidem*, pp. 40.

Textos dos Sarcófagos. Como esses textos indicavam todos os perigos que poderiam aparecer para o morto em sua jornada pelo mundo subterrâneo, Mpay afirma que o mundo *ao avesso* ligado à Iaau poderia ser apenas um desses perigos²³⁹.

Esta, portanto, é uma criatura que, apesar de não ser totalmente ligada à entrada do caos no mundo ordenado, ameaça a inserção do mundo *ao avesso* em um aspecto da realidade. Como os egípcios viam o mundo dos mortos, dos deuses e da natureza como uma unidade, este poderia ser um perigo real e concreto.

Apopis, por sua vez, aparece na narrativa do caminho da barca solar como um dos perigos que devem ser combatidos. Para o sol nascer, Set deve vencer a serpente Apopis, que tenta diariamente engolir a barca solar. Mpay conclui sobre Apopis em sua pesquisa que a maior função deste encontra-se no ciclo solar. Ela demonstra que ele assim aparece nos Textos dos Sarcófagos, no Livro dos Mortos, nos Livros do Mundo Subterrâneo do Reino Novo, na Litania de Rá, no Livro para derrotar Apopis e em diversos hinos. Ele, assim como os humanos, se rebelou contra o reinado de Rá e é fundamentalmente seu inimigo. Apopis, segundo a autora, é o rebelde *par excellence*. “Apopis é para o deus sol o que Set é para Hórus”²⁴⁰. Ela ainda aponta que a luta diária de Apopis contra Rá faz com que o último renove suas forças constantemente. A autora conclui que Apopis não existia antes da criação, pois, de acordo com as fontes analisadas em suas pesquisa, ele teria aparecido no mesmo momento em que todas as outras coisas e o homem apareceram; ou pela saliva de Rá, ou pelo cordão umbilical do mesmo²⁴¹. Contudo, apesar desta serpente específica não existir antes da criação, alguns textos esclarecem que cobras e serpentes existiam nas águas caóticas pré-criação.

As serpentes sempre foram um perigo bastante presente na sociedade egípcia; é possível encontrar encantamentos de proteção contra esses animais já nos Textos das Pirâmides²⁴². Apopis nada mais é do que a maior representação deste perigo; ele é uma grande serpente que ameaça diariamente a introdução do caos primordial no mundo ordenado. Esta criatura aparece com uma ameaça que, por estar sempre presente, deve ser constantemente afastada. Ele é citado n’*As Contendas de Hórus e Set* como aquele que

²³⁹ MPAY KEMBOLY, S. J. *The Question of Evil in Ancient Egypt*, GHP Egyptology 12, London, 2010, pp. 32, 33, 97, 119 e 120.

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 359 – tradução livre.

²⁴¹ *Idem*, pp. 360.

²⁴² BORGHOUTS, J. F. *Op cit*, pp. 140.

deve ser rechaçado por Set, escolhido do deus Rá para essa tarefa²⁴³. Nos documentos que tratam do mundo dos mortos, Apopis é um dos perigos que podem aparecer para o morto durante sua trajetória no Além.

Borghouts, em um artigo para o *Journal of Egyptian Archaeology*, trata de um único aspecto de Apopis, denominado por ele de “O Olhar Maléfico de Apopis”. O autor aponta diversas relações específicas deste deus:

Diversas “cobras-Apopis” aparecem com nomes diferentes; no entanto, elas se ligam a Apopis quando o texto trata de alguma quebra da ordem do mundo.

W3mnty como um nome de Apopis ocorre do Reino Novo em diante. Um gênio W3mnty (nenhum determinativo especial) ocorre em CT vii, 117p. Ele é mencionado entre as quatro cobras-Apopis que aparecem na mitologia tardia: $\underline{d}w\text{-}\kappa d$, W3br, W3mt, hmhmti. Talvez eles correspondam às quatro cobras-Apopis já mencionadas nos textos funerários da 18ª dinastia. Quatro sacerdotes lidavam com as cobras-Apopis: um era para W3mnty, outro para Wbr, um para o próprio Apopis e um para hmhmti.²⁴⁴

Assim como Set, Apopis encontra-se vinculado ao ato de roubar. Borghouts indica que no Livro dos Mortos, um encantamento chamado “passando pela margem horrível de Apopis” fala sobre este último: “Oh tu, que pegas as coisas roubando”. Segundo o autor, o objeto do roubo não é claro, ele também é acusado de roubar as águas do Nilo²⁴⁵.

Especificamente sobre sua face, Apopis é chamado de $\underline{d}w\underline{d}w\text{-}tp$, “aquele com a cabeça bem feia”. Borghouts acredita que, provavelmente, esse nome trata do que ele chama de “olhar maléfico de Apopis” e não de sua face como um todo já que tp e hr podem também se referir ao ato de olhar. No Livro das Cavernas ([5], 62, V-63, V) se diz: “Rá que se levanta na montanha ocidental para trazer provisões para aqueles que estão na terra. Ele brilha na montanha oriental para afastá-lo, / *Wnty*, Apopis, cujo olho é mal ($\underline{d}w\text{-}irt$), que deve ser cegado ($\$p[.w]$)”²⁴⁶.

Após a apresentação destes trechos, fica claro que uma das terríveis armas do demônio do caos a serem temidas é seu olhar maléfico. Quando a barca solar fosse pega pelo seu olhar, o resultado seria a calamidade cósmica. A única forma de desafiar este olhar era alguém igual a Apopis, como Set ou o próprio olho do deus Sol.²⁴⁷

²⁴³ *Ibidem*, pp. 115.

²⁴⁴ *Idem*, pp. 118. – tradução livre.

²⁴⁵ *Idem*, pp. 118.

²⁴⁶ *Idem*, pp. 118-119. – tradução livre.

²⁴⁷ *Idem*, pp. 120. – tradução livre.

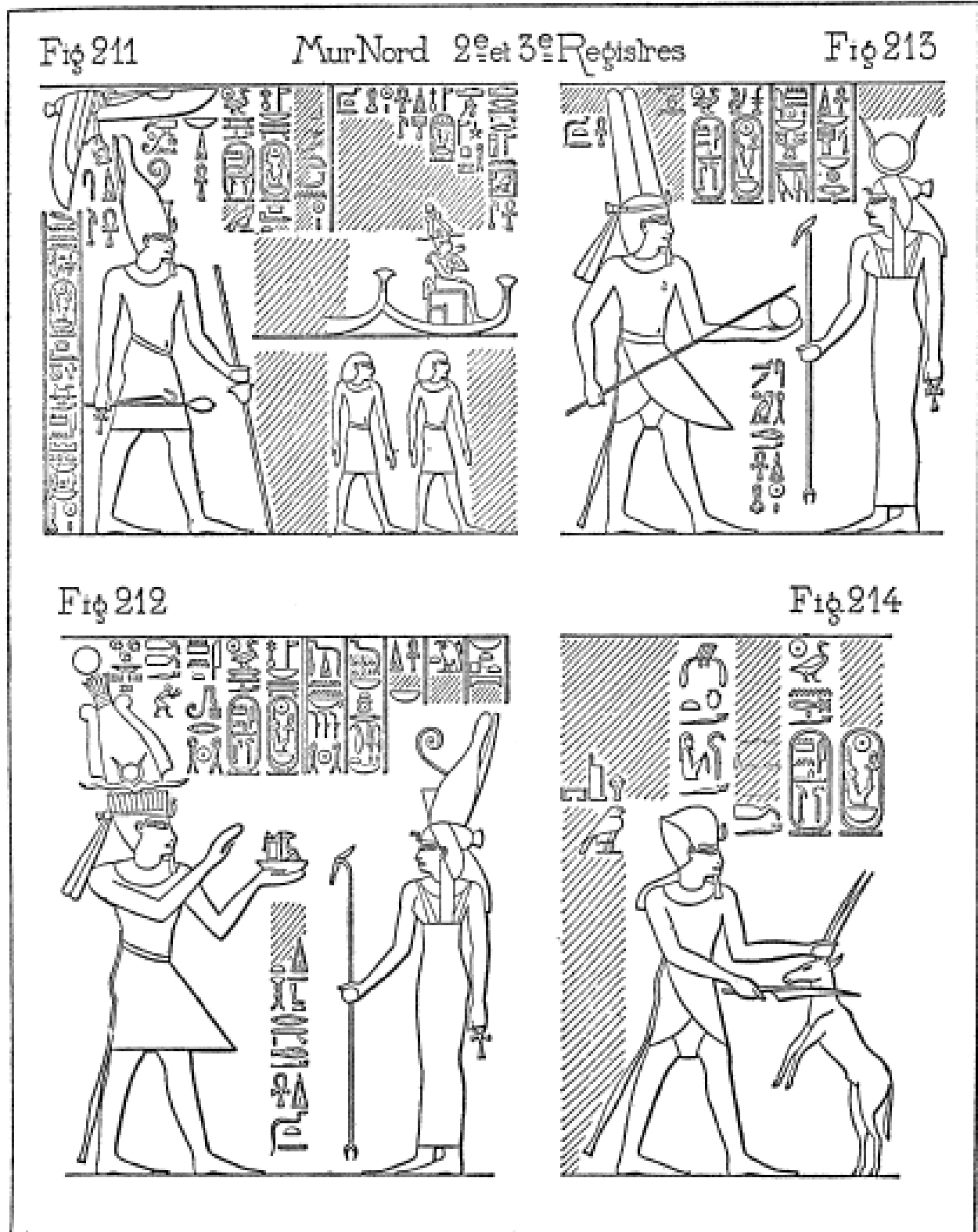
Há um rito chamado de “rito de acertar a bola” (rite of hitting the Ball) que, segundo Borghouts, mostra este perigo do olhar maléfico de Apopis. O rito pode ser resumido desta forma: o rei acerta a bola diante de uma deusa, geralmente Hator. Pelas inscrições parece que a bola representa o olho de Apopis que é acertado e então humilhado.

Essa descrição só pode ser analisada em documentos do período Ptolomaico, onde as inscrições são mais explícitas. A bola é acertada por um bastão que é descrito como confeccionado com a madeira *bꜣk*. É explicado que este bastão é usado porque o mesmo emergiu do próprio olho de Rá, o que enfatiza a origem divina do ritual e as relações antagônicas entre Rá e Apopis.

Segue a seguir uma imagem do templo de Luxor retratando este ritual.

SALLE G

LXXIV

FIG. 1. Gayet, *Le Temple de Louxor*, pl. 68 (no. 2, § 12).

Uma outra forma de verificar a origem caótica de Apopis está na forma de se escrever o seu nome. Posener afirma que durante o Reino Novo a tinta para escrita vermelha era usada correntemente para escrever o nome de Apopis enquanto que os outros deuses, deusas e nomes de reis em cartuchos utilizavam a tinta preta.

- Anúbis

Há alguns documentos que indicam que Anúbis seria filho de Néftis com Set. Este possuiria, portanto, algumas características caóticas herdadas do pai. Como visto no segundo capítulo, este deus possui a forma de um canídeo, seus caninos são ameaçadores e suas patas e garras são extremamente destrutivas. Esta forma nos é conhecida desde a primeira dinastia. Hollis afirma que o canídeo que aparece nas fórmulas de oferendas mortuárias do Reino Antigo, anteriores a Osíris, geralmente são descritas como relacionadas ao deus Anúbis, no entanto, este não era denominado especificamente como tal antes da sexta dinastia²⁴⁸. Assim como a forma do falcão não está relacionada apenas ao deus Hórus, a imagética do canídeo também se encontra arrolada a várias divindades como, por exemplo, Upuauat (o "abridor de caminhos"), uma espécie de duplo de Anúbis. No entanto, todos os canídeos, como se pode perceber, vinculam-se à morte e aos enterramentos, visto que este é seu habitat na natureza.

Antes da introdução da mitologia osiriana como estruturante da ideologia da monarquia divina, Anúbis era uma divindade especialmente ligada à realeza, tendo pouca ligação com alguma localidade específica. Com o desenvolvimento da mesma, Anúbis passa a ser relacionado com a monarquia através da sua participação na criação da primeira múmia – Osíris – e sua introdução como governante do mundo subterrâneo. Hollis também comenta sobre o papel persistente de Anúbis como embalsamador, um lado perigoso desta divindade por estar relacionado à danificação do corpo.

Como visto no capítulo anterior, Anúbis é o guardador dos túmulos e o responsável por guardar tanto os vivos de entrarem no mundo dos mortos quanto dos mortos entrarem no mundo dos vivos. As tumbas egípcias localizam-se no deserto, ou seja, no território *par*

²⁴⁸ HOLLIS, Susan T. *Op cit*, 2008, pp. 74-75.

excellence de Set; esta é uma localidade caótica, aqueles que lá vivem devem ser fortes para lutar contra as forças do caos que ameaçam o mundo ordenado.

É bastante interessante observar que os aspectos mais negativos desta divindade, segundo Hollis, foram distribuídos a outras divindades com o passar do tempo. Tudo indica que, sendo suas forças necessárias à imagem real, suas imagens negativas precisavam ser diluídas. Em algumas narrativas, como *As Contendas de Hórus e Set*, por exemplo, a forma negativa de Anúbis é passada para Set enfatizando, portanto, seu caráter positivo.

- Conclusão

Pode-se verificar que Anúbis está menos ligado às forças caóticas do que Set ou Apopis, contudo, ele possui uma força ligada ao caos devido a uma de suas principais funções, especialmente durante o período do Reino Novo: guardar as tumbas que, localizadas no deserto, encontram-se em um local em que Maat está distante; em que seu provável pai, Set, era quem controlava as forças caóticas de modo a não adentrarem no mundo ordenado. A localização faz com que Anúbis tenha que ser forte para viver num local em que reina o caos; isso contudo, não o torna verdadeiramente um deus que gera ações contra Maat.

3.3 O mal e as mulheres

Hollis, em um artigo para o *Journal of American Folklore*, declara que, de forma bastante generalizada, pode-se classificar as mulheres egípcias em três grandes grupos (segundo o que as fontes separam ou diferenciam – esta não é uma classificação sociológica): as da realeza, as da nobreza e as mulheres comuns (as mulheres dos trabalhadores e artesãos).

O que é possível observar pelos documentos, segundo Baines e Malek, é que, além das famílias reais e da rainha, as mulheres tinham pouco poder político. É importante ressaltar que o auge das mulheres em cargos que implicavam poder foi durante o período do Reino Antigo; após esta época, a influência feminina nestes cargos foi diminuindo consideravelmente; inclusive aquelas da realeza.

As mulheres nobres, por sua vez, tinham tanto respeito quanto as mulheres da realeza, todavia, sua influência era bem menor, se não nula. Juridicamente, elas aparecem iguais aos maridos; imagens nas paredes das tumbas retratam marido e mulher de tamanhos iguais, o que, de acordo com o cânone da arte egípcia, indica a igualdade entre o casal²⁴⁹.

Contudo, é possível observar a imagem hierarquicamente superior dos homens em relação às mulheres em diversos documentos. Em um texto da sexta dinastia²⁵⁰, o vizir Ptah-hotep instrui seu filho da seguinte maneira:

*Quando tu prosperar, construir tua casa e amar tua esposa com ardor, encha seu estômago, vista suas costas, óleos deixam seu corpo aliviado. Agrade seu coração enquanto tu viver, ela é um campo fértil para seu senhor.(...) Não dispute com ela no tribunal, afaste-a do poder, contenha-a. Seus olhos são tempestades quando ela encara. Assim tu a manterás em sua casa.*²⁵¹

Hollis observa que esta instrução preocupa-se bastante com o poder que a mulher pode adquirir se não for devidamente controlada pelo seu respectivo marido. Em uma sociedade na qual a mulher poderia ir sozinha ao tribunal reclamar de seu marido ou de qualquer outra pessoa, Ptah-hotep aconselha seu filho homem a manter sua esposa contente de modo a não perder a esposa, já que esta, caso insatisfeita, poderia pedir o divórcio do marido judicialmente.

Um documento do Reino Novo faz as mesmas observações que Ptah-hotep, demonstrando que os mesmos medos rondavam o homem de família desse período. Ani diz o seguinte em sua instrução: “Não controles tua esposa em casa quando ela for eficiente. Deixa teus olhos observarem em silêncio enquanto reconheces suas habilidades. É uma felicidade quando tua mão está na dela.”²⁵²

Hollis comenta que se imaginaria que textos escritos por mulheres, dos quais não há nenhum conhecido até o momento, tratariam dos lares das mulheres e de seu *status* independente. Segundo a autora, essa esperança é contrariada pela observação de Ani de

²⁴⁹ HOLLIS, Susan Tower. *Women of Ancient Egypt and the Sky Goddess Nut*, in *The Journal of American Folklore*, vol. 100, nº 398 – *Folklore and Feminism*, 1987, pp. 499-500.

²⁵⁰ A sexta dinastia durou dos anos 2345-2181 a.C.

²⁵¹ “When you prosper and found your house, And love your wife with ardor, Fill her belly, clothe her back, Ointment soothes her body. Gladden her heart as long as you live, She is a fertile field for her lord. Do not contend with her in court, Keep her from power, restrain her- Her eye is her storm when she gazes- Thus will you make her stay in your house.” - HOLLIS, Susan Tower, *Op cit*, 1987, pp. 501. – tradução livre.

²⁵² *Idem*, pp. 501-502. – tradução livre.

que as mulheres são questionadas sobre seus maridos, enquanto que os homens são questionados sobre seus postos. Portanto, apesar da maior igualdade das mulheres egípcias em relação às mulheres de outras sociedades antigas, dentro do Egito elas ainda eram, de alguma forma, inferiores. Segundo Hollis, pela documentação pode-se verificar que essas mulheres costumavam ser definidas a partir dos homens. O mundo, no Egito antigo era também um mundo masculino – praticamente todos os cargos de importância eram ocupados por homens, a partir do IIº milênio a.C. – e assim a nossa documentação escrita é impregnada dessa mentalidade masculina.

Toda essa ideologia discutida acima aparece na literatura. A imagem feminina nessas narrativas aparece de forma simplificada (unilateral) para os propósitos específicos de cada história. Cardoso elaborou uma breve proposta sobre essas imagens das mulheres nas narrativas fantásticas.

