

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

MARIA THEREZA DAVID JOÃO

DOS TEXTOS DAS PIRÂMIDES AOS TEXTOS DOS SARCÓFAGOS:

A “democratização” da imortalidade como um processo sócio-político

NITERÓI
2008

MARIA THEREZA DAVID JOÃO

DOS TEXTOS DAS PIRÂMIDES AOS TEXTOS DOS SARCÓFAGOS: A
DEMOCRATIZAÇÃO” DA IMORTALIDADE COMO UM PROCESSO SÓCIO-POLÍTICO

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. MARCELO A. REDE

Niterói
2008

J62 João, Maria Thereza David.

Dos textos das pirâmides aos textos dos sarcófagos: a “democratização” da imortalidade como um processo sócio-político / Maria Thereza David João. – 2008.

179 f.

Orientador: Marcelo A. Rede.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008.

Bibliografia: f. 173-179.

1. Egito Antigo. 2. Religião - Egito. 3. Ritos e cerimônias fúnebres - Egito. I. Rede, Marcelo A. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia III. Título.

CDD 932

MARIA THEREZA DAVID JOÃO

“DOS TEXTOS DAS PIRÂMIDES AOS TEXTOS DOS SARCÓFAGOS: A
“DEMOCRATIZAÇÃO” DA IMORTALIDADE COMO UM PROCESSO SÓCIO-POLÍTICO

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. MARCELO APARECIDO REDE – Orientador
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. CIRO FLAMARION CARDOSO
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. EDGARD LEITE
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Niterói
2008

A meus pais, Silvio e Francisca, minha irmãs, Ana Claudia e Silvia Regina, e minha avó, Maria, com amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, àqueles sem os quais não estaria aqui: meus pais, Silvio e Francisca. Obrigada por acreditarem em mim, por estarem sempre presentes, mesmo com a distância, por suportarem a saudade, pelo amor incondicional e pelo apoio dado em todos os momentos da minha vida. Meu orgulho maior é tê-los como pais – a vocês, meu eterno amor e meu eterno agradecimento.

Às minhas irmãs, Ana Claudia e Silvia Regina, cujos sorrisos, cuja alegria e cuja ternura sempre estiveram comigo.

À minha querida avó, Maria, também minha mãe, que sempre com suas orações, sua dedicação e exemplo de vida, deu-me a certeza do amor.

Aos amigos que, mesmo distantes, sempre deram carinho e apoio: Isabelle, Lidiane, Daiane, Ana Luiza, Gabriela, Marcela e “Fabinho”.

Às minhas madrinhas “Tóinha” e Eliane, torcedoras sempre fiéis, e suas famílias: Tio Zé, João Paulo, Zezinho, “Tio” Luís, Ana Cristina e Juliana.

Às novas amigas que conquistei em terras fluminenses, e que sempre estarão em meu coração: Isabella, Katiuscia, Luciana, Geisa, Raphael, Fernanda, Liliane, Isadora, Ludmila e, especialmente, Fábio, que de um simples avatar “simpsoniano” com quem conversava na distância do mundo virtual, tornou-se um grande incentivador, amigo querido e companheiro de aventuras egiptológicas.

À Maria do Rosário Gomes, por todo o carinho.

A Maurício Schneider e Moacir Santos, cujo apoio, receptividade e incentivo foram fundamentais para que eu pudesse trilhar os meus primeiros passos nos caminhos e descaminhos da Egiptologia.

Aos professores membros das bancas de qualificação e defesa Edgard Leite e Ciro Flamarion Cardoso; a este, sempre solícito, reitero também minha admiração.

Ao meu orientador, professor Marcelo Rede, que me acompanhou durante esta trajetória, com sua cordialidade e comentários precisos.

Aos professores Marcos Caldas, Sônia Rebel e Adriana Facina, com os quais cursei disciplinas ao longo do mestrado

Por fim, agradeço ao doce Guilherme, que com sua presença fez desta tarefa uma provação mais suave e meus dias, certamente, mais felizes. Com ele compartilhei amadurecimento, dúvidas, angústias, alegrias e descobertas, que deixaram marcas e lembranças tão ternas quanto inesquecíveis no meu coração. A ele, o meu amor.

Obrigada a todos os que verdadeiramente acreditaram em mim, e não viram nos novos rumos escolhidos para minha vida simples sonhos utópicos de uma aspirante a Indiana Jones.

Agradeço também a CAPES, pela bolsa concedida à realização desta pesquisa.