Segundo o autor, as mulheres podem aparecer nas narrativas literárias egípcias de duas formas: a primeira, chamada de paradigma de Ísis, é usada quando a mulher aparece na narrativa de forma positiva. Neste caso, suas funções essenciais são a de esposa e mãe. Já a segunda, denominada pelo autor de paradigma de Hátor, é assim descrita pelo mesmo:

Já a deusa Hátor, (...), a uma Ísis monocórdia opunha-se uma personalidade dual: representando o amor carnal, a beleza feminina, a amabilidade da mulher, Hátor configurava-se como personagem altamente desejável e a qual muitos papéis considerados positivos estavam reservados (...). No entanto, além do desejo carnal ser considerado potencialmente negativo fora dos laços conjugais, portanto fator de possível desordem, Hátor era também uma das encarnações do olho de Rá e, como tal, tinha um aspecto terrível, ameaçador, predador: num contexto adequado, esse seu lado podia tornar-se instrumento de justiça e restabelecimento da ordem (cósmica ou social), mas em outras situações assinalava ou simbolizava o excesso, a desordem, o caos. O paradigma de Hátor, ao moldar as mulheres da ficção era, portanto, ambíguo. Por isso mesmo tinha possibilidades dramáticas maiores do que o paradigma de Ísis.²⁵³

O que se pode depreender dessa diferenciação é que, exatamente por serem narrativas escritas por homens, a figura feminina só poderia trazer a ordem e a justiça, ou seja, gerar Maat, quando esta seguisse seu “papel natural”, sendo este o mesmo para praticamente todas as sociedades humanas; a de procriadora, mãe e boa esposa.

²⁵³ CARDOSO, Ciro. “Gênero e Literatura Ficcional – O caso do Antigo Egito no 2º milênio a.C.” in FUNARI, Pedro P. (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade*, ed. UNICAMP, Campinas, 2003, pp. 73-74.

Sempre que a personagem feminina apresenta outras características, como a sexualidade desenfreada (que lhe é atribuída), a tomada de iniciativa do sexo por elas, ou o uso da astúcia para atingir seus objetivos, suas funções “primordiais” são deixadas de lado (muitas vezes para se alcançar outros objetivos, nefastos). Esta ação gera uma quebra na ordem do mundo abrindo possibilidades para a instauração do caos.

3.4 O mal e o Conto dos Dois Irmãos

Pode-se verificar dois eixos principais geradores de desordem n’*O Conto dos Dois Irmãos*:

1) As mulheres – A esposa de Inepu que infringe a sua função de “boa esposa” e também de “mãe” (assim considerada pelo cunhado, criado pelo irmão maior) ao se oferecer ao cunhado, pois, como o próprio personagem afirma, ele era como um filho para ela.

A esposa de Bata, que também quebra a ordem de ser uma boa esposa tornando-se concubina do faraó enquanto ainda casada com Bata, além de conspirar diversas vezes para assassiná-lo.

A última mulher que aparece no conto é enviada pelo rei para convencer a esposa de Bata a tornar-se sua concubina. Ela assim o faz levando jóias e ouro para comprar seu adultério, sendo também, portanto, geradora de desequilíbrio.

Como se percebe, todas estas mulheres pertencem ao que Cardoso chamou de *paradigma de Hátor*, contudo, tanto a esposa de Inepu quanto a de Bata mascaram sua faceta hatoriana fingindo pertencerem ao *paradigma de Ísis* até serem desmascaradas pelos seus respectivos maridos. A última não necessita esconder-se sob o *paradigma de Ísis* já que é uma enviada do rei. Assim sendo, ela apenas cumpre suas ordens que, por sua vez propiciam atos de desordem por parte da esposa de Bata.

Vale ressaltar que em nenhum momento da narrativa há a denominação de qualquer uma das mulheres; elas são apenas chamadas de “esposa de Inepu”, “esposa de Bata” e “uma mulher”. A não identificação das mulheres faz com que elas sejam generalizadas, essas características poderiam aparecer em qualquer mulher egípcia, caso, segundo os

autores egípcios, fosse dado a essas mulheres muita liberdade e/ou falta de alguma provisão.

2) O faraó – Este governante, assim como as mulheres, não possui um nome, portanto, não se refere especificamente a um faraó existente. O motivo para a falta de nome encontra-se intrinsecamente ligado à sua função de gerador de desordem na narrativa em questão. Caso o monarca fosse nomeado, o escriba que o redigiu estaria duvidando da divindade e poder de um governante empírico, o que poderia lhe trazer muitos problemas políticos.

Sem nomeá-lo, entretanto, o escriba poderia colocá-lo da forma como foi retratado indicando que um governante que fizesse os mesmos atos da narrativa não era digno de seu posto e deveria ser substituído por alguém que tivesse o direito divino para tal; no caso da narrativa da pesquisa, Bata, cuja origem divina é indicada desde sua primeira aparição por possuir ao fim de seu nome o determinativo divino. A crítica, por não indicar nenhum governante específico, poderia ser utilizada de diversas formas. Uma, durante o governo dos raméssidas por exemplo, seria a de igualar o faraó da narrativa a Akhenaton que, segundo este período, teria ido contra Maat e precisou ser substituído por alguém – Horemheb, já que todo o período após Akhenaton foi obliterado durante o governo raméssida – que retomasse a ordem e estabelecesse a paz no Egito novamente. A falta do nome, no entanto, poderia gerar diversas interpretações dependendo de onde e para quem a narrativa foi lida e/ou contada.

- Conclusão

Estes são os dois principais eixos de desordem da narrativa, no entanto, como visto anteriormente, alguns aspectos negativos aparecem em outros personagens da mesma. Inepu (Anúbis) não é apenas negativo n’*O Conto dos Dois Irmãos*, pelo contrário, ele é essencial para que a narrativa tenha continuidade nas metamorfoses finais de Bata sendo o responsável pela ressurreição do irmão.

Ainda assim, como diz Hollis, é esperado pelo público que ele tenha alguns aspectos caóticos. Estes se apresentam, porém, de forma a intervir no desequilíbrio da história e não como causador do mesmo. Dentre essas ações, uma pode ser destacada; sua força ligada ao

mundo selvagem e caótico que condena sua esposa à morte sem um julgamento prévio jogando-a aos cães, uma morte terrível para os egípcios, uma vez que impedia o morto de renascer no mundo dos mortos.

Já Bata em nenhum momento da narrativa gera desequilíbrios, pelo contrário, ele é aquele que traz a ordem aonde quer que se encontre, portanto, sua vingança deve ser alcançada através dos trâmites legais com um julgamento público de sua esposa.

Conclusão

É possível concluir que, quanto às suas características de idioma, o *Conto dos Dois Irmãos* é um documento que representa um período de transição do médio egípcio para o neoegípcio. Em se tratando de uma fase de transição, a redação de documentos, nessa época, ainda necessitava de termos e palavras em médio egípcio para se expressar. Há ainda, nesse mesmo momento, a ligação persistente entre o médio egípcio e a confecção de documentos tradicionais e religiosos. Uma demonstração da visão monista de mundo pode ser verificada na escolha, pelo escriba, de palavras e expressões médio egípcias quando a narrativa trata de lugares, cargos ou de um ambiente ligado à corte, especialmente ao referir-se ao faraó no contexto ideológico da monarquia divina. A existência de diversas expressões repetitivas, como visto, é um dos indicadores da anterioridade das histórias que originaram a narrativa num contexto de narração oral.

A separação d'*O Conto dos Dois Irmãos* em sequências seguindo a metodologia de Todorov demonstrou claramente a existência de três histórias diferentes. Dentre as diversas conclusões que podem ser feitas mediante quadros derivados das sequências, dois aspectos são de maior importância para esta pesquisa: quais ações e personagens são geradoras de crises e quais são os elos textuais para a passagem de uma história para outra. Seguem abaixo duas tabelas com esses aspectos:

Geradores de Crises	
Sequência 1	A esposa de Inepu se oferece ao cunhado.
Sequência 2	A esposa de Inepu encena que foi espancada por Bata e instiga seu marido a matar o irmão.
Sequência 3	A descoberta da madeixa e o envio de expedições à procura de sua dona.
Sequência 4	Revelação do Bata-touro à esposa.
Sequência 5	Revelação do Bata-perseia à esposa.
Sequência 6	Bata-faraó acusa a esposa de traição no tribunal.

Elos Textuais Entre as Histórias	
Parte <i>camponesa</i> (seqs. 1 e 2) para a parte <i>Como a esposa de Bata tornou-se concubina do faraó</i> (seq. 3)	<ul style="list-style-type: none"> - Emasculação de Bata e o falo engolido pelo peixe <i>n'r</i>. - Predição de Bata sobre os acontecimentos seguintes. - Mudança de cenário para o Vale do Pinheiro e a consequência dos atos da esposa de Inepu, sendo morta pelo marido.
Parte <i>Como a esposa de Bata tornou-se concubina do faraó</i> (seq. 3) para a parte <i>Metamorfoses de Bata</i> (seqs. 4, 5 e 6)	<ul style="list-style-type: none"> - Denominação de Bata como “Touro da Enéada” pela própria. - Envio da mecha de cabelo pelo Mar para a corte do faraó. - Previsão dos sábios de que a filha de Pra-Harakhty é um tributo ao faraó e a sua consequente vinda para a corte faraônica

Pode-se confirmar as propostas discutidas no terceiro capítulo sobre a ideologia masculina do papel específico da mulher na sociedade egípcia com os dados comprobatórios apresentados na análise da sintaxe narrativa. Durante todo o conto as mulheres não fazem os trabalhos próprios da situação feminina considerada “normal”, representando em suas ações, como visto, o paradigma de Hátor apesar de se apresentarem exteriormente segundo o paradigma de Ísis. Sendo representadas dessa maneira, sua participação na história encontra-se relacionada a crises da narrativa, como pode ser verificado na análise anterior.

Os momentos em que as mulheres aparecem no conto são prioritariamente crises e, portanto, momentos de geração de caos; todos os seus atos vão contra Maat e devem, por conseguinte, ser punidos.

Os elos textuais, por sua vez, apresentam signos relacionados à religião oficial e à ideologia da monarquia divina. Dentre elas podemos destacar: a emasculação de Bata, que remete à mitologia osiriana (muito ligada à ideologia da monarquia divina); a indicação da consequência àqueles que não praticam Maat (a destruição do corpo da esposa de Inepu que é devorada por cães ao invés de ser morta e mumificada depois); a mudança do cenário para fora do Egito com o objetivo, entre outros, de se utilizar de divindades estrangeiras (*pꜣ ym* – O Mar); o título de Bata como “Touro da Enéada”, aspecto que recorda um dos elementos da titulação real; e a mecha de cabelo, que está relacionada à deusa Hátor e, sendo levada pelo Mar de volta para o Egito, faz a história retornar a um ambiente egípcio.

Outras noções são inseridas na narrativa final para a justificativa de Bata se tornar faraó. Em primeiro lugar, sua capacidade de se metamorfosear (uma característica divina); todas as suas metamorfoses são relacionadas ao divino e, por fim, sua última metamorfose, além da relação divina (ele nasceria como filho do faraó), representa em forma narrativa o conceito de *kamutef*.

As indicações de anterioridade oral apresentadas na análise filológica, em consonância com a conclusão exposta no capítulo II de que esse seria um conto popular, estão de acordo com as conclusões estruturais apresentadas acima, pois as últimas demonstram os detalhes de que o escriba se utilizou para não só entrelaçar as histórias, mas oferecer ainda uma significação mais abstrata das mesmas, de modo a agradar seu público-alvo e passar a ideologia ligada à corte e à monarquia da época.

As teorias de Goldmann, por fim, podem ser aplicadas também ao contexto histórico em que o *Conto dos Dois Irmãos* foi redigido. Esta narrativa foi produzida durante o governo de Merneptah e possui uma dedicatória, no fim do documento, para o filho do monarca em questão, o futuro faraó Seti II.

Como visto na contextualização²⁵⁴, este era um momento de estabilização na política externa; o último grande confronto contra os “povos do mar” fora vitorioso e iniciava-se um processo de fortalecimento do faraó na política interna. Merneptah procura nomear os sumos sacerdotes entre seus familiares, Hori – um dos supervisores da cópia do *Dois Irmãos*, e sobrinho de Merneptah – é nomeado sumo sacerdote de Ptah substituindo seu pai, irmão de Merneptah, no cargo. Essa questão, como vimos, será abalada durante o governo de Seti II devido à usurpação de seu trono.

Percebe-se, portanto, a necessidade de uma política de reforço da imagem real e das tradições ligadas a esses governantes. *O Conto dos Dois Irmãos* estrutura-se exatamente dessa forma. Cria uma narrativa que relaciona a sociedade egípcia como um todo e desenvolve os grandes símbolos da época, em conjunto com a tradição oral vinculada e compreensível à maior parte da população. A estrutura teórica de Goldmann auxilia-nos a justificar as conclusões apresentadas acima.

A partir das interrogações da pesquisa (porque esse conto foi escrito, como, para quem ou com qual objetivo), foi possível procurar os diversos significados apresentados

²⁵⁴ Cf. capítulo I.

acima. Os conceitos egípcios e simbolismos relacionados à religião oficial e à monarquia divina são as *estruturas significativas coerentes* da narrativa. Como se percebe, todas elas são vinculadas à camada mais alta da sociedade egípcia sendo, por conseguinte, *transindividuais*, ligadas a um fenômeno social, ou seja, à estrutura da consciência de classe desse grupo.

E assim, seguindo em consonância com as premissas de Goldmann, são essas estruturas mentais que dão unidade à narrativa; elas são não-conscientes. Como verificado, esses conceitos e símbolos no conto em questão são os responsáveis pela sua unidade, visto que, a partir da sintaxe narrativa, concluiu-se que essas histórias eram anteriormente contos separados. Essas ligações, por sua vez, encontram-se vinculadas ao autor de forma não-consciente por fazer parte da estrutura mental de sua classe social.

Cada um dos aspectos analisados encontra-se atado àquele de que falamos no início desta conclusão. A escrita transicional do documento só pode ser encontrada nesse momento da história egípcia em que há a mudança gradual na redação de alguns tipos de documentos, ao passo que a manutenção do médio egípcio como língua sacerdotal deve ser salientada em todos os momentos em que a narrativa trate desse ambiente. Ao mesmo tempo, o conto precisa divulgar as propostas de governo de Merneptah e também repassá-las à geração seguinte levando à confecção de uma literatura fantástica que traz o cenário popular especialmente do delta (onde as divindades Bata e Anúbis são mais importantes e de onde se originou a família raméssida) enquanto apresenta os conceitos e símbolos mais importantes para a manutenção da ideologia da monarquia divina. Encontram-se como auxiliares na confecção da narrativa escribas com altos cargos, provavelmente de idade avançada, ligados a cargos sacerdotais e, ainda, aparentados à dinastia reinante; todos, portanto, com interesses profundos na manutenção do sistema da época. Assim sendo, a confecção d'*O Conto dos Dois Irmãos* encontra-se enraizada de forma bastante profunda não só na tradição egípcia da monarquia divina, mas na sociedade da época específica em que apareceu: a era dos Ramsés, mais especificamente, do governo do faraó Merneptah.

Sua configuração como tal reitera que, apesar da grande probabilidade das histórias que originaram o conto serem bem mais antigas do que o documento escrito, o *P. D'Orbiney*, na forma em que conhecemos o seu conteúdo, veicula uma narrativa ficcional de sua época, intrinsecamente vinculada, portanto, ao seu contexto histórico. As análises

estruturais foram, desta forma, auxiliares na compreensão da narrativa; mas, como afirmado por Lucien Goldmann, a conclusão não poderia ter se “fechado” caso não se levasse em consideração o contexto histórico em que a narrativa foi produzida.

Fontes Primárias

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - a literatura no Egito faraônico*. SP: ed UnB, 2000, pp.83-94.

CARDOSO, Ciro. *O Conto dos Dois Irmãos* – Original com transcrição fonética e tradução, manuscrito não publicado.

GARDINER, Alan H. *Late-Egyptian Stories*. Bruxelles: édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1981, pp. 9^a-30^a (original em egípcio).

GRANDET, Pierre. *Contes de L’Égypte Ancienne*. Paris: Hachette Littératures, 1998, pp. 97-110.

HOLLIS, Susan T. *The Ancient Egyptian “Tale of Two Brothers”*: A Mythological, Religious, Literary and Historico-Political Study. Oakville, EUA: 2^a edição, Bannerstone Press, 2008, pp. 1-9.

LEFEBVRE, Gustave. *Romans et Contes Égyptiens de L’époque Pharaonique*. Paris: Librairie D’Amérique et D’Orient, 1976, pp. 37-203.

SIMPSON, William K. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. New Haven and London: Yale University Press, 1973, pp. 92-107.

Bibliografia

ANDRADE, LÍlian Gonçalves de. *Narrativa Histórica e Narrativa Literária: Pontos e Contrapontos*. Biblos, Rio Grande, 17, 2005.

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - a literatura no Egito faraônico*. SP: ed UnB, 2000.

ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. NY: Metropolitan Books, Henry Holt and Company, 2002.

_____. *When Justice Fails: jurisdiction and imprecation in ancient Egypt and the Near East*. *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 78, 1992.

BAINES, John. *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BARROS, José D'Assunção. *História e Literatura – novas relações para os novos tempos*, revista contemporânea, nº6, maio/out, 2010.

BELER, Aude Gros. *A Mitologia Egípcia*. Paris: ed. Gama, 2001.

BORGHOUTS, J. F. *The Evil Eye of Apopis*, *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 59, 1973.

CARDOSO, Ciro. “Escrita, sistema canônico e literatura no antigo Egito”. in: Margaret Bakos; Katia Maria Pozzer (org.). *III Jornada de estudos do Oriente antigo: Línguas, escritas e imaginários*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. “Gênero e Literatura Ficcional – O caso do Antigo Egito no 2º milênio a.C.” in FUNARI, Pedro P. (org.) *Amor, desejo e poder na Antiguidade*. Campinas: ed. UNICAMP, 2003.

_____. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papyrus, 1997.

_____. *O Egito Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. O pensamento egípcio na Época Raméssida. *Revista Uniandrade* (Curitiba). 6, 1, 2005

_____. Tinham os Antigos uma Literatura? *Phoênix*, Rio de Janeiro, 5, 1999.

CARDOSO, Laís de Almeida. *Percurso do Órfão na Literatura Infantil/Juvenil, da oralidade à Era Digital: A Trajetória do Herói Solitário* 2006, 252f, Dissertação (Mestrado em Letras), Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CHAPOT, Gisela. *O Senhor da Ordenação: um estudo da relação entre o faraó Akhenaton e as oferendas divinas e funerárias durante a Reforma de Amarna (1353-1335 a. C.)* 2007, 300f, Dissertação (Mestrado em História Antiga), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

FREDERICO, Celso. A sociologia da literatura de Lucien Goldmann. *Estudos Avançados*, 19 (54), 2005.

GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia*, SP: ed. DIFEL, 1984.

_____. *Sociologia do Romance*, RJ: Paz e Terra, 1976.

GRANDET, Pierre. *Contes de L’Égypte Ancienne*, Paris: Hachette Littératures, 1998.

HARRIS, J. R. (org.). *The Legacy of Egypt*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

HOLLIS, Susan T. Continuing Dialogue with Alan Dundes regarding the Ancient Egyptian ‘Tale of Two Brothers’. *The Journal of American Folklore*, vol. 116, nº460 (Spring, 2003), pp. 212-216.

_____. On The Nature Of Bata, the Hero of the Papyrus d'Orbiney. *Chronique d'Égypte*, Bruxelles, Tome LIX, n° 118, 1984.

_____. *The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers": A Mythological, Religious, Literary and Historico-Political Study*. Oakville, EUA : 2ª edição, Bannerstone Press, 2008.

_____. Women of Ancient Egypt and the Sky Goddess Nut. *The Journal of American Folklore*, vol. 100, n° 398 – Folklore and Feminism, 1987.

HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and The Many*. London, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.

LALOUETTE, C. *L'Empire des Ramsès*. Paris: Flammarion, 1995.

LEFEBVRE, Gustave. *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1976.

LESKO, L. (org.). *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*. Hanover and London: University Press of New England, 1986.

NEVEU, François. *La Langue des Ramsés: Grammaire du néo-égyptien*. Paris: éditions Khéops, 1998.

MPAY KEMBOLY, S. J. *The Question of Evil in Ancient Egypt*. London: GHP Egyptology 12, 2010.

PEREYRA, María Violeta. *Dioses, reyes y 'malas mujeres'*. *Aspectos simbólicos del poder en el antiguo Egipto*, texto inédito cedido pela autora ao orientador.

- POSENER, Georges. Les Signes Noirs dans les rubriques. *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 35, 1949.
- SCHULZ, Regine e SEIDEL, Matthias (org.). *Egypt: The World of The Pharaohs*. Egito: The American University in Cairo Press, 2001.
- SIMPSON, W. K. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*. New Haven and London: Yale University Press, 1973.
- SHAFER, Byron E. *As Religiões do Egito Antigo – deuses, mitos e rituais domésticos*. SP: ed. Nova Alexandria, 2002.
- SHAW, Ian (org.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- STAROBINSKI, Jean. La littérature, le texte et l'interprète, in Jacques le Goff; Pierre Nora (orgs.). *Faire de l'histoire II: Nouvelles approches*. Paris: Gallimard, 1974.
- TODOROV, Tzvetan. *As Estruturas Narrativas*. SP: ed. Perspectiva, 1970.
- TOLKIEN, J. R. R. *Sobre Histórias de Fadas*. SP: ed. Conrad, 2010.
- TRAUNECKER, Claude. *Os Deuses do Egito*. Brasília: ed. UNB, 1995.
- VELDE, H. Te. The Egyptian God Seth as a Trickster. *Journal of the American Research Centre in Egypt*, vol. 7, 1968.

Glossário

Astarté – É uma deusa de origem mesopotâmia; contudo, com o passar dos séculos e com os intensos contatos no interior do Antigo Oriente Próximo, seu culto se espalhou. A introdução desse culto no antigo Egito se deu durante o período do Reino Novo, adquirindo nessa época um templo importante na capital dos governantes raméssidas, Per-Ramsés. Astarté aparece no Egito relacionada ao deus Set, como consorte da forma do mesmo dotada de características estrangeiras.

Baal - A referência de Set a Baal de forma pouco detalhada e insuficientemente específica, torna possível uma confusão, ao dar a entender ser Baal UM deus. Baal, nas línguas semíticas ocidentais antigas, significava "senhor", palavra usada como epíteto sem dúvida divino. Na Ásia Ocidental havia o hábito de se referir aos deuses, não mediante seus nomes "verdadeiros", que se achava ser, ou poderosos demais, ou de conhecimento impossível pelos humanos, mas sim, mediante epítetos. Por exemplo, Elohim, que também significa "senhor", é o equivalente hebraico de Baal. Lembre-se de que, quando a divindade se revelou a Moisés e este perguntou o seu nome, a resposta foi: "Eu sou aquele que sou", isto é, Iahweh (que é outro epíteto, não um nome próprio) não revelou o seu nome próprio. No Egito havia algo semelhante, mas com menos força: em certos hinos a Amon, diz-se que se alguém pronunciasse o nome "verdadeiro" de Amon, cairia morto no mesmo instante devido ao poder excessivo de tal nome divino, o que só pode significar que Amon é simplesmente o nome dele para os humanos, sendo desconhecido o nome próprio ou autêntico do deus. Na Ásia, Baal não se aplica a uma só divindade: havia diversos "Baal" regionais, ligados a diferentes reinos e cidades da Ásia Ocidental onde eram cultuados: numerosos "Baal" e "Baalat" (o equivalente feminino: em Biblos, por exemplo, a deusa local, a "deusa da montanha", tinha o epíteto de "senhora [Baalat] da montanha"; os egípcios a identificavam com Háthor). Assim, Set, na forma semitizada Sutekh, era, na Ásia, visto como um Baal entre muitos outros (assim o adotaram, por exemplo, os hicsos de Avaris).²⁵⁵

²⁵⁵ Informações obtidas através de discussões com o orientador Ciro F. Cardoso.

Corveia – Também chamada de “corveia real” pelos que querem deixar bem claro não se tratar da forma medieval da corveia. Consiste numa forma de trabalho compulsório existente no Egito antigo, como em muitas outras sociedades coetâneas. O Estado chamava em todas as aldeias e outras aglomerações, rotativamente, uma série de pessoas, trabalhadores livres de diversas profissões, para trabalhar obrigatoriamente mas por tempo limitado no que fosse determinado pelo Estado, recebendo como pagamento comida e bebida. A natureza dos trabalhos era variada; dentre eles estão: conserto de diques e canais de irrigação, tarefas agrícolas, construções e etc. É chamado pelos pesquisadores de trabalho compulsório, pois o trabalhador não poderia recusar a corveia; durante a mesma – pelo menos no Reino Médio – o egípcio dormia na prisão local e, caso fugisse, depois de seis meses foragido, tornava-se escravo hereditário. Todos poderiam ser chamados à corveia, inclusive nobres e sacerdotes. Esses últimos só poderiam ter a participação isenta com um documento oferecido pelo Estado. Há especulações de que os mais abastados pudessem pagar uma quantia ou fornecer um substituto para não participar da corveia, o que é deduzido da existência dos *shabtis* (representações pequenas na forma de homens) nas tumbas. Esses existiam para que o morto não precisasse participar da corveia no outro mundo (que também existia); quem trabalharia seriam os *shabtis*. As maiores informações sobre a corveia real encontram-se no Papiro Brooklyn 35.1446²⁵⁶.

Deir-el-Medina – Essa foi uma pequena cidade utilizada durante praticamente todo o Reino Novo (a partir de meados da XVIII dinastia) como residência dos artesãos responsáveis pela construção das tumbas nos Vales dos Reis e das Rainhas. Sua localização no deserto fez com que muitas coisas se preservassem, desde documentos judiciais e administrativos (muito raros de ser encontrados em quantidade) até as próprias residências dos indivíduos que lá viveram. A manutenção da cidade auxiliou os estudos da arqueologia ao se ter acesso à disposição das casas, dos utensílios usados nas mesmas e no estudo da religião popular através dos altares domésticos, pequenas figuras de deuses, estelas votivas e etc. Enquanto muito se sabia sobre a morte, os ritos e as crenças do pós-vida egípcio,

²⁵⁶ Para informações mais detalhadas sobre o trabalho compulsório, Cf. CARDOSO, Ciro. *Trabalho Compulsório na Antiguidade*, ed. Graal, RJ, 2003.

neste sítio foi encontrado um importante repositório documental que auxilia os pesquisadores até hoje sobre a vida no Egito antigo.

Djet e Neheh – São denominadas pelos egiptólogos de eternidade *neheh* e eternidade *djet*. Emanuel Araújo²⁵⁷ questiona a tradução de eternidade, visto que essas noções possuem para o egípcio tanto um começo quanto um fim. Desta forma, propõe que se traduza como “tempo” ao invés de eternidade. No entanto, os cristãos, por exemplo, usam correntemente o conceito de eternidade, mesmo tendo sua própria temporalidade um início (a criação por Deus) e um fim – pelo menos no relativo ao tempo vinculado às coisas mudanas (o Juízo Final). *Djet*, segundo Assmann, está associada ao conceito de estabilidade, de manutenção, de ser permanente. Liga-se ao deus Osíris e, conseqüentemente, ao mundo dos mortos. Esse conceito não é um conceito linear do tempo e sim uma suspensão do tempo. Tal temporalidade *djet* não é linear e diacrônica, nem consiste em uma sucessão contínua de pontos no tempo; também, sempre na opinião de Assmann, não é organizada em futuro e passado. Resumindo, este não é o *locus* da História. *Djet* é um tempo que se mantém “parado”. Somente em *neheh* é que o tempo se move.”²⁵⁸. Para Assmann, por sua vez, *neheh*, sendo um tempo cíclico, é a recorrência sem fim do mesmo. É gerado pelo movimento dos corpos celestes e, portanto, determinado pelo sol. Está ligado à idéia de “se tornar” mediante a imagem do escaravelho (Kheper).

Maat – Era uma deusa que corporificava um conceito: ordem, justiça, verdade, medida e harmonia universal. Sua imagética como divindade é uma mulher sentada com os joelhos dobrados, tendo nas mãos apoiadas o signo da vida $\epsilon nh \text{ } \overline{\text{T}}$ e ostentando na cabeça a pluma de avestruz (β) com que se escreve seu nome ($\overline{\text{M}}$). Emanuel Araújo observa que, “tida como filha (ou mãe) de Rá, o vizir era seu sacerdote e na liturgia considerava-se importante o ‘oferecimento de Maat’ ao deus pelo faraó. No julgamento osiriano ela pesava, com uma pluma colocada num prato da balança, o coração do morto posto no outro prato.”²⁵⁹

²⁵⁷ ARAÚJO, Emanuel. *Op cit*, pp. 390.

²⁵⁸ ASSMANN, Jan. *Op cit*, 2002, pp.19. – tradução livre.

²⁵⁹ ARAÚJO, Emanuel. *Op cit*, pp. 403.

Diversos egiptólogos estudaram essa divindade. Dentre eles podemos destacar o livro de Jan Assmann *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*²⁶⁰.

Nomarca – É o dirigente do nomo ou distrito, sendo os nomos as circunscrições básicas do governo provincial no antigo Egito. Nomo é a designação grega de *sepat*, “distrito”, “circunscrição administrativa”. O Egito era dividido em 22 nomos no Alto Egito e 16 no Baixo Egito até a 18ª dinastia, quando mais um nomo foi adicionado. A titulação do nomarca variava segundo a importância do nomo, do prestígio pessoal do titular, ou segundo o grau de interferência do poder central. Cada nomo tinha uma capital, um símbolo que lhe conferia individualidade e um deus tutelar.

Transdisciplinaridade – Este termo foi selecionado ao invés do termo interdisciplinaridade, posto que esta é uma pesquisa na área de História em que se utilizaram teorias e métodos das áreas da sociologia e da literatura, sem que a pesquisadora tivesse formação, nem na área da sociologia, nem da literatura. A definição de transdisciplinaridade, pensada a partir do sentido de “trans” que quer dizer “passar através de algo”, foi definida também a partir das observações de André Burguière: "Tratar-se-ia... [do] percurso predatório do pensamento histórico que extrai das outras ciências sociais, faz quase um século, os conceitos, os métodos úteis à [sua própria] regeneração. Depois da sociologia, da economia, da demografia... a antropologia."²⁶¹. Assim sendo, o pesquisador que produz um estudo transdisciplinar se utiliza de ferramentas de outras disciplinas fora de sua formação para auxiliá-lo no trabalho em questão.

Um estudo interdisciplinar, por sua vez, também pensando no significado de “inter”, ou seja, entre duas coisas que estão separadas, seria o caso em que pesquisas em torno de uma mesma temática são levadas a cabo paralelamente por diversos estudiosos de áreas diferentes – podendo ou não estar unidas por um organizador. Podemos citar Braudel quanto a este assunto: "...situando-nos sempre na moldura global das ciências humanas [na terminologia de Braudel, neste contexto a expressão reúne as ciências habitualmente

²⁶⁰ ASSMANN, Jan. *Assmann Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, ed. La Maison de Vie, Paris, 1999.

²⁶¹ BURGUIÈRE, André (org.). *Dicionário das ciências históricas*. Traduzido por Henrique de Araújo Mesquita. Ed. Imago, Rio de Janeiro, 1993, p. 58 - As reticências estão no texto e não indicam corte.

chamadas humanas e sociais], é possível ir mais longe, organizar movimentos de conjunto, confluências que, sem transtornar tudo, sejam capazes de modificar em profundidade as problemáticas e os comportamentos [dos estudiosos]. Os historiadores poloneses designam estes movimentos combinados com o nome cômodo de 'estudos complexos'. Aleksander Gieysztor explica: 'Entende-se por esta designação o trabalho de diferentes especialistas sobre um tema limitado por um, dois ou até três princípios de classificação dos fenômenos sociais - por exemplo, geográfico, cronológico ou segundo a natureza mesma do tema.' Os 'area studies' de nossos colegas dos Estados Unidos também constituem 'estudos complexos'. Seu princípio é reunir várias ciências humanas para estudar e definir as grandes 'áreas culturais' do mundo atual..."²⁶².

²⁶² BRAUDEL, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Traduzido por Josefina Gomez Mendoza. Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 211-212.

Anexos

O conto dos dois irmãos (Papiro d'Orbiney)

Transcrição fonética e tradução por Ciro Flamarion Cardoso

(1,1)
ir ntf hr.tw snwy n w^c mwt n w^c it

Diz-se que havia dois irmãos da mesma mãe e do mesmo pai,

inpw rn p³ 3 iw b³t³ rn p³ šri

(sendo) Inepu o nome do mais velho e Bata, o nome do menor.

(1,2)
hr-ir [i]npw sw hr pr hr hmt [iw]

Quanto a Inepu, ele tinha uma casa e uma esposa;

p³y.f sn šri m-di.f mi shr n šri

o seu irmão menor vivia com ele à maneira de um filho (e)

iw ntf i.iri n.f h³sw iw.f hr šm m-s³

era ele quem lhe fazia roupas (e) cuidava

(1,3)
n³y.f i³wt r sht [i]w ntf


do seu gado no campo; era ele

i.iri sk³ ntf w³y n.f iw nt[f]

que arava, ele que colhia para ele (e) era ele

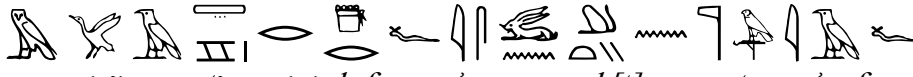
[i.]i[r]i n.f ipwt nb nty m sht ist i[w] p³y.f

que fazia para ele todas as tarefas do campo. Na verdade, o seu




sn šri (1,4) [m] ḥ3[w]ty nfr nn wn <mi> ḳd.f

irmão menor era um homem excelente. Não existia outro como ele




m <p3> ḫ <r->dr.f is wn ph[t]y n ntr im.f

no país inteiro, pois nele havia a força de um deus.




[hr-i]r m-ḥt hrww ḳnw <hr->s3 nn [iw]

Então, passados muitos dias depois disto,



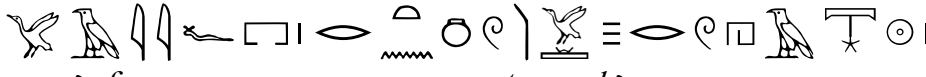
p[3]y.f sn šri [m-s3] n3]y.f ḫwt m

o seu irmão menor estava cuidando do seu gado, segundo era




p3y.f shr nty [r^-]nb mtw.f [wh^c] r

seu costume diário, e ele voltava à



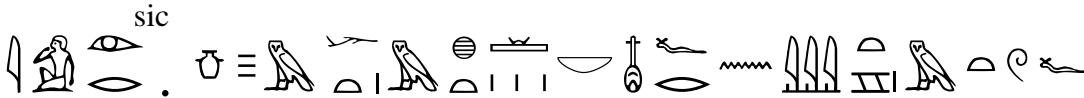
p3y.f pr r tnw-rwh3

sua casa ao anoitecer,



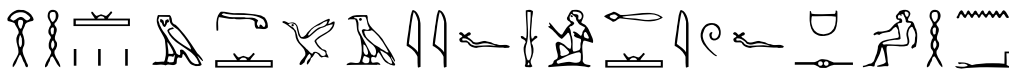
iw.f 3tp [m] sm nb n sht m

carregado de todo tipo de legumes do campo, de



irtt m ḥt [m ḥt] nb(t) nfr(t) n sht mtw.f

leite, de madeira, de todas as boas coisas do campo. Ele



w3ḥ.w m-b3ḥ p[3]y.f [sn 3] iw.f ḥmsi ḥn^c

os colocava diante de seu irmão mais velho, estando este sentado com



(1,7) [3y.]f ḥmt mtw.f swri mtw.f wnm

a sua esposa. Ele então bebia, comia

mt[w.f] <pr r sdr m> p3y.f ihy

(e) ia deitar-se em seu estábulo

m-[hnw] n3y.f iw(t) (1,8) espaço hr-ir m-ht
no meio do seu gado. Em seguida, depois que

B hḏ sn-nw n hrw hpr.w(...) iw.w ps mtw.f

a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, (ele tomava alimentos) cozidos (e)

w3h.w m-b3h p3y.f sn 3 [mtw.f] dit n.f
os colocava diante de seu irmão mais velho. Este (lit. Ele) lhe dava

cḳw r sht mtw.f thm n3y.f ihwt
rações para o campo. (E) ele conduzia as suas vacas

r dit wnm.w m sht iw.f(hr) šm m-s3 n3y.f
para que pastassem (lit. comessem) no campo. Ele acompanhava as suas

ihwt [iw.s]n (hr) dd n.f nfr p3 sm [m]
vacas e elas lhe diziam: “A erva é boa em

st mnt mtw.f sdm p3 dd.sn nb mtw.f
certo lugar”. Ele escutava tudo o que elas diziam,

(2,1)

hr *ib3y.w* *r* *t3* *st* *nfrt* *n* *sm*

levando-as ao lugar bom quanto à erva

(2,2)

nty *st* *ib3.s[n]* *iw* *n3* *ihwt* *r-h3t.f* *hr* *hpr*

que elas desejavam; (por conseguinte,) as vacas que estavam sob seus cuidados tornavam-se

(2,2)

nfr *r* *ikr* *sp 2* *k3b.sn* *ms.sn* *<r>* *ikr* *sp 2*

excelentes (lit. boas duas vezes) e duplicavam suas crias, muito favoravelmente (lit. favoravelmente duas vezes).