*“As civilizações desabam
por implosão ...
Depois,
como um filme passando às
avessas
elas se erguem em câmera lenta
do chão.
Não há de ser nada ...
Os arqueólogos esperam,
pacientemente,
A sua ocasião!”*

Mario Quintana.

RESUMO

O tema central deste trabalho é o pensamento religioso egípcio acerca da morte, privilegiando a análise da literatura funerária conhecida como Textos das Pirâmides e Textos dos Sarcófagos. A apropriação por particulares de textos outrora destinados a prover a imortalidade régia é conhecida pelos estudiosos como “democratização” da imortalidade, e é justamente este processo que interessa de forma direta aos objetivos desta dissertação. Procurou-se fazer um estudo da religião mortuária por um viés sócio-político, preocupando-se em analisar as relações mútuas que se estabelecem entre religião e sociedade, levando em consideração os eventos sociais, políticos e econômicos que se desencadearam em fins do Reino Antigo (2686 - 2160 A.C.), levando à sua decadência e culminando em um período anárquico conhecido por Primeiro Período Intermediário (2160 - 2055 A.C)..

Palavras-chave: Egito antigo; literatura funerária; “democratização” da imortalidade.

ABSTRACT

The central issue of this work is the Egyptian thought about death, with emphasis laying on the analysis of mortuary literature – Pyramid Texts and Coffin Texts. The usurpation, by private individuals, of texts once intended to offer immortality for the king, is known by the Egyptologists as “democratization” of immortality. It is this particular process which interests more precisely to our goals within this dissertation. It has been intended to study the funerary religion of ancient Egypt in a socio-political perspective, taking on account the mutual relationships established between religion and society, by analyzing the social, political and economical events that took place at the end of Old Kingdom (2686 - 2160 A.C.), which culminated in an anarchic era called the First Intermediate Period (2160 - 2055 A.C).

Key-words: Ancient Egypt; funerary literature; “democratization” of immortality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 O REINO ANTIGO (2686 - 2160 a.C.) e o PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (2160 - 2055 a.C.): UM BREVE ARRAZOADO.....	17
1.1 PODER CENTRAL E PODERES LOCAIS NO EGITO ANTIGO: O REINO ANTIGO E O PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO.....	22
1.2 O ESTUDO DA "DEMOCRATIZAÇÃO" DA IMORTALIDADE EM PERSPECTIVA.....	35
1.3 SOCIEDADE E INDIVÍDUO NO EGITO ANTIGO: PERSPECTIVAS TEÓRICAS. ...	47
1.3.1 AS RELAÇÕES DE PATRONATO E AS AUTOBIOGRAFIAS DE WENI, QAR E ANKHTIFI.	51
2 A RELIGIÃO FUNERÁRIA EGÍPCIA: NOÇÕES ESSENCIAIS	62
2.1 A MORTE PARA OS EGÍPCIOS	66
2.1.1 O DEUS DOS MORTOS: OSÍRIS.....	71
2.1.2 AS PIRÂMIDES E SEUS TEXTOS.	74
2.1.3 UMA NOVA LITERATURA FUNERÁRIA: OS TEXTOS DOS SARCÓFAGOS.....	79
3 IMPLICAÇÕES DO “ACESSO AO DIVINO” E DO DESENVOLVIMENTO DE NOÇÕES DE “PARAÍSO” NO MUNDO DOS MORTOS.....	88
3.1 O ACESSO AO DIVINO	90
3.1.1 A CONQUISTA DO “ACESSO AO DIVINO”.....	90
3.1.2 A DIVINIZAÇÃO DE PARTICULARES E O GANHO DO ACESSO AO DIVINO: UM PANORAMA GERAL.....	98
3.1.3 O ACESSO AO DIVINO E A PIEDADE PESSOAL.....	106
3.1.4 A “DEMOCRATIZAÇÃO” DA IMORTALIDADE E A NATUREZA DIVINA DO REI.	111
3.2 A MORTE COMO HORIZONTE UTÓPICO.	124
3.2.1 O DIÁLOGO DE UM HOMEM COM SEU BA E A QUESTÃO DO JULGAMENTO DOS MORTOS.	124
3.2.2 O DESENVOLVIMENTO DAS CONCEPÇÕES OSIRIANAS SOBRE O PÓS-MORTE: O CAMPO DOS JUNCOS E O CAMPO DAS OFERENDAS.....	130
4 DOS TEXTOS DAS PIRÂMIDES AOS TEXTOS DOS SARCÓFAGOS: INOVAÇÕES E DESENVOLVIMENTOS	141
4.1 DA EFICÁCIA MATERIAL AO APROFUNDAMENTO DA EFICÁCIA MÁGICA ..	142
4.2 A REUNIÃO DO MORTO COM SUA FAMÍLIA	152
4.3 OS PERIGOS DO OUTRO MUNDO.....	158
CONCLUSÃO.....	169
BIBLIOGRAFIA	173

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E SÍMBOLOS

JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
LDC	Livro dos Dois Caminhos
TP	Textos das Pirâmides
TS	Textos dos Sarcófagos

INTRODUÇÃO

“Democratização” da imortalidade: a olhos e ouvidos contemporâneos, essa expressão pode parecer um tanto quanto esquisita, e até mesmo inadequada para refletir aspectos da sociedade egípcia antiga. Contudo, é interessante pensarmos no significado dessa expressão. Ela significa, nada mais, nada menos, que um processo no qual concepções funerárias, uma vez prerrogativas exclusivamente régias, conheceram maior difusão social.

Pretendeu-se, neste trabalho, dar um enfoque diferenciado ao tratamento de velhos temas, como é o caso da religião funerária egípcia, alvo recorrente dos estudos egiptológicos. Para tanto, escolheu-se o tema da “democratização” da imortalidade. Note-se, porém, que a abordagem da “democratização” da imortalidade não será feita como se a mesma fosse um fenômeno isolado, mas sim como parte de um processo que abarca um universo maior de transformações, especialmente de cunho sócio-político. Através deste tratamento do tema, buscou-se encontrar elementos que auxiliariam em uma melhor compreensão do período ora analisado.

Os objetivos que nortearam a análise foram os seguintes: em primeiro lugar, analisar as permanências e rupturas no esquema religioso egípcio na passagem do Reino Antigo para o Reino Médio; verificar, através das fontes, qual a abrangência do processo de “democratização” e, por fim, analisar de que maneira a emergência do indivíduo é expressa nas fontes do período.

Dos objetivos decorreram as hipóteses de trabalho. A primeira delas diz respeito ao fato de que a “democratização” da imortalidade está inserida em um processo mais amplo, não restrito apenas ao âmbito funerário – ela faz, antes, parte de um processo sócio-político estreitamente relacionado às mudanças percebidas especialmente a partir da VI dinastia, com o ganho de autonomia por parte dos governadores das províncias, chamados nomarcas. Buscou-se comprovar também, especialmente a partir de autobiografias do Reino Antigo e Primeiro Período Intermediário, a existência de um processo análogo ao de uma “individualização” no Egito antigo, na medida em que passa-se não mais a depender do rei para a obtenção da vida após a morte e o afrouxamento de laços com a Coroa permite que certos indivíduos ajam segundo iniciativa própria, e não mais segundo ordenanças régias. A questão da “piedade pessoal”, tratada no terceiro capítulo, reouxe nova luz à análise desta chamada “emergência do indivíduo”. Por fim, procurou-se entender que a passagem para os Textos dos Sarcófagos não representa uma

ruptura em relação às concepções funerárias anteriores presentes nos Textos das Pirâmides – são, na verdade, um novo estágio de desenvolvimentos das mesmas, que contam com mais encantamentos aos quais são aliadas variações regionais.

Com relação ao conteúdo dos capítulos que compõe a dissertação, o primeiro conterá, antes de tudo, uma breve introdução a respeito do tema abordado, problemática, objetivos e hipóteses de trabalho, além de uma descrição mais detalhada das fontes. Será mostrado, igualmente, de que maneira o tema da “democratização” tem sido abordado pelos egiptólogos para, por fim, apresentar meu próprio quadro de análise. Posteriormente, far-se-á a apresentação do quadro teórico, procurando conectá-lo às hipóteses heurísticas a serem desenvolvidas na dissertação. Alguns temas irão compor os eixos principais deste capítulo. O primeiro versa sobre a relação entre indivíduo e sociedade à luz de teorias sociológicas e antropológicas, a exemplo daquela desenvolvida pelo alemão Norbert Elias. A partir dessas considerações, procurar-se-á demonstrar as nuances da relação entre individual e coletivo no Egito antigo, com o objetivo de perceber de que maneira as mudanças ocorridas entre o fim do Reino Antigo e início do Reino Médio afetaram essa composição. A constituição de um novo tipo de laço social no período, o do patronato, será o esteio para a discussão. Na medida em que se busca entender o processo da “democratização” da imortalidade como integrado a um todo mais amplo, bem como um fenômeno indicativo de uma “individualização” mais forte no Egito antigo, justifica-se o espaço dedicado na dissertação a essa discussão. Tendo em vista não ser possível desconsiderar questões políticas neste contexto, um outro tema a ser abordado no capítulo é a respeito das relações entre poder central e poderes locais, já que estes passaram a adquirir grande autonomia em relação àquele. Nomarcas e altos funcionários, beneficiários dessa situação, foram justamente os depositários do novo ganho da imortalidade; logo, é importante observar de que maneira o enfraquecimento da monarquia, poder, prestígio social e “democratização” estão interligados. Com relação às fontes, as que interessam de forma mais particular a este capítulo são as autobiografias de nomarcas do período, bem como textos selecionados dentre a Literatura Pessimista.