(2,3)

hr-ir *hr* *tr* *n* *sk3* *iw.f* *p3y.f* *sn* *3*

Então, na época de arar, o seu irmão mais velho

[] (2,3)

hr *dd n.f* *imi* *grg* *n.n* *htr* (...) *r* *sk3*

lhe disse: “Trata de aprontar para nós uma junta (de bois) para arar,

(2,4)

p3-wn *t3* *3ht* *pr.ti* *iw.s* *nfr.ti* *n* *sk3.s*

pois a terra emergiu (das águas) e está boa para arar

(2,4)

também. Tu virás ao campo trazendo (lit. debaixo de) grãos,

(2,4)

pois começaremos a semear amanhã.”

(2,5)
i.n.f dd n.f wn.in p3[y.f] sn šri hr irt

Assim ele lhe disse; e então o seu irmão menor fez

shr nb i.dd n.f p3y.f sn 3 i.[ir] sn

todas as coisas a respeito das quais seu irmão mais velho lhe dissera: “Faze-as!”

(2,6)
hr-ir m-ht b ḥd sn-nw n hrw hpr.w iw.sn

Em seguida, depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, eles

hr šm r sht hr t3y.sn [prt] iw.w

foram para o campo com (lit. sob) os seus grãos. Eles

(2,7)
mḥ r sk3 i[w ib.sn] ndm r ikr sp 2

começaram a semear; o seu coração se alegrou extraordinariamente (lit. muito duas vezes)

hr p3y.sn r-b3kw m [p3]y.[sn] š3c

com o seu trabalho –com o começo do seu

(2,8)
b3kw hr-ir m-ḥt hrww] ḳnw hr-s3 nn

trabalho. Então, passados muitos dias depois disso,

iw.sn m sht iw.sn ḥc n prt wn.in.f hr h3b

estando eles no campo, precisaram de sementes. Ele então enviou

(2,9)
p3y.f sn šri m-dd ḥn.k in n.n prt

o seu irmão menor, dizendo: “Apressa-te a buscar-nos sementes



m p3 dmi iw p3y.f sn šri hr gm(t) B hmt
na aldeia.” O seu irmão menor achou a esposa



(2,10) *n p3y.f sn 3 iw.<s> hms.<ti> hr nbd.s*
do seu irmão mais velho sentada, trançando os seus cabelos.



wn.in.f hr dd n.s ḥc di.t n.i prt hn.i
Ele então lhe disse: “Levanta-te (e) dá-me grãos (para que) me apresse (de volta)



ao campo, pois o meu irmão mais velho está esperando por mim.



Não causes atraso!” Ela então lhe disse: “Vai,

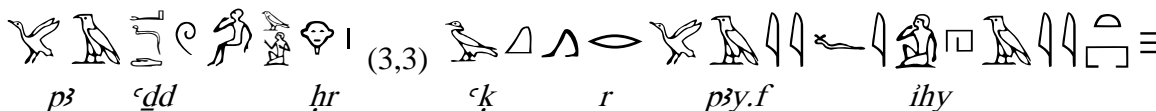
(3,2)



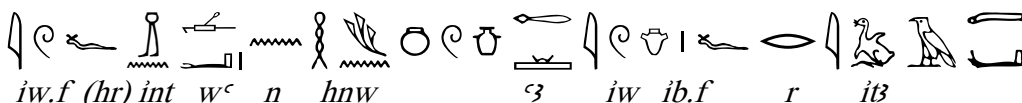
ib.k
abre o depósito e busca para ti o que quiseres.



Não me faças interromper o meu penteado (lit. cabelo) inacabado.” Então



o rapaz entrou em seu estábulo



(e) pegou uma grande jarra, pois desejava carregar (lit. seu coração em direção a carregar)

(3,4)

prt knw iw.f hr 3tp.f m bty it
grande quantidade de grãos. Ele carregou-se com trigo (*emmer*) e cevada

(e)

iw.f hr pr hr.sn wn.in.s (hr) dd n.f [i]h šw
(e) saiu sob (o peso) deles. Então ela lhe disse: “Que peso

(3,5)

<n3> nty hr r[mn.>k [iw.f hr] dd n.s bty hr 3
é o que está em teu ombro?” E ele lhe disse: “Três sacos de trigo (*emmer*) (e)

(e)

it hr 2 dmd 5 n3 nty hr rmn.<i> i.n.f hr dd n.s
dois sacos de cevada, (no) total cinco (sacos), estão em meu ombro” –foi o que ele lhe disse.

(3,6)

wn.in.s [hr mdt m-di.]f m-dd wn phty [3] im.k
Ela então lhe dirigiu a palavra, dizendo: “Há em ti uma grande força!

(e)


hr tw.i hr ptr n3y.k tir m-mnt iw ib.s
Pois eu observo o teu vigor diariamente.” Porque era seu desejo

(3,7)

<r> rh.f m rh n [h3[wty] wn.in.s hr [h<
conhecê-lo como (uma mulher) conhece um homem (lit. conhecê-lo com conhecimento de varão). Ela se pôs de pé,

(e)

iw.s (hr) mh im.f iw.s (hr) dd n.f my iry.n n.n [wn]wt
agarrou-o (e) lhe disse: “Vem! Divertir-nos-emos (lit. Faremos para nós uma hora)




sdr.<n> *3h* *n.k* *p[3]y* *k3* *iry.i* *n.k*

deitados juntos (lit. nós deitados)! Isto te será vantajoso, pois eu te farei




hbsw *nfrw* *wn.in* *p3* *dd* *hr [hp]r* *mi* *3by*

belas roupas!” Então o rapaz ficou (lit. tornou-se) como uma pantera




šm^cw *m* *knd* *<dri>* *hr* *p3* *smy* *bin*

do Alto Egito, em forte fúria devido à proposta (lit. fala) perversa



i.dd.s *n.f* *iw.s (hr)* *snd* *r* *ikr* *sp 2* *wn.in.f*

que ela lhe dirigira. Ela ficou com medo, excessivamente (muito duas vezes). Ele então



hr <m>dt *m-di.s* *m dd* *hr* *mk* *tw.ti* *m-di.i*

lhe dirigiu a palavra, dizendo: “Eis, pois, que tu és para mim



m *shr* *n* *mwt* *hr* *p3y.f* *h3y* *m-di.i*

como uma mãe e o teu marido é para mim



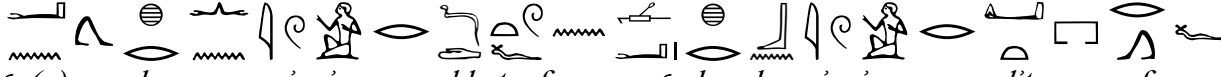
m *shr* *n* *it* *hr* *p3* *r.i* *ntf* *(hr) shpr.i*

como um pai; pois ele, sendo mais velho do que eu, foi quem me criou (lit. pois aquele mais velho do que eu, ele [foi] aquele que me criou).



ih *p3y* *bt3* *i.dd.<t>* *n.i* *m* *ir dd* *tw.f.n.i*

O que significa esta grande má ação (de) que me falaste? Não me digas isso



^c*n(n)* *hr* *nn* *iw.i* *r* *dd* *tw.f* *n* *w<* *hr* *bn* *iw.i* *r* *dit* *pr.f*

de novo! Entretanto, eu não o contarei (lit. direi) a (pessoa) alguma, pois não deixarei que saia

m r.i n rmt nb iw.f hr by by.f 3tp

de minha boca (ao falar a) qualquer pessoa.” Ele levantou a sua carga (e)

iw.f hr sm r sht wn.in.f hr spr r p3y.f

se foi para o campo. Ele então chegou onde (estava) o seu

sn 3 iw.sn (hr) mh r b3k <m> p3y.sn r-

irmão mais velho (e) eles (re)começaram a trabalhar naquela sua

b3kw hr-ir m-ht hr [tr]-n-rwh3

tarefa. Mais tarde, ao anoitecer,

wn.in p3y.f sn 3 (hr) whc r p3y.f

o seu irmão mais velho deixou o trabalho (e voltou) para a sua

(4,4) pr iw p3y.f sn šri m-s3 n3y.f i3wt

casa, enquanto o seu irmão menor (ainda) estava cuidando do seu gado,

m[tw.f] 3tp.f m ht nb(t) n sht mtw.f in

ia carregar-se com todos os produtos do campo e conduzir (lit. trazer)

n3y.f i3wt r h3t.f r dit sdr.w <m>

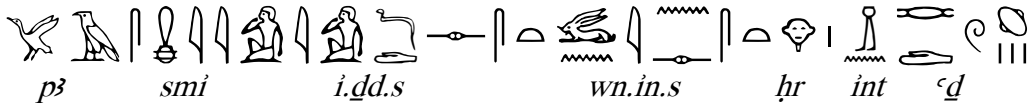
o seu gado diante de si para fazê-lo repousar no

p3y.sn ihy [n]ty m p3 dmi

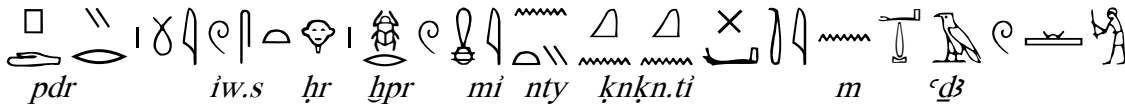
seu estábulo, que ficava na aldeia.

is t3 hmt n p3y.f sn 3 snd.ti <hr>

Ora, a esposa de seu irmão mais velho estava com medo, devido



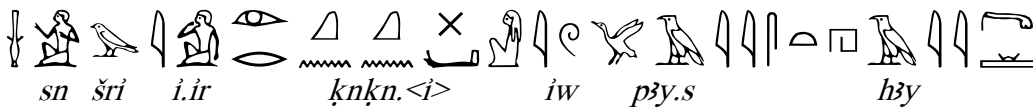
àquilo que ela havia dito. Então, ela pegou gordura (e)



fuligem, e fez parecer falsamente que fora golpeada (lit. fez acontecer como aquilo [que] ela fora golpeada, falsamente),



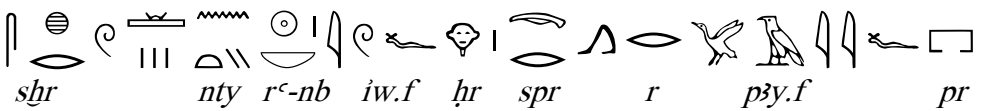
tencionando (lit. para) dizer ao seu marido: “Foi o teu



irmão menor que me bateu!” O seu marido



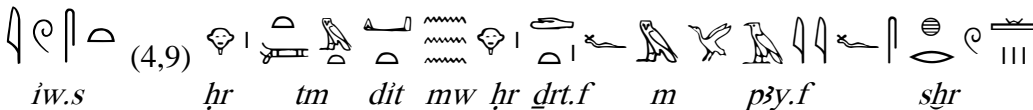
deixou o trabalho à noite segundo o seu




costume de todos os dias. Ele chegou à sua casa



(e) achou a sua esposa deitada, fingindo-se de doente (lit. doente de mentira).

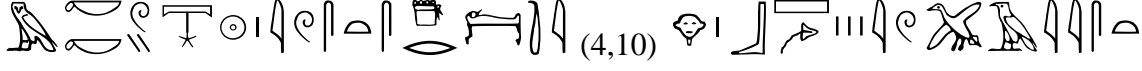


Ela não derramou (lit. pôs) água em sua mão, como ele estava acostumado (lit. como [era] costume dele),




iw bwpwy.s sti r hst.f iw p3y.f pr

nem acendeu uma luz diante dele: a sua casa estava




m kkw iw.s sdr.ti <hr> bšt iw p3y.s

na escuridão; (e) ela estava deitada, vomitando. O seu




h3y hr dd n.s m nym (i).mdw m-di.t h<n> dd.s n.f

marido lhe “perguntou (lit. disse): “Quem discutiu contigo?” Ela lhe respondeu (lit. disse):




bwpw w<hr> mdt m-di.i hrw p3y.k sn šri

“Ninguém discutiu comigo, exceto o teu irmão menor.



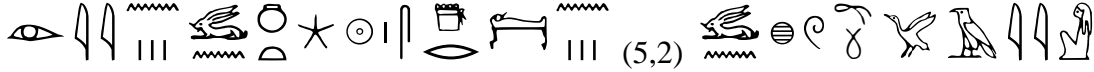
ir m-dr iw.f <r> it3 n.k prt iw.f

Pois, ao vir (lit. após ele vir) para buscar-te sementes, ele



<hr> gmt.i hms.kwi <m> w<t> iw.f hr dd n.i my

me achou sentada sozinha (e) me disse: “Vem!




iry.n wnwt sdr.n wnh p3y.t

Divertir-nos-emos deitados juntos! Solta a tua



nbd i.n.f hr dd n.i iw.i hr tm sdm n.f is bn ink

trança!” –foi o que ele me disse, (mas) eu não lhe obedeci. Não sou acaso



t3y.k mwt hr p3y.k sn 3 m-di.k m shr n it

(como) tua mãe, (e) o teu irmão mais velho (não é) para ti como um pai?”

(5,3) *i.n.i hr dd n.f iw.f hr <s>[nd] iw.f*
 –foi o que eu lhe disse. Ele ficou com medo (e)

hr knkn<i> r tm dit iry.i n.k ipwt hr-ir
 me bateu para que eu não te contasse. Mas se

(5,4) *di.k <nh>.f iw.i r m(w)t n.i ptr wnn.f <hr>*
 o deixares viver, eu me matarei. Olha, quando ele

Lacuna *iit m (...) p3-wn tw.i šn p3y smi*
 voltar, não (...), pois eu maldigo esta infração (lit. acusação)

bin wn iw.f r irt.f m-s<f> wn.in p3y.f
 indigna (lit. má) que ele quis praticar ontem.” Então o seu

(5,5) *sn 3 hr hpr mi 3by šm<w> iw.f hr*
 irmão mais velho ficou como uma pantera do Alto Egito. Ele

dit dm.tw p3y.f niw iw.f hr dit.f m
 afiou (lit. fez [ficar] afiada) a sua lança e a segurou (lit. pôs) em sua

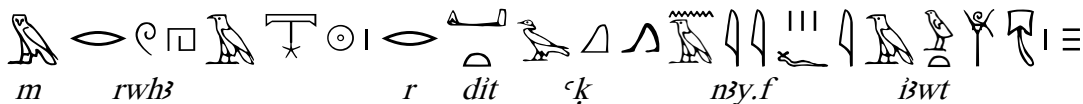
drt.f wn.in p3y.f <sn> 3 (hr) <h> n h3 p3
 mão. O seu irmão mais velho postou-se (lit. pôs-se de pé) atrás da

(5,6) *sb3 <n> p3y.f ihy r*
 porta do seu estábulo para



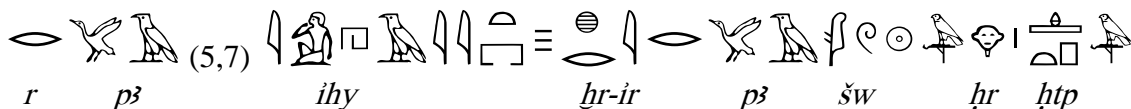
hdb *p3y.f* *sn* *šri* *m* *p3y.f* *iyt*

matar o seu irmão menor quando viesse (lit. em sua vinda)




m *rwh3* *r* *dit* *ʿk* *n3y.f* *i3wt*

à noite para fazer o seu gado entrar



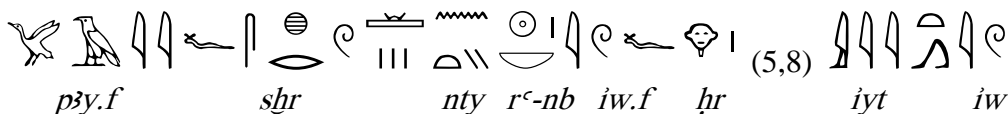
r *p3* *ihy* *hr-ir* *p3* *šw* *hr* *htp*

no estábulo. Então, quando o Sol (lit. a luz solar) se pôs (lit. descansou),



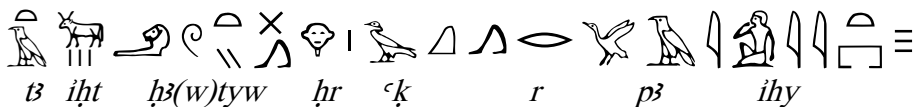
iw.f *3tp.f* *<m>* *sm* *nb* *n* *sht* *m*

ele carregou-se com todo tipo de verduras do campo, segundo



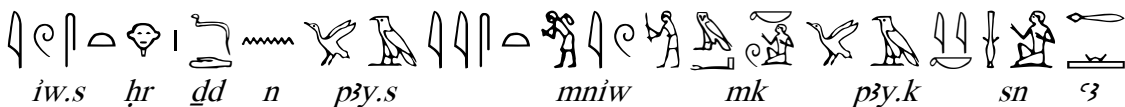
p3y.f *shr* *nty* *r-nb* *iw.f* *hr* *iyt* *iw*

o seu costume de todos os dias, e voltou. Então,



ʔ *i3t* *h3(w)tyw* *hr* *ʿk* *r* *p3* *ihy*

a primeira vaca a entrar no estábulo




iw.s *hr* *dd* *n* *p3y.s* *mniw* *mk* *p3y.k* *sn* *ʕ*

disse ao seu vaqueiro (lit. pastor): “Eis que o teu irmão mais velho



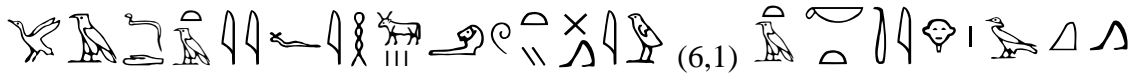
ʿhʿ *r* *h3t.k* *hr* *p3y.f* *niw* *r*

está de tocaia (lit. de pé) esperando por ti (lit. diante de ti) com a sua lança para




hdb.k *rwi.k* *tw* *r* *h3t.f* *wn.in.f* *hr* *sdm (n)*

matar-te. Foge de sua presença! (lit. de diante dele!)” Ele entendeu (lit. ouviu)



p³ dd t₃y.f iht h₃(w)tyw iw b kt hr c:k

o que dissera a sua primeira vaca. A próxima (lit. outra) a entrar



iw.s hr dd tf m-mitt iw.f hr nw hr p³

disse aquilo também. Ele olhou sob a



sb₃ n p₃y.f ihy iw.f hr

porta do seu estábulo (e)