Como o tema da “democratização” toca diretamente aspectos concernentes à religião funerária egípcia, concluiu-se que deveria ser confeccionado um capítulo versando sobre suas características, a fim de fornecer um *background* teórico sobre o tema. É o que consta, portanto, do segundo capítulo. Esta apresentação será o ponto de partida para discutir acerca dos câmbios e

permanências na religião egípcia após a chamada “democratização”. As fontes primárias a serem utilizadas serão os Textos das Pirâmides e os Textos dos Sarcófagos. Como o tema da “democratização” da imortalidade toca justamente no problema da trajetória da religião funerária (práticas e representações), a apresentação do contexto da religião funerária mencionado anteriormente será feito não de forma isolada, mas desenvolvida juntamente com o intuito de tecer as suas relações com o tema específico da “democratização”. Com isso, pretende-se dar um enfoque renovado ao tema da religião funerária, mostrando de que forma uma abordagem diferenciada do mesmo altera os conhecimentos que possuímos acerca da “democratização”.

O terceiro e quarto capítulos compreendem a análise de fontes propriamente dita. Serão analisadas, especialmente, as inovações e os desenvolvimentos concernentes ao imaginário religioso egípcio, conforme se verifica nos Textos dos Sarcófagos, buscando entender a relação de tais elementos com o contexto sócio-político da época em que foram produzidos. Para tanto, escolheu-se analisar, em primeiro lugar, a relação existente entre a “democratização” da imortalidade e o surgimento da chamada “piedade pessoal” no Egito antigo, que consiste nas relações estabelecidas entre indivíduos e divindades. O tema da “piedade pessoal” ajuda, igualmente, a perceber de que maneira a “democratização” da imortalidade também se liga diretamente ao enfraquecimento da figura régia, e conseqüentemente de sua posição como único intermediário entre deuses e homens. Com o auxílio da Literatura Propagandística do Reino Médio foi possível perceber mudanças na percepção da natureza do monarca egípcio, que passa a ser tratado em termos mais humanos que divinos, uma vez que parte da sua essência divina é compartilhada por particulares no âmbito do pós-morte. Percebeu-se, desta forma, uma certa diminuição no abismo que separava o governante de seus súditos, o qual sustentava-se em grande parte na essência divina do soberano, tornando-o diferente do resto da humanidade.

Posteriormente, procurou-se entender de que maneira o desenvolvimento de uma idéia de “paraíso” no mundo dos mortos se relaciona aos eventos turbulentos de fins do Reino Médio e Primeiro Período Intermediário. O tratamento deste tema se fez tendo em vista a caracterização da morte, neste momento, como um horizonte utópico, o que levou à introdução de elementos como bem-estar, abundância e salvação ao imaginário do pós-morte.

Outros elementos foram também analisados, como a maior importância concedida aos elementos mágicos no âmbito funerário, levando em conta o momento anterior, dos Textos das Pirâmides, no qual se tem a primazia da eficácia material. A reunião do morto com a sua família,

um elemento novo trazido pelos Textos dos Sarcófagos, foi também alvo de análise, visando uma compreensão mais aprofundada da importância da manutenção dos laços sociais adquiridos em vida e da preservação da memória do falecido como indispensáveis à sobrevivência no outro mundo. Além disto, notou-se que, nos Textos dos Sarcófagos, há uma preocupação com uma maior caracterização da vida além túmulo, com um maior detalhamento das regiões que a compõe e dos perigos que deveriam ser enfrentados pelo morto durante a sua travessia. A caracterização dos perigos que rondavam o outro mundo foi objeto de análise, procurando relacioná-la ao medo, existente na época, de “morrer uma segunda morte”, tendo em vista a insegurança da vida terrena.

1 O REINO ANTIGO (2686 - 2160 A.C.) E O PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (2160 - 2055 A.C.): UM BREVE ARRAZOADO.