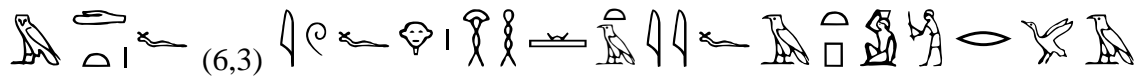
ptr rdwy n p₃y.f sn 3 iw.f h'c

viu os pés do seu irmão mais velho, (que) estava de tocaia (lit. de pé)




n h₃ p³ sb₃ iw p₃y.f niw

atrás da porta (com) a sua lança




m drt.f iw.f hr w₃h t₃y.f 3tp r p³

na mão (lit. na sua mão). Ele pôs a sua carga no



iw<t>n iw.f hr b₃y.f r shsh <r w'c>

chão (e) pôs-se a correr velozmente.



iw p₃y.f sn 3 hr sm m-s₃.f hr

O seu irmão mais velho foi atrás dele com (lit. sob)




p₃y.f niw wn.in p₃y.f sn šri hr

a sua lança. O seu irmão menor



sm³t *n* *p³-r^c-hr-3hty* (6,5) *r-dd* *p³y.i*

orou a Pra-Harakhty, dizendo: “Meu




nb *nfr* *ntk* *p³* *nty* *hr* *ipwt* *p³* *ʿḏ*

bom Senhor! Tu é que distingues entre o culpado (lit. mentiroso)




r *<p³>* *m³tw* *ʿh<.n>* *p³-r^c* *hr* *sdm (n)*

e o justo (lit. verídico)!” Pra escutou



spr.f *nb* *iw* *p³-r^c* *hr* *dit* *hpr* *w^c* *n* *mw ʿ3*

todas as suas petições (e) fez surgir uma grande (massa) de água



r-iwd.f *r-iwd* *p³y.f* *<sn>* *ʿ3*

entre ele e o seu irmão mais velho,



iw.f (6,7) *m^h<m>* *mshw* *iw* *p³* *w^c* *im.sn*

infestada (lit. cheia) de crocodilos, (de modo que) um deles



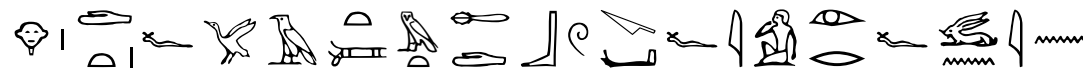
hr *hpr* *hr* *w^c* *n* *rit* *iw* *p³* *ky* *hr*

se viu (lit. tornou-se) numa margem e o outro, na



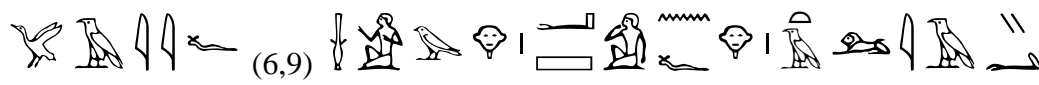
kt *iw* (6,8) *p³y.f* *sn* *ʿ3 (hr)* *irt* *sp 2* *n* *hwi*

margem oposta (lit. na outra). O seu irmão mais velho golpeou duas vezes



hr *dtr.f* *p³* *tm* *hdb.f* *i.ir.f* *wn.in*

sua (própria) mão por não o ter matado. Então




p³y.f (6,9) *sn* *šri* *hr* *ʿš* *n.f* *hr* *ʿ3* *rit*


o seu irmão mais novo interpelou-o da (outra) margem,


m-dd h^c dy r hd B wnn p³ itn hr wbn

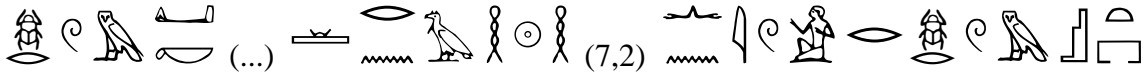
dizendo: “Espera aqui até que amanheça. Quando o Disco Solar se levantar,


iw.i (7,1) <r> wpt hn^c.k m-b³h.f ntf <r> dit p³


eu contenderei contigo diante dele. Ele entregará o


[d³] n p³ m³^c.tw p³-wn nn iw.i (r)

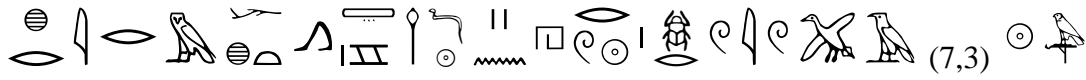
culpado ao justo; doravante (lit. por conseguinte), eu não


hpr m-di.k (...) r nhh nn iw.i r hpr m st


viverei (lit. virei a estar) contigo, nunca (mais), nem ficarei num lugar


iw.k im.s iw.i r sm r B int-p³-c^s

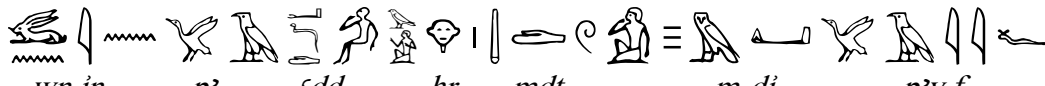
onde estiveres, (mas) irei para o Vale do Pinheiro.”


hr-ir m-hr B hd sn-nw n hrw hpr.w iw p³-r^c-

Em seguida, depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, (e) Pra-


-hr-3hty hr wbn iw w^c hr ptr w^c im.sn

Harakhty se levantou, cada um deles enxergou o outro (lit. um olhou um dentre eles).


wn.in p³ c^{dd} hr mdt m-di p³y.f

Então, o jovem argumentou (lit. falou) com o seu


sn 3 m-dd ih p³y.k iyt m-s³.i r

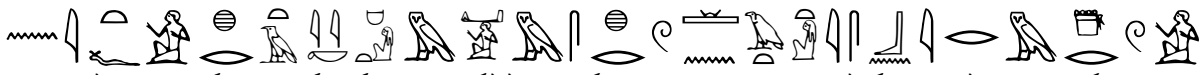
irmão mais velho, dizendo: “O que significa vires (lit. a tua vinda) em minha perseguição (lit. atrás de mim) para



hdb<.i> m grg iw nn sdm.k r.i hr mdt
 matar-me injustamente, sem teres ouvido o que eu tinha a dizer (lit. sem ouvires a minha boca falar)?

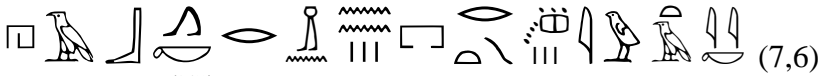


hr ink p3y.k sn šri m-r-^c hr tw.k m-di.i m-shr
 Afinal (lit. pois), eu ainda sou o teu irmão menor, tu és para mim como

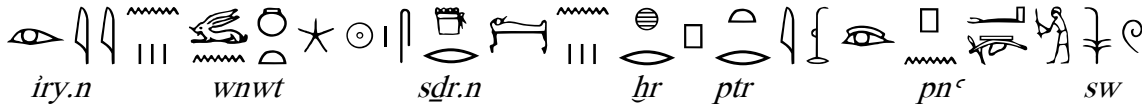


n it hr t3y.k hmt m-di.i m-shr n mwt is-bn ir m-dr
wi

um pai e a tua esposa é para mim como uma mãe, não é mesmo? Depois que me



h3b.k (wi) r int n.n prt iw t3y.k hmt hr dd n.i my
 enviaste para buscar sementes para nós, tua esposa me disse: ‘Vem!’



Divertir-nos-emos deitando-nos (juntos)!’ Mas olha: isto foi invertido



n.k m kthw wn.in.f hr dit ^cm.f m p3
 para ti, (transformado) em outra coisa.” Ele então fez-lhe compreender aquilo (que)




hpr nb m-di.f hn^c t3y.f hmt wn.in hr ^crk.f n
 aconteceu entre ele (mesmo) e a sua esposa. A seguir ele jurou por



p3-r-^chr-3hty m-dd ir p3y.k
 Pra-Harakhty, dizendo: “Quanto a tu

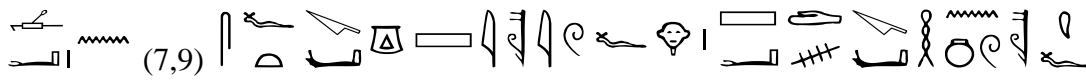


<.iyt> r hdb.<.i> m grg iw.k hr p3y.k
 vires para matar-me injustamente, com a tua




niw hr-st-r n k3t ʔhwt iw.f hr int

lança, foi por causa de uma mulher no cio (lit. uma vulva em chamas)!” Ele (a seguir) pegou (lit. trouxe)



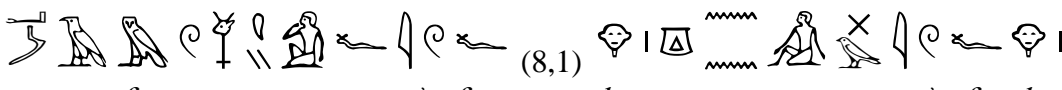
w^c n (sft) gšī iw.f hr š^cd ḥnn.f

uma faca de caniço, cortou o seu pênis



iw.f hr ḥ3^c.f r p3 mw iw p3 n^c<r>w hr

(e) o jogou na água, (onde) o bagre




^cm<f> iw.f hr gnn iw.f hr

o engoliu. Ele ficou lânguido (e)




ḥpr ḥsy sw iw p3y.<f> sn 3 hr šnt ḥ3ty.f

enfraqueceu-se. O coração de seu irmão mais velho se afligiu (lit. afligiu o seu coração)



r ikr sp 2 iw.f hr ^hc hr rmyt n.f k3

muitíssimo. Ele ficou chorando alto por ele.




nn rh.f d3i r p3 nty p3y.f sn šri im(.f) m-dr

Ele não podia (lit sabia) (como) atravessar para onde estava o seu irmão menor por causa



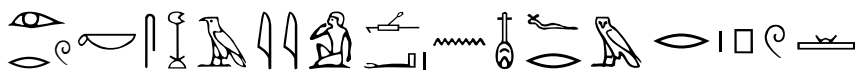
n3 n mshw wn.in p3y.f sn šri hr š n.f

dos crocodilos. Então o seu irmão menor o chamou,



m-dd ist ir sh3.k w^c n bin ist bw

dizendo: “Se recordas algo ruim, não



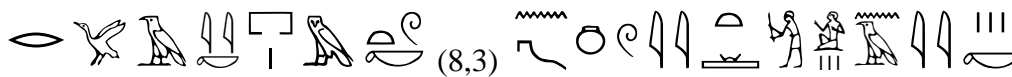
ir.k sh³ w^c n nfr m-r-pw

podes recordar algo bom, ou então



w^c n nkt iw iry.i sw n.k ih <hr> sm.k

algo que eu tenha feito para ti? Por conseguinte, vai



r p³y.k pr mtw.k nw n³y.k

para tua casa e cuida de (lit. olha) teu (próprio)




iwt p³-wn nn iw.i <r> h^c m st

gado, já que eu não ficarei(, doravante,) num lugar



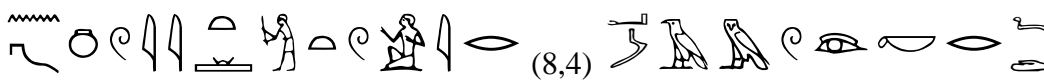
iw.k im.s iw.i r sm n.i r b int-p³-^cs

onde estiveres: ir-me-ei para o Vale do Pinheiro.



hr-ir p³ nty iw.k r ir(t).f n.i p³y.k iyt r

Há, no entanto, algo que poderás fazer por mim: vires (lit. a tua vinda) para



nw.i ir <m.k> r-dd

cuidar de mim se perceberes que (lit. perceberes o seguinte:)



wn nkt hpr r.i <m> p³y.i sd h³ty.i

algo (de mau) me aconteceu ao extrair eu o meu coração,




mtw.i hr w³h.f hr d³d³ n b hrrt

colocando-o no alto (lit. na cabeça) da flor



p³ ^cs hr-ir s^c.d.tw p³ ^cs mtw.f

do pinheiro. Se o pinheiro for cortado e (o coração)



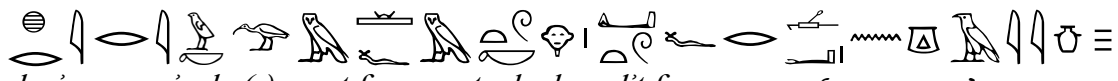
h3t r iw<t>n (8,5) mtw.k iit r wh3.f

cair ao chão, virás procurar por ele.



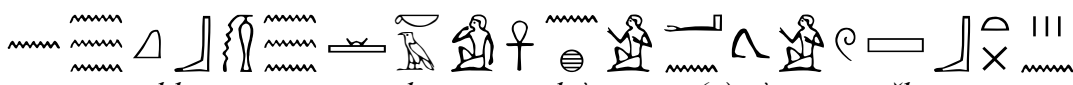
ir iry.k 7 rnp t n wh3.f m-di f<t> h3ty.k

(Mesmo) se passares sete anos a procurá-lo, não deixes que o teu coração se desencoraje;




hr-ir iw.k (r) gmt.f mtw.k hr dit.f r w<c> n g3y

pois, se o achares e o colocares em um recipiente



n mw kb k3 <nh>.i <n(n)<.i> wsb n

com água fresca, então eu (re)viverei para vingar-me



(8,6) p3 thi <.i> hr iw.k (r) <m> r-dd

do mal que me foi feito. Tu te certificarás de que



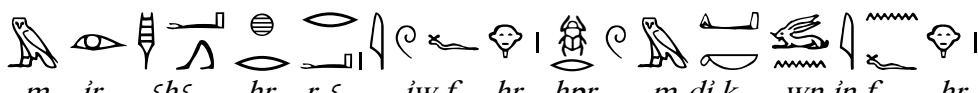
wn nkt <hpr> r.i mtw.tw hr dit n.k w<c> n

algo mau me aconteceu (lit. algo aconteceu contra mim) quando te entregarem um




tbw n hnkt hr drt.k mtw.f hr irt sft

vaso de cerveja (e), em tua mão, produzir (lit, fizer) espuma.




m ir <h>., hr r-., iw.f hr hpr m-di.k wn.in.f hr

Ao acontecer isso contigo, não te atrases!” Ele então




sm (8,7) n.f r b int-p3-š iw p3y.f

partiu para o Vale do Pinheiro (e) o seu




sn 3 hr sm n.f r p3y.f pr iw drt.f

irmão mais velho foi para a sua casa, (com) a(s) mão(s)




w3h hr dbd.f iw.f wrh n iw<t>n

posta(s) sobre a sua cabeça (e o corpo) coberto de pó.



spr pw ir(w).n.f r p3y.f pr iw.f hr hdb

Ao chegar à sua casa, ele matou

(8,8) 

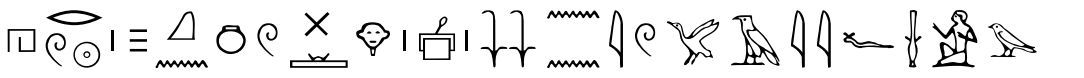
by.f hmt iw.f hr h3.s <n> n3 n iww iw.f

a sua esposa e a jogou aos cães. Ele ficou




(hr) hmtst m g3s n p3y.f sn šri hr-ir m-ht

de luto (lit. se sentou de luto) por seu irmão menor. Entrementes, passados (lit. depois de)




hrww knw hr-s3 nn iw p3y.f sn šri

muitos dias depois disto, o seu irmão menor




m b int-p3-š iw nn w< hn<.f

estava sozinho no Vale do Pinheiro (lit. no Vale do Pinheiro, ninguém com ele).



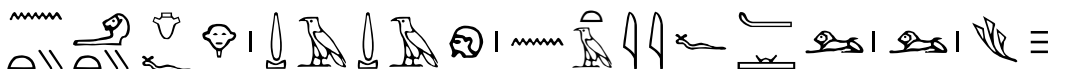
iw wrš.f <hr bhs> iwt n h3st

Ele passava o dia caçando animais do deserto.



iwt.f r sdr hr p3 š

(A seguir), ele voltava para se deitar debaixo do pinheiro



nty h3ty.f hr dbd n by.f hrrt

–aquele em cima de cuja flor estava o seu coração–,

(9,1)

m rwh3 hr-ir m-ht hrww knw

à noite. Então, passados muitos dias

depois disso, ele construiu para si, com sua(s) (próprias) mão(s), uma residência

(9,2)

(m) b int-p3-s3 iw.f mh m ht nb(t) nfr(t)

no Vale do Pinheiro, repleta de todas as coisas boas,

tencionando estabelecer um lar para si. (Certo dia), saindo de sua residência,

(9,3)

ele encontrou a Enéada, (que) se deslocava

ocupando-se dos assuntos da Terra inteira. Então a Enéada falou


(9,4)

em coro, dizendo-lhe: “Ah, Bata, touro

da Enéada! Estás então sozinho aqui, tendo deixado o teu distrito


(9,5)

por causa da esposa de Inepu, teu irmão mais velho? Olha,



hdb<.f> b3y.f hmt hr iw.k 'n(n) n.f wšbt

ele matou a sua esposa, já que deixaste claro para ele o relato




<hr> th3w nb r.k iw h3ty.sn mr (9,6) n.f r ikr sp 2

acerca de todas as transgressões (feitas) contra ti” –pois o coração deles sofria muitíssimo por ele–.




iw pr<-hr>-h3ty hr dd n hnmw ih kd.k

Ra-Harakhty disse a Khnum: “Fabrica, por conseguinte,




w< n st-hmt n b3b tm<.f> (9,7) hmsi w<

uma esposa para Bata, para que ele não permaneça sozinho.”



wn.in hnmw hr irt n.f iryt hms.ti iw.s

Então Khnum lhe fez uma companheira . Ela tinha



nfr.ti m h<wt.s r st-hmt nbt nty m p3 b <r->dr<.f> (9,8)



o corpo mais perfeito do que o de todas as mulheres da Terra inteira, (e)



iw <mw n> ntr nb im.s wn.in b 7 hwt-hr hr iit

a semente de todos os deuses (da Enéada) estava nela. As sete Háthors vieram



ptr.s iw.sn hr dd <m->r-w< i.irit.s m(w)t (9,9)

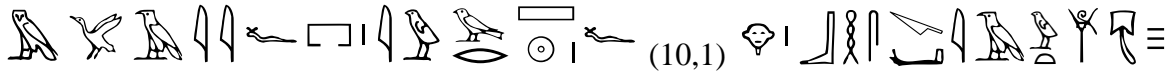


vê-la e disseram numa só voz: “Ela morrerá




(m) dmt wn.in.f hr ibb.s r ikr sp 2 iw.s hms(.ti)

pela faca!” Ele a desejava muitíssimo. Ela ficava



m p3y.f pr iw wrš.f hr bhs i3wt

em sua casa (enquanto) ele passava o dia caçando os animais



n h3st hr int w3h m-b3h.s iw.f(hr) dd n.s m ir pr(t)

do deserto para trazê(-los), colocando(-os) diante dela. Ele lhe disse: “Não saias



r-bnr tm p3 ym i3.t

lá para fora, (para que) o Mar não se aposses de ti (lit.te agarre);



hr nn iw.<r> <r> rh nhm.<r> m-di.f p3-wn tw.<r>


pois não poderias proteger-te dele, porque não passas



<m> st-hmt mi-ḳd.<r> hr h3ty.i w3h hr d3d3 n

de uma mulher. Quanto ao meu coração, ele está colocado no alto da

(10,3)



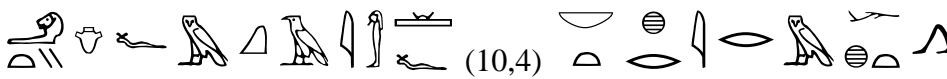
t3 hrrt p3 š hr-ir gm sw ky

flor do pinheiro (e), se outro o achar,



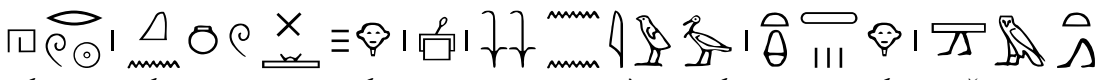
iw.i <r> h3 m-di.f wn.in.f hr ipwt n.s

eu lutarei com ele.” Ele então lhe relatou




h3ty.f m-ḳ3y.f nb hr-ir m-ht

tudo o que dizia respeito ao seu coração. Então, passados



hrww ḳnw hr-s3 nn iw b33 hr šm

muitos dias depois disso, Bata foi



r bhs m p3y.f shr nty r<-nb

caçar, segundo o seu costume diário.

(10,5)
pr pw ir(w).n t3 'ddt r k̄d hr p3 'š

A jovem então saiu para passear sob o pinheiro

nty r-gs p3y.s pr 'h̄.n ptr.s p3 ym
 que estava ao lado de sua casa. Ela via o Mar

(10,6)
hr h̄wi m-s3.s iw.s hr βy.s r shsh
 quebrando (lit. golpeando) (as suas ondas) e a perseguindo. Ela então se pôs a correr

r h̄st.f iw.s hr k̄ < > p3y.s pr wn.in p3
 dele (lit. diante dele) e entrou em sua casa. Entrementes, o

(10,7)
ym hr 'š n p3 'š m-dd
 Mar interpelou o pinheiro, dizendo:

i.mh̄ n.i im.s iw p3 'š hr int w' nbd m
 “Apodera-te dela para mim!” O pinheiro trouxe(-lhe) uma madeixa de

(10,8)
šnty.s wn.in p3 ym hr int.s r
 seus cabelos (e) o Mar carregou-a (lit. trouxe-a) para

kmt iw.f w3h.s m t3 st n3 rhtyw n
 o Egito, pondo-a no lugar (onde trabalhavam) os lavadores do

(10,9)
pr -3 'nh wḏ3 snb wn.in p3 sty t3 nbd šnty
 faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!). Ora, o perfume da madeixa de cabelo

hr h̄pr m n3 n h̄bsw n pr -3 'nh wḏ3 snb iw.tw (hr) 'h̄
 foi parar (lit. aconteceu) nas roupas do faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!). O rei

brigou

(10,10)

com os lavadores do faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!), dizendo(-lhes): “(Há um perfume de

unguento nas roupas do faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!)”. O rei soía

brigar com eles diariamente (e) eles não sabiam

o que fazer. O chefe dos lavadores do


faraó (vida, prosperidade, saúde para ele)! dirigiu-se ao lavatório (lit. à margem). O seu coração

estava muitíssimo aflito por causa das brigas

diárias (do rei) com ele. Ele parou no areal (lit. deserto) diante da


madeixa de cabelo que estava na água. Ele fez com que

alguém descesse e a trouxesse para ele. Achou-se (ser) o seu




 sty ndm r ikr sp 2 iw.f hr iβ.s

odor agradabilíssimo. Ele a levou



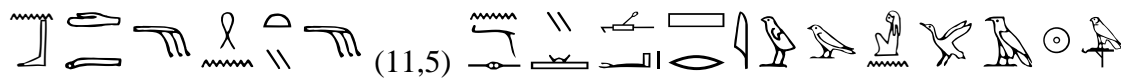
 n pr-3 ^cnh wd3 snb wn.in.tw hr in(t) n3 sšw rhyw-ht

ao faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!). Foram chamados (lit. trazidos) os sábios escribas



 n pr-3 ^cnh wd3 snb wn.in.sn hr dd n pr-3 ^cnh wd3 snb ir t3y

do faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!). Eles disseram ao faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Esta



 nbd šnty ni-st w^c šrit n p3-r^c

madeixa de cabelo pertence a uma filha de Pra-



 -hr-3hty iw mw n ntr nb im.s hr sw m ndt <hr.k m>

Harakhty. Nela está a semente de todos os deuses. Trata-se de um tributo para ti, (vindo) de



 kt h3st imi šm ipwtyw r h3st nb(t) r

um (lit. outro) país estrangeiro. Faze com que mensageiros vão a todos os países estrangeiros para




 wh3.s hr-ir p3 ipwty nty iw.f r t3

procurá-la. Quanto ao mensageiro que for ao



 int-p3-š imi šm rmtw knw

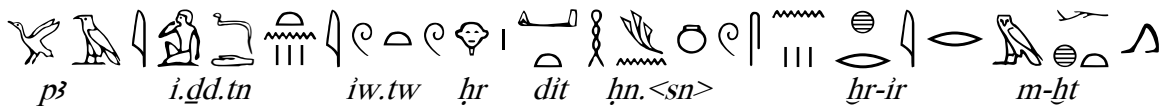
Vale do Pinheiro, faze com que numerosos homens vão



 (11,7) hn<f> r int.s ^ch<n>.n dd hm.f ^cnh wd3 snb nfr r ikr sp 2

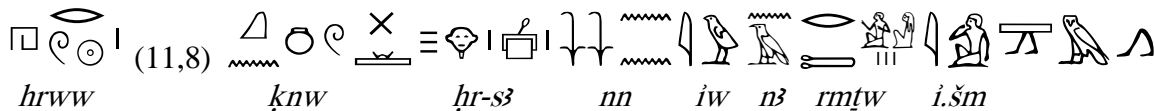
com ele para trazê-la.” Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) disse então:

“É excelente (lit. muito bom duas vezes)



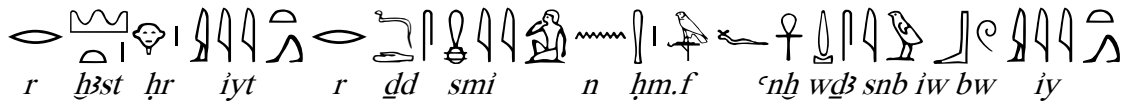
p³ i.dd.tn iw.tw hr dit hn.<sn> hr-ir m-ht

o que dizeis!” Fez-se com que partissem com rapidez. Então, passados




hrww knw hr-s³ nn iw n³ rmtw i.sm

muitos dias depois disso, os homens que haviam ido



r hbst hr iyt r dd smi n hm.f nh wd³ snb iw bw iy

a (cada) país estrangeiro voltaram para apresentar relatório a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!); (mas) não voltaram



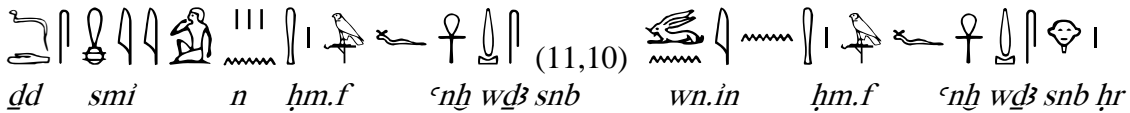
n³ sm r t³ int-p³-c^s iw

aqueles que haviam ido ao Vale do Pinheiro, pois



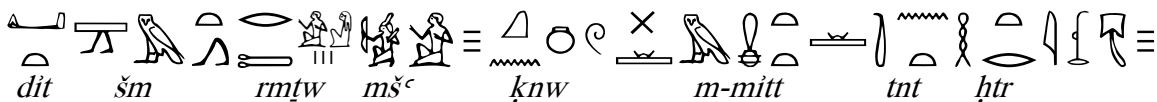
hdb sn b³t³ iw.f (hr) w³h w^c im.sn r

Bata os matara, deixando um deles para



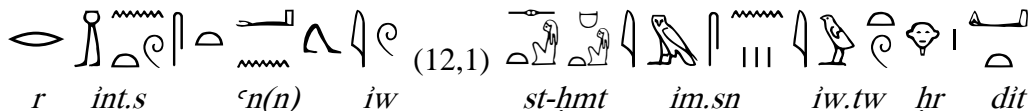
dd smi n hm.f nh wd³ snb wn.in hm.f nh wd³ snb hr

apresentar relatório a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!). Então Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!)



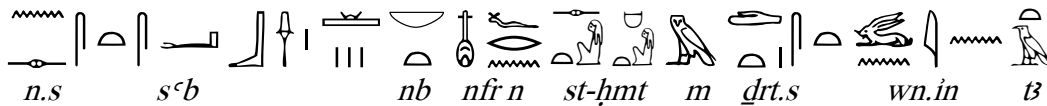
dit sm rmtw m^sc knw m-mitt tnt htr

despachou uma grande tropa de homens, além de carros de guerra,



r int.s n(n) iw st-hmt im.sn iw.tw hr dit

para buscá-la. Havia entre eles uma mulher: fez-se com que,



n.s s^cb nb nfr n st-hmt m drt.s wn.in t³

por seu intermédio, todo (tipo de) belos adornos femininos lhe fossem entregues (lit. em sua mão). Então, aquela

 (12,2) *st-hmt hr iyt r kmt irm.s iw.tw*

mulher voltou ao Egito com ela (i.e. trazendo consigo a mulher de Bata). Houve

 *nhm n.s m p3 t3 (r-)dr.f wn.in hm.f*

júbilo por causa dela no país inteiro. Sua Majestade

 (12,3) *nh wd3 snb hr mrt.s r ikr sp 2 iw.tw hr*

(vida, prosperidade, saúde para ele!) a amou muitíssimo; (e) o rei



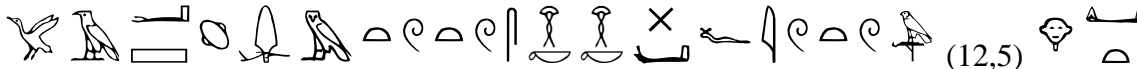
<dh>.s r špst-3t wn.in.tw hr mdt m-di.s
a nomeou Grande Favorita. O rei conversou com ela

 (12,4) *r dit dd.s p3 shr n p3y.s*

para fazê-la falar a respeito (lit. sobre o assunto) do seu

 *h3y iw.s hr dd n hm.f nh wd3 snb imi šc.d.<tw>*

marido. Ela disse a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Faze com que seja cortado

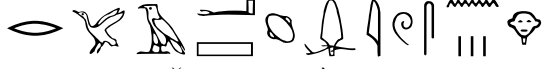
 (12,5) *p3 š mtw.tw sksk.f iw.tw hr dit*

o pinheiro (e) que seja destruído.” O rei fez


 *šm rmtw mšc hr n3y.sn hmt r šc.d*

partir soldados com seus (implementos de) cobre para cortar

 (12,6)


 *p3 š iw.sn spr r p3 š iw.sn hr*

o pinheiro. Eles chegaram ao pinheiro (e)



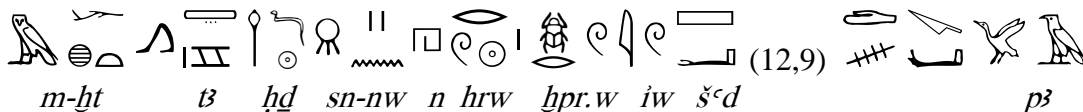
s'c d *b* *hrrt* *nty* *h3ty* *n* *b3b* *hr.s*

cortaram a flor em cima da qual estava o coração de Bata.

(12,7) 

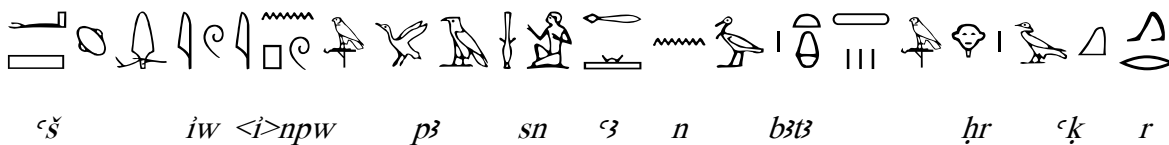
iw.f (hr) *h3t* *mwt* *m b* *wnwt* *šrt* *hr-ir*

Este (lit. Ele) caiu morto subitamente (lit. num pequeno instante). Em seguida,



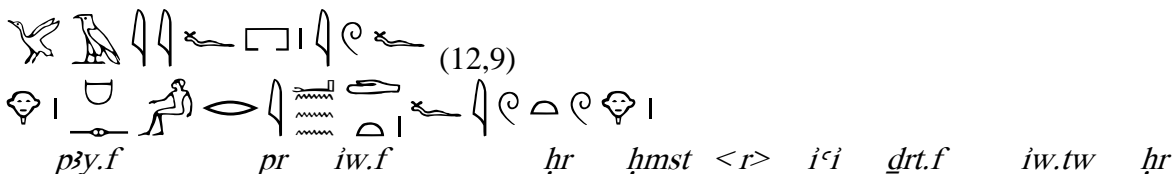
m-ht *b* *h3d* *sn-nw* *n hrw* *hpr.w* *iw* *s'c d* *p3*

depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, tendo sido cortado (lit. acontecido cortar) o



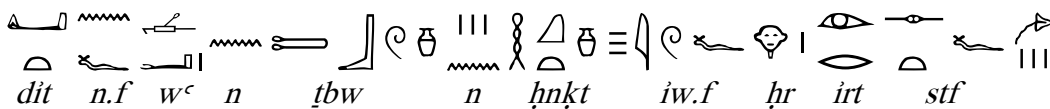
s *iw <i>npw* *p3* *sn* *3* *n* *b3b* *hr* *k* *r*

pinheiro, Inepu –o irmão mais velho de Bata– entrou em



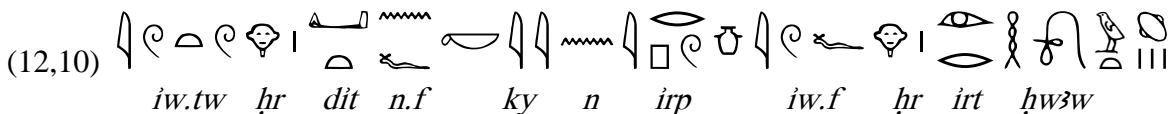
p3y.f *pr* *iw.f* *hr* *hmst <r>* *i'c* *drt.f* *iw.tw* *hr*

sua casa, sentou-se (e) lavou a sua(s) mão(s). Foi-



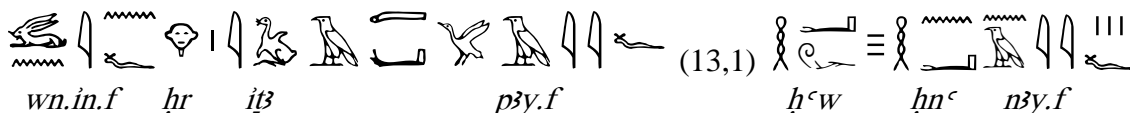
dit *n.f* *w^c* *n* *tbw* *n* *hnkt* *iw.f* *hr* *irt* *stf*

lhe dado um vaso de cerveja, (que) espumou (lit. fez espuma).