Antes de compreender as transformações dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos, é necessário situar o período historicamente. O momento de transição do Reino Antigo para o Reino Médio será o recorte cronológico privilegiado, uma vez que a “democratização” está, sem dúvida, plenamente ligada às transformações ocorridas neste interlúdio. Contudo, isto não implica dizer que não se fará referência a momentos anteriores ou posteriores, até porque certos fatores diretamente relacionados a esta transição têm origem em dinastias mais antigas e perduram mesmo após o processo de reunificação e consolidação do poder a partir da XI dinastia. Não basta, apenas, pôr em contexto a mera produção dos Textos das Pirâmides ou dos Textos dos Sarcófagos – é necessário elucidar os fatores que levaram a esta transição. Nesta direção, tentarei contextualizar esta produção especialmente sob o viés político das relações entre a ascensão de poderes locais e o enfraquecimento do poder central; e, ainda, a exemplo de Ciro Cardoso quando da análise dos papiros de Hekanakht, pretendo inserir esta contextualização em uma história da escrita e dos textos egípcios¹. Este último, contudo, deixarei para expor de forma mais consistente no segundo capítulo que compõe esta dissertação.

Segundo a cronologia habitual, o Reino Antigo durou de 2686 a.C até 2160 a.C., o que compreende as dinastias III a VIII. O Primeiro Período Intermediário, que sucede imediatamente

¹ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Hekanakht: pujança passageira do privado no Egito antigo*. Niterói, 1993. Tese (Concurso para Professor Titular) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.

o Reino Antigo, engloba, segundo Manethon, as dinastias IX, X e XI.² Durante o Reino Antigo, consolidou-se no Egito o modelo da monarquia faraônica em seu aspecto mais centralizador. Todo o aparato administrativo do Estado estava voltado para esta composição, a qual, aos poucos, foi sendo interiorizada pela população³.

Um dos fatores que contribuiu de forma essencial para esta composição foi a inserção do papel do rei na teologia solar. Desta maneira, todo o culto passou a se concentrar em torno do deus Rá, do qual o faraó era considerado filho e encarnação, o que legitimou, portanto, sua autoridade como inquestionável.

O ápice desta ideologia se deu no período em que foram realizadas as grandes construções monumentais, a exemplo das magníficas pirâmides de Gizé. Ao final da IV dinastia, contudo, já não se faziam mais obras de tamanha suntuosidade, o que, conforme opinião de Seidlmayer, “[...] sugere que o sistema social havia se fragmentado, tanto em sua organização política quanto em seus padrões culturais”⁴.

Após a queda da VI dinastia, assistiu-se no Egito a um acelerado processo de desagregação que, se na VIII dinastia não estava consolidado *de iure*, existia certamente *de facto*⁵. Sob a liderança de importantes famílias provinciais, através de alianças e guerras de pequeno porte, surgiram no Egito o que Cardoso define como “proto-estados”. Esta configuração abalou a estrutura do próprio Estado egípcio uma vez que, segundo Eyre, “a ideologia fundamental do Estado era a da existência de um centro altamente influente, fonte batismal da autoridade, de modo que uma simples referência à administração provincial era, em si, anti-ideológica”⁶.

² O nome “período intermediário” é utilizado pelos egiptólogos para se referir a períodos de enfraquecimento do poder centralizado em oposição aos “reinos”, que comportam uma forte unidade política. (Cf. SEIDLMAYER, Stephen. The First Intermediate Period (c. 2160-2055 BC). In: SHAW, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2003.)

³ Segundo Pierre Bourdieu, é através da análise da gênese do Estado que se torna possível explicar, por exemplo, a adexão dóxica a uma determinada ordem estatal, que é vista, aparentemente, como natural. O sociólogo define *doxa* como “um ponto de vista particular, o ponto de vista dos dominantes, que se apresenta e se impõe como ponto de vista universal; o ponto de vista daqueles que dominam dominando o Estado e que constituíram seu ponto de vista em ponto de vista universal ao criarem o Estado” (BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*. Sobre a teoria da ação. 7a. ed. Campinas: Papirus, 2005.p. 120).

⁴ SEIDLMAYER, *op. cit.* p.110.

⁵ CARDOSO, *op. cit.*, 1993, p.113.

⁶ EYRE, Chistopher. Pouvoir central et pouvoir locaux: problèmes historiographiques et méthodologiques. *Méditerranée*, Paris: L'Harmattan. n. 24. 2000. p. 16.

Frise-se, apenas, que estes estados não coincidem, necessariamente, com os *nomos* – ou *spats*, unidades básicas locais, cujas origens remontam ao período Tinita, conforme