(12,10) 

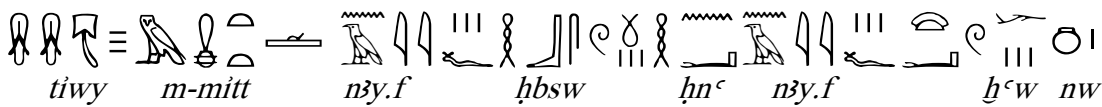
iw.tw *hr* *dit* *n.f* *ky* *n* *irp* *iw.f* *hr* *irt* *hw3w*

Foi-lhe dado outro, de vinho, que azedou.




wn.in.f *hr* *it3* *p3y.f* *h^c w* *hn^c* *n3y.f*

Ele então pegou o seu bastão e as suas

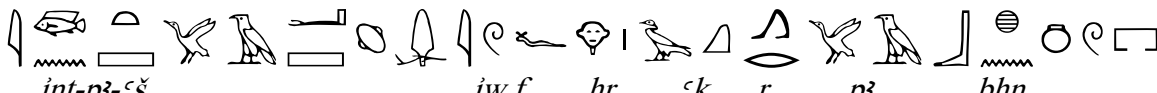


tiwy *m-mitt* *n3y.f* *h3sw* *hn^c* *n3y.f* *h^c w* *nw*

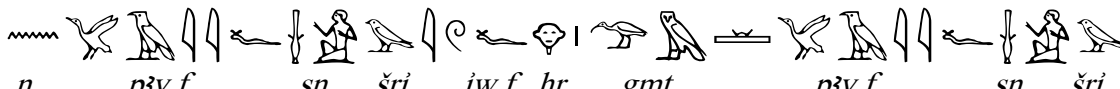
sandálias também, as suas roupas e as suas armas de

 (13,2)
r-c-ht iw.f hr by tw.f r mš^c r b


combate; e pôs-se a viajar em direção ao


int-p₃-cš iw.f hr k r p₃ bhn


Vale do Pinheiro. Ele entrou na residência


n p₃y.f sn šri iw.f hr gmt p₃y.f sn šri

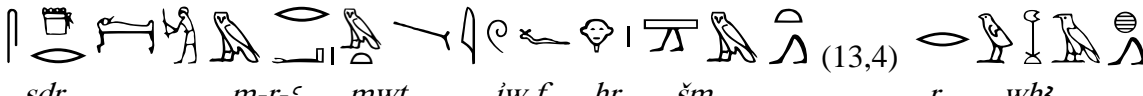
do seu irmão menor (e) achou o seu irmão menor


sdr hr p₃y.f ht^c iw.f mwt iw.f


deitado em sua cama, morto. Ele


(hr) rmyt m-dr ptr <p₃y.f> sn šri

chorou por ver o seu irmão menor


sdr m-r-c mwt iw.f hr sm r wh₃


deitado como se estivesse morto. Ele foi procurar


<p₃> h₃ty n p₃y.f sn šri hr p₃ š

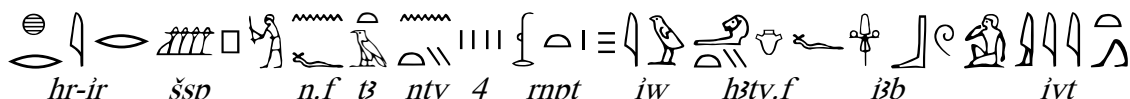
o coração de seu irmão menor debaixo do pinheiro


nty p₃y.f sn šri (hr) sdr hr.f m rwh₃

sob o qual o seu irmão menor se deitava à noite.

(13,5) 
iw.f (hr) irt 3 rnpt n wh₃.f nn gmt.f

Ele passou três anos procurando-o, sem o achar.


hr-ir šsp n.f b nty 4 rnpt iw h₃ty.f ibb iyt

Então, quando o quarto ano começou apra ele, o seu coração desejou voltar

r kmt iw.f hr dd iw.i (r) šm n.i m dw3w
 ao Egito. Ele disse: “Partirei amanhã”

i.n.f m h3ty.f hr-ir m-ht t hđ sn-nw n hrw hpr.w
 –foi o que ele disse em seu foro íntimo (lit. em seu coração). Em seguida, depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia,

wn.in.f hpr hr šm hr p3 š iw.f
 ele se pôs a caminhar sob o pinheiro (e)

wrš hr wh3.f iw.f hr whc m rwh3
 passou o dia procurando-o. Ele desistiu ao anoitecer.


iw.f <hr irt> nw r wh3.f n(n) iw.f hr
 Passou, porém, novamente algum tempo procurando por ele. Ele

gmt w^c i3rt iw.f hr whc n.f hr.s
 achou um cone de pinheiro e foi para casa com ele.

is h3ty n p3y.f sn šri p3y iw.f hr int w^c n
 Aquilo era, na verdade, o coração de seu irmão menor. Ele pegou um

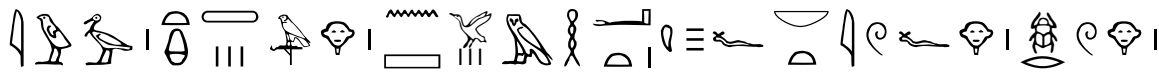
g3y n mw kb iw.f hr h3c.f r.f
 recipiente com água fresca (e) o jogou dentro.

iw.f (hr) hmst m p3y.f shr nty r^c-nb hr-ir m-ht
 Então ele se sentou como era seu costume diário. A seguir, depois que



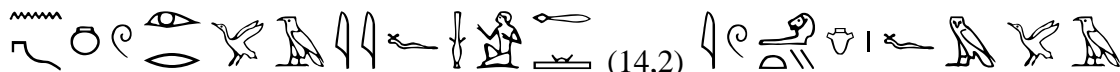
grh *hpr* *iw h3ty.f (hr)* *m* *n3* *mw*

caiu a noite, o seu coração absorveu (lit. engoliu) a água.



iw *b3t3* *hr* *nš* *m* *hct.f* *nbt* *i<w>.f* *hr* *hpr* *hr*

Todos os membros de Bata tremeram (e) ele começou a

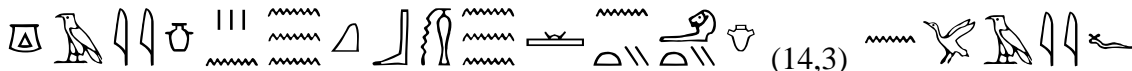


nw *r* *p3y.f* *sn* *3* *iw h3ty.f* *m* *p3*

olhar para seu irmão mais velho, estando o seu coração (ainda) no



g3y *iw* *inpw* *p3y.f* *sn* *3* *hr* *it3* *p3*
 recipiente. Inepu –o seu irmão mais velho– segurou o




g3y *n* *mw* *kb* *nty h3ty* *n* *p3y.f*

recipiente com água fresca em que estava o coração do seu




sn *šri* *im.f* *iw.f* *<hr dit>* *swri.f* *sw* *iw h3ty.f (hr)*

irmão menor (e) fez com que bebesse aquilo. O seu coração




hc *r* *st.f* *iw.f* *hr* *hpr* *mi* *wn.n.f* *wn.in* *wc*

reassumiu o seu lugar (habitual) (e) ele tornou a ser como era. Então (cada) um




(hr) kni *wc* *im.sn* *iw* *wc* *hr* *mdt* *m-di*

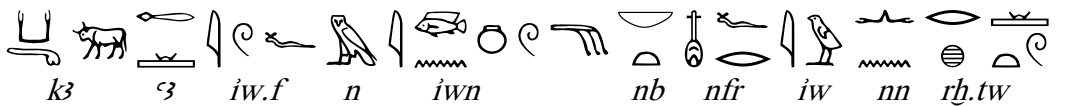
abraçou o outro (e) cada um (começou a) conversar com

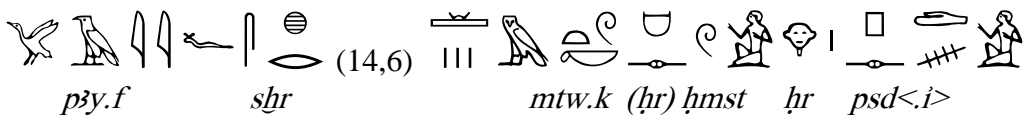


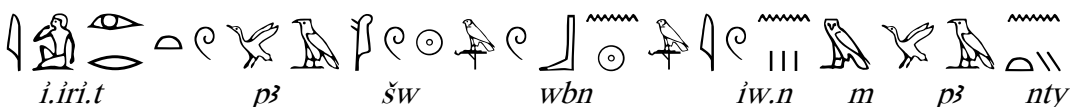
p3y.f *iry* *<im.>sn* *b3t3* *hr* *dit* *n*

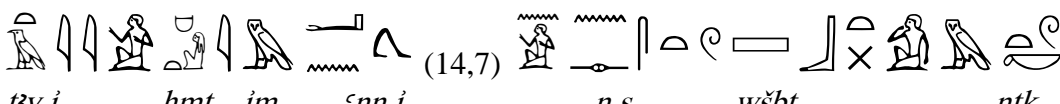
o seu companheiro. Bata disse (então) ao

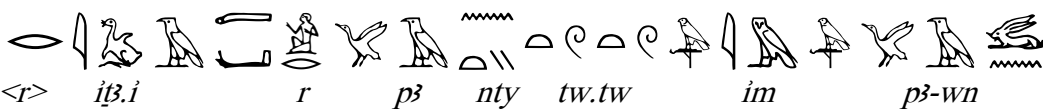
(14,5) 
 seu irmão mais velho: “Olha, eu vou (me) transformar em um

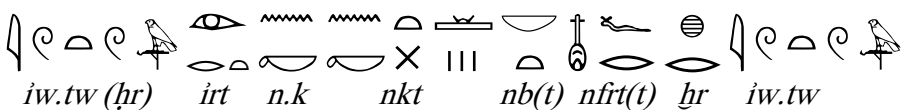

 grande touro, ostentando (lit. com) todas as belas cores, sem que se conheça (outro)

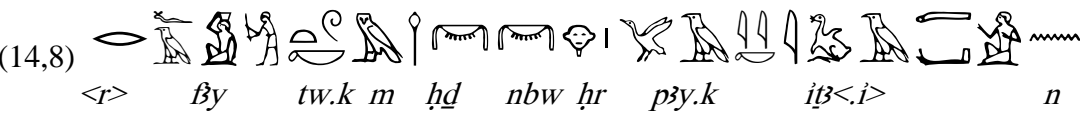
(14,6) 
 comparável a ele. Tu te sentarás em minhas costas



 até o Sol nascer. Estaremos, então, onde está

(14,7) 
 a minha esposa, para que eu possa vingar-me dela. Tu


 me levarás aonde está o rei; então


 ele fará por ti todas as coisas boas (e)

(14,8) 
 te recompensará com prata e ouro por me lebares ao


 faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!), pois eu (me) transformarei numa grande
 maravilha

(14,9)

mtw.tw *nhm* *n.i m p3 b(r)-dr.f*

(e) haverá júbilo por mim na Terra inteira.

ntk <r> sm n.k r p3y.k dmi hr-ir m-ht

(Depois) tu partirás para a tua aldeia. Em seguida, depois que

(15,1)

b hd sn-nw n hrw hpr.w wn.in b3b3 hr hpr

a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, Bata assumiu

m p3 hpri i.dd.f n p3y.f sn 3

a forma que ele havia dito ao seu irmão mais velho.

(15,2)

wn.in inpw p3y.f sn 3 hr hmst hr

Então Inepu –o seu irmão mais velho– sentou(-se) em

psd<.f> r hd b iw.f hr spr p3 nty tw.tw im

suas costas até a aurora (e) ele atingiu o lugar onde o rei estava.

(15,3)

iw.tw hr dit m hm.f nh wd3 snb m im.f

Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) foi informado a seu respeito.

iw.f hr ptr.f iw.f hr hpr ršwt n.f

Ele o viu e ficou contente por causa dele

(15,4)

r ikr sp2 iw.f hr irt n.f bwt 3t r-dd

–muitíssimo. Fez-lhe grandes oferendas, dizendo:

bi3yt 3t b hprt iw.tw nhm n.f

“O que ocorreu foi uma grande maravilha!” Houve júbilo por causa dele

m p3 b (r-)dr.f wn.in.tw hr 3y.f m hd

no país inteiro. O rei pesou o seu peso de prata

nbw n p3y.f sn 3 iw.f (hr) hmst [n.f] m p3y.f dmi

e ouro para o seu irmão mais velho, (que) foi residir (lit. sentar-se) (de novo) em sua aldeia.

iw.tw hr dit n.f rmtw knw hwt knw(t) iw

O rei deu-lhe muitas pessoas e muitos bens,

pr-3 nh wd3 snb hr mrt.f r ikr sp 2 r rmt nb nty m p3

(pois) o faraó o amava muitíssimo, mais do que a todas as pessoas que havia no

b r-dr.f hr-ir m-ht hrww knw hr-s3 nn

país inteiro. Então, passados muitos dias depois disto,

iw.f hr 3 r b w3bt iw.f (hr) 3c m p3

ele entrou na cozinha (e) se postou no

(15,8) nty b 3pst im iw.f hr hpr hr mdt m-di.s

(lugar) onde estava a favorita. Ele se pôs a falar com ela,

m-dd ptr tw.i nh.kwi m-r-3 iw.s hr (15,9) dd n.f

dizendo: “Olha, eu ainda estou vivo!” Ela lhe disse:



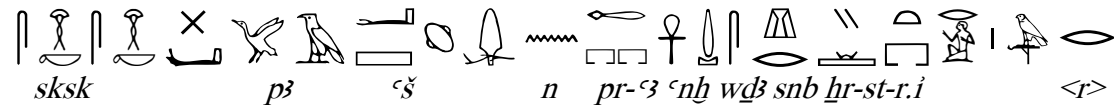
ntk nym tr iw.f hr dd n.s ink b3-

“Quem és tu, então?” Ele lhe disse: “Eu sou Ba-



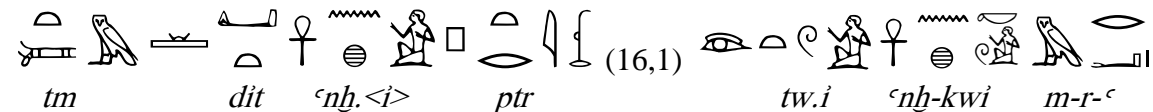
-b tw.<i> hr 'm m-dr dit.t iryt

ta! Dou-me conta de que quando fizeste com que



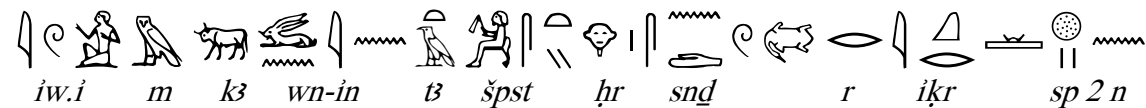
sksk p3 's n pr-3 'nh wd3 snb hr-st-r.i <r>

cortassem o pinheiro para o faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!), foi por minha causa, para que



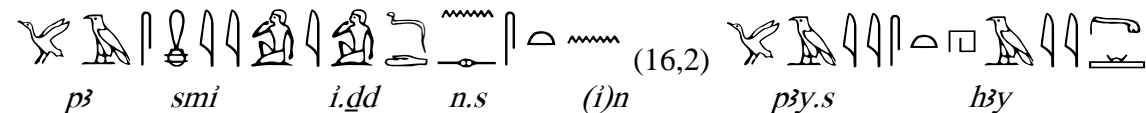
tm dit 'nh.<i> ptr tw.i 'nh-kwi m-r-'

eu não pudesse viver. Vê, eu ainda estou vivo, (mas)




iw.i m k3 wn-in b špst hr snd r ikr sp 2 n

como (um) touro.” A favorita ficou muitíssimo temerosa devido



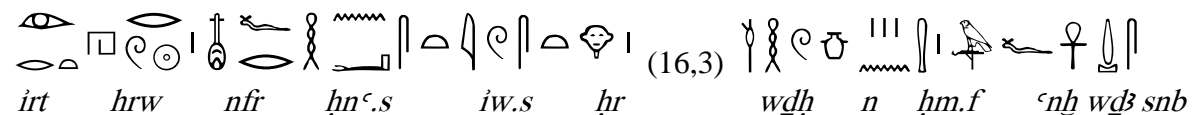
p3 smi i.dd n.s (i)n p3y.s h3y

ao relato que fora feito (lit. dito) a ela pelo seu marido.



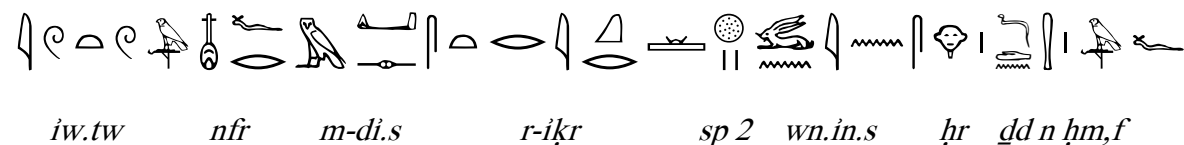
wn.in.f hr pr m b w'bt iw hm.f 'nh wd3 snb hr hmst hr

Ele então saiu da cozinha. Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) veio (lit. sentou-se) (e)




irt hrw nfr hn'.s iw.s hr wd3 n hm.f 'nh wd3 snb

divertiu-se (lit. fez um dia feliz) com ela. Ela deu de beber a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!).




iw.tw nfr m-di.s r-ikr sp 2 wn.in.s hr dd n hm.f

O rei foi muitíssimo feliz com ela. Então ela disse a Sua Majestade




 (16,4) *nh wdb snb imi rk n.i <n> ntr m-dd ir p3 nty*
 (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Faze-me um juramento pelo deus, dizendo: ‘Quanto àquilo que




iw <β> špst> r dd.f iw.i r sdm.f n.s iw.f hr sdm
 a favorita disser, eu lho concederei (lit. obedecerei)”. (E) ele acatou (lit. ouviu)




i.dd.s nb imi.tw wnm.i n <β> mist n p3y k3
 tudo o que ela disse: “Que me seja permitido comer o fígado daquele touro,




 (16,5) *p3-wn nn iw.f r irt nkt i.n.s hr dd n.f*
 já que ele jamais servirá para coisa alguma (lit. não fará algo) –foi o que ela lhe disse.



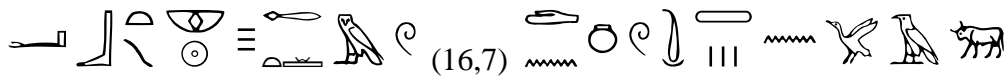
iw.tw hr šnt n p3 i.dd.s r ikr sp 2
 O rei ficou muitíssimo pesaroso com o que ela disse;




 (16,6) *h3ty n pr-3 nh wdb snb (hr) mr n.f r-ikr sp 2 hr-ir*
 o coração do faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!) sofreu muitíssimo por ele. Em seguida,



m-ht β hd sn-nw n hrw hpr.w iw.tw hr nis
 depois que a Terra foi iluminada, tendo chegado um segundo dia, o rei proclamou



 (16,7) *bwt 3t m wdnw n p3 k3*
 uma grande oblação (lit. oferenda), na qualidade do sacrifício do touro.




iw.tw hr dit šm w^c n w(dp)w-nsu tpy n
 O rei enviou um dos escanções reais-chefes de

 (16,8)

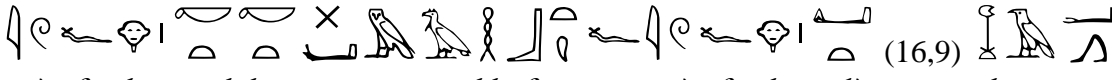
hm.f *nh wd3 snb r dit m3c* *p3* *k3* *hr-ir* *hr-s3*

Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) para realizar o sacrifício do touro. Depois, a seguir,




iw.tw *hr dit m3c.f* *hr-ir* *sw hr* *rmnw* *n3 n* *rmtw*

procedeu-se a sacrificá-lo. A seguir, estando ele sobre os ombros dos homens,

 (16,9)

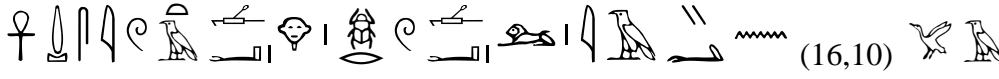
iw.f hr *ktkt* *m nhbt.f* *iw.f hr dit* *h3c*

teve um estremeamento de seu pescoço, fazendo com que caíssem



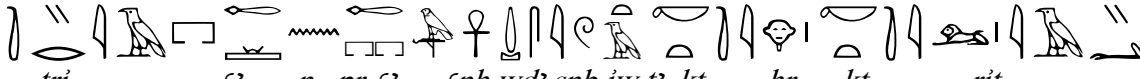
n.f dfdf *2 n sn<f>* *r-gs* *p3* *nš* *2 n hm.f*

dali (lit. dele) duas gotas de sangue ao lado dos dois batentes de Sua Majestade

 (16,10)


nh wd3 snb iw b w3c hr *hpr <w3c>* *rit* *n* *p3*

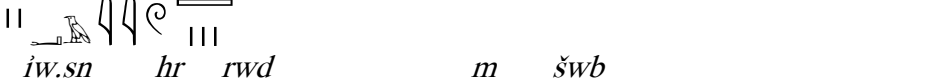
(vida, prosperidade, saúde para ele!), uma caindo de um lado do



tri *3* *n pr-3* *nh wd3 snb iw b kt* *hr* *kt* *rit*


grande portal do faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!), a outra, do outro lado.

 (17,1)



iw.sn *hr* *rwđ* *m šwb* *2 3yw*

Elas cresceram como duas grandes perseias,



iw *w3c* *nb* *im.sn* *<m>* *tpy* *wn* *in.tw hr* *šm* *r* *đđ* *n*

cada uma delas de primeira (qualidade). Então, foram contar (lit. dizer) a

(17,2)

hm.f *snb wḏ snb šwb*

2 *zyw*

(*hr*) *rwd*

Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Duas grandes perseias cresceram

m *biḏyt* *st* *n* *hm.f* *snb wḏ snb m pḥ* *grh*

durante a noite como uma grande maravilha para Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!)

r-gs *pḥ* *tri* *st* *n* *hm.f* *snb wḏ snb iw.<tw>* *nhm*

ao lado do grande portal de Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!)”. Houve júbilo

(17,3) *n.sn* *m* *pḥ* *ḫ(r)-dr.f* *iw.tw* (*hr*) *wdn* *n.sn* *hr-ir*

no país inteiro por causa delas (e) o rei fez-lhes uma oferenda. Então,

m-ḫt *hrww* *ḫnw* *hr-sḥ* *nn* *wn.in* *hm.f* *snb wḏ snb*

passados muitos dias depois disso, Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!)

(17,4) *hr* *ḫt* *m* *pḥ* *sḥd* *m* *hsbd* *<mhy>* (*m*)

apareceu na janela de lápis-lazúli, (com) uma guirlanda (de)

hrrt *nbt* *r* *hh<.f>* *mtw.f* *hr* *<tst>* (*hr*)

todos os tipos de flores no pescoço. Ele subiu em

(17,5) *wrrt* *m* *ḏmw* *iw.f* *hr* *pr* *m* *pr-nsw*

uma carruagem de ouro fino (e) saiu do palácio

‘nh wd3 snb r ptr n3 šwbw wn.in b špst

(vida, prosperidade, saúde para ele!) para ver as perseias. A favorita, por sua vez,

hr pr hr htr m-s3 pr-3 ‘nh wd3 snb wn.in hm.f

saiu num carro, seguindo (lit. atrás do) faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!). Sua Majestade então

hr hmst hr w' n šwb <iw b špst

sentou-se debaixo de uma das perseias <(e) a concubina

hr p3 ky šwb wn.in b3b3

debaixo da outra. Então Bata>

hr mdt m-di t3y.f hmt h3 b grgt ink

dirigiu-se à sua esposa: “Ei, sua mentirosa! Eu sou

(17,7)

 b3b3 tw.i ‘nh.kwi hb3-r.t tw.i hr

Bata (e) estou vivo, apesar de ti. Eu

‘m <ir> p3 dit i.ir.t š'd.<tw p3

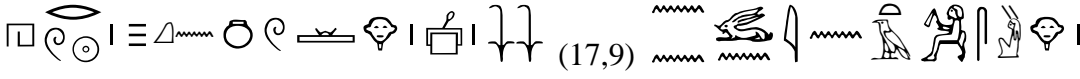
me dou conta de que teres feito com que fosse cortado o

‘š' n pr-3 ‘nh wd3 snb <sw hr-st-r.i> iw.i hr

pinheiro para o faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!) foi por minha causa. Eu


hpr m k3 iw.t hr dit hdb.tw.i hr-ir m-ht

me transformei num touro, (mas) fizeste com que eu fosse morto.” Então, passados

 (17,9)


hrww knw hr-s3 nn wn.in ʔ špst hr

 muitos dias depois disso, a favorita estava




ḥ hr wdḥ n ḥm.f ḥw wd3 snb iw.tw nfr m-dis

 de pé, dando de beber a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!). O rei estava feliz em sua companhia (lit. com ela).

 (17,10)


iw.s hr dd n ḥm.f ḥw wd3 snb imi rḥ n.i n

 Então ela disse a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Faze-me um juramento pelo




ntr m-dd ir p3 nty i.ir ʔ špst <r> dd n.<i> iw.i r

 deus, dizendo: “Quanto a tudo o que a favorita me disser, eu

 (18,1)

sdm.f n.s k3.k iw.f hr sdm i.dd.s nb

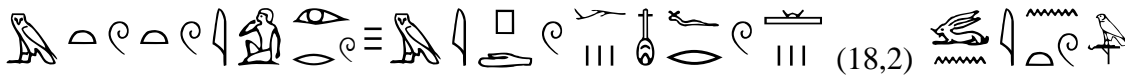
 o acatarei em seu favor” –assim o dirás.” (E) ele ouviu tudo o que ela falou.



iw.s (hr) dd imi š<d>.tw p3y šwb


 2

Ela disse: “Faze com que sejam cortadas aquelas duas perseias,

 (18,2)

mtw.tw i.ir.w m ipdw nfrw wn.in.tw

 e transformadas em belos móveis.” O rei



hr sdm i.dd.s nb hr-ir m-ht hr n 3t šrt

 ouviu tudo o que ela disse; e, passado um curto tempo (lit. um pequeno momento),

(18,3)

wn.in hm.f 'nh wd3 snb hr dit šm hmww rhyw
Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) fez com que viessem hábeis artesãos

(18,4)

iw.tw hr š'd n3 n šwbw n pr-3 'nh wd3 snb
(e) as perseias foram cortadas para o faraó (vida, prosperidade, saúde para ele!).

(18,4)

h'<.n> ptr sw hmt-nsu t špst wn.in w' <n> d3
Entretentes, a esposa real favorita observava (lit. olhava) aquilo. Então uma lasca

(18,5)

hr pwy iw.f hr k m r n t špst wn.<in>.s
voou (e) entrou na boca da favorita; ela

(18,5)

hr 'm<.f> iw.s hr šsp iwr m km n
a engoliu e ficou grávida, passado (lit. no espaço de)

(18,6)

3t šr<t> iw.tw hr ir(t) p3 nty nb m ib.s im.sn
um curto momento. (Quanto às perseias,) Sua Majestade fez o que ela desejava a respeito delas.

(18,6)

hr-ir m-ht hrww knw hr-s3 nn wn.in.s
Então, passados muitos dias depois disso, ela

(18,7)

hr mst w' n s3 ty wn.in.tw hr šm
deu à luz um filho varão. Foram então

(18,8)

r-dd n hm.f 'nh wd3 snb ms.tw n.k w' n s3
anunciar a Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!): “Nasceu-te um filho

by wn.in.tw hr int.f iw.tw hr dit n.f mn't
 varão!” Ele então foi trazido e nomeou-se para ele uma ama de leite (e)

(18,9) *hnmwt iw.tw hr nhm <n.f> m p3 t3*
 criadas. Rejubilaram-se por causa dele no país

(r)-dr.f iw.tw hr hmst hr irt hrw nfr iw.tw hr hpr
 inteiro. O rei pôs-se a comemorar (lit. sentou-se e passou um dia feliz). Ele ficou

(18,10) *m rnn iw hm.f 'nh w3 snb hr mrt.f r ikr sp 2*
 exultante. Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) o amou muitíssimo,

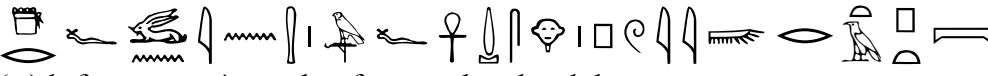
(19,1) *m t3 wnw't iw.tw hr <dhn.f> (r) s3-ns'w n'*
 de imediato. O rei nomeou-o Vice-Rei de

kš hr-ir m-ht hrww knw hr-s3 nn
 Kush (lit. Filho Real de Kush); (e) então, passados muitos dias depois disso,

(19,2) *wn.in hm.f 'nh w3 snb hr dit.f (r) r-p't n p3 t3*
 Sua Majestade o nomeou príncipe herdeiro do país

(19,3) *(r)-dr.<f> hr-ir m-ht hrww knw hr-s3 nn iw*
 inteiro. Então, passados muitos dias depois disso, (tendo)

(19,3) *skm.f <rnpwt> k<nwt> m r-p't m <p3> t3*
 ele completado muitos anos como príncipe herdeiro do país




(r-)dr.f wn.in hm.f nh wdb snb hr pwy r b pt

 inteiro, Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!) voou para o céu.




wn.in.tw hr dd imi in.tw n.i n3y.i srw

 Então, o (novo) rei disse: “Fazei com que venham à minha presença os meus magistrados,



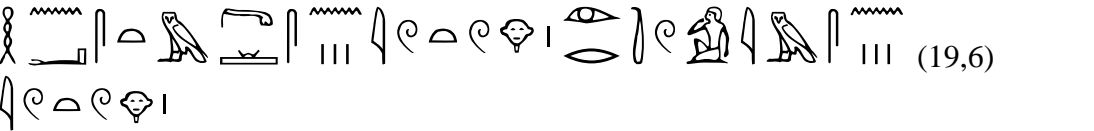
3yw n hm.f nh wdb snb di.i m m shr nb

 os (mais) graduados de Sua Majestade (vida, prosperidade, saúde para ele!), para que eu (lhes) esclareça todas as situações

(19,5) 


hpr.w m-di.i <w>n.<i>n.tw (hr) int n.f by.f hmt iw.f hr ipwt

 que aconteceram comigo. Sua esposa foi-lhe (também) trazida; e ele foi julgado



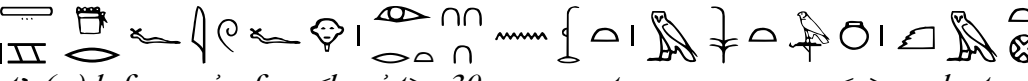
hn.s m-b3h.sn iw.tw hr irt tiw im.sn iw.tw hr

 com ela diante deles, (que) chegaram entre si a um consenso. Foi-




int n.f p3y.f sn 3 iw.f hr dit.f (r) r-pct m p3

 lhe trazido o seu irmão mais velho (e) ele o nomeou príncipe herdeiro do



b (r-)dr.f iw.f <hr irt> 30 n rnpt m nsw <n> kmt

 país inteiro. Ele completou trinta anos como rei do Egito (e então)

(19,7) 

wdb n nh iw p3y.f sn 3 (hr) h r

 partiu para a vida (= morreu). O seu irmão mais velho ocupou (lit. levantou-se para)

(19,8)

st.f hrw n mnit iw.s pw nfr m ḥtp
o seu lugar no dia da morte. Isto chegou (lit. veio) a completar-se em paz,

in k3 n sš (n) pr-ḥd k3g3bw n pr-ḥd n pr-3
pela supervisão do escriba do Tesouro, Kagabu, do Tesouro do faraó

(19,9)

nh wd3 snb sš ḥri sš mrmipt ir (i)n sš inn3 p3
(vida, prosperidade, saúde para ele!), (do) escriba Hori (e) do escriba Mermipet. Feito pelo escriba Inena, o

nb n p3y md3t ir p3 nty iw.f <r> mdt m p3y
dono deste livro. Quanto àquele que criticar (lit. falar de) este

(19,10)

md3t ir n.f dhwtj (r) iry ḥ3

livro, Thot dar-lhe-á combate.

Observações do Tradutor

O texto hieroglífico seguiu quase de todo a publicação do Papiro d'Orbiney por Alan H. Gardiner,²⁶³ aceitando integralmente as suas emendas e inserções. Tais modificações serão, aqui, perceptíveis na transcrição fonética mas, não, no texto hieroglífico.

Dentre as inserções, a mais importante encontra-se em 17,6 (está indicada na transcrição fonética –e neste caso especial, dada a sua extensão considerável, também na tadução– como uma passagem no interior de < >) e é bastante segura, já que, sem ela, o texto não faria sentido na porção correspondente e haveria, nele, a evidência de algo haver sido saltado pelo escriba, o que justifica a inserção.

A emenda mais radical que aceitei incorporar ao texto hieroglífico, relativa a passagem contida em 10,2, foi proposta, não por Gardiner e, sim, por Kurt Sethe, seguido nisto, por exemplo, por Gustave Lefebvre.²⁶⁴ sem tal emenda, o texto se traduziria “pois eu seria incapaz de salvar-te dele [do Mar], devido a que eu sou uma mulher como tu...”.²⁶⁵ Este ponto não tem solução consensual, pelo fato de haver argumentos fortes a favor das duas versões; por tal razão, os tradutores do texto continuam divididos a respeito. Quase sempre, aceitam a versão emendada os que compartilham (como é o meu caso) a opinião de que este conto seja o resultado da junção de duas ou três narrativas de início separadas; e não a aceitam os que acham ser o texto unitário. Em apoio à solução que entende o texto sem emendá-lo estariam argumentos de peso: (1) Bata, em passagem anterior, de fato aparece castrando-se (7,8-9), pelo qual poderia, depois, referir-se a si mesmo como se fosse semelhante a uma mulher; (2) é sempre preferível não alterar o texto original, quando possível; (3) gramaticalmente, o texto, sem a emenda, é perfeitamente aceitável. Em favor da emenda de Kurt Sethe e Gustave Lefebvre, que adotei, poder-se-iam arrolar os argumentos seguintes: (1) Bata é saudado pela Enéada como “touro da Enéada” pelo fato de terem os deuses adivinhado que, no futuro próximo, copularia com uma mulher que conteria em si a semente de todos os deuses dessa agrupação divina (9,4 e 9,8), pelo qual, seria como se Bata copulasse com a própria Enéada; (2) o texto especifica que Bata desejava muitíssimo a sua mulher e “desejar”, em egípcio, no contexto de uma relação de casal, tem conotação sexual, ou seja, não seria usado para indicar algum tipo de amor platônico (9,9) –coisa, aliás, de que não há traço algum nos textos egípcios de época faraônica; (3) Bata é chamado, no texto, de “marido” da mulher que lhe fabricou Khnum a pedido de Pra-Harakhty (por exemplo 12, 3-4), o que, outra vez, em egípcio implica necessariamente relações sexuais; os egípcios não sacramentavam, nem religiosa, nem civilmente o casamento: a consumação sexual é que o tornava efetivo.

O Papiro d'Orbiney, conservado no Museu Britânico (número 10.183), parece ter sido escrito no final da XIX^a dinastia (início do século XII a.C.); mas, como fica claro no colofão do conto, trata-se de uma cópia, não do original. Do ponto de vista da língua, temos

²⁶³ Alan H. Gardiner. *Late-Egyptian stories*. Bruxelles: Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1981 [1932], pp. 9-29.a.

²⁶⁴ Gustave Lefebvre. *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris: Maisonneuve, 1976, pp. 150-151 e nota 48: “Deve-se notar que, na segunda parte do conto, já não se leva em conta o fato da mutilação que Bata infligiu a si mesmo e que ele é realmente o marido da jovem que os deuses criaram, (...) [que] ele recuperou plenamente sua potência viril”.

²⁶⁵ William Kelly Simpson. *The literature of ancient Egypt*. Nova edição. New Haven-London: Yale University Press, 1973, p. 101.

um texto escrito em um neo-egípcio literário inicial, contendo ainda elementos numerosos típicos do egípcio médio. Assim, o original (de que não dispomos) deve ser bastante anterior à cópia.

Embora não iremos, aqui, analisar o conto, convém esclarecer que, independentemente de ter sido ele originado mediante junção de narrativas antes independentes ou, pelo contrário, resultar de uma invenção unitária, divide-se claramente em três partes (com algumas superposições importantes), cada uma ligada a um cenário específico: (1) uma localidade rural situada no Egito (1,1 a 8,8); (2) o Vale do Pinheiro, situado provavelmente na Bekaa, região intermontana localizada no que é hoje o Líbano (8,8 a 10,8); (3) a corte do faraó, no Egito, sendo o rei, na Época Raméssida, residente habitualmente no Delta (8,8 a 19,7). Há, como foi dito, superposições; e são relativamente numerosas. Seja como for, na parte (1) Bata é tratado como um jovem camponês; na parte (2) como um caçador com conotações (anunciadas antes em fala a seu irmão mais velho) já sobrenaturais e míticas (o coração no alto de uma árvore); com sua morte e ressurreição, no final da parte (2) e ao longo da parte (3) torna-se, muito claramente, um ser ao mesmo tempo humano e sobrenatural, capaz de metamorfoses diversas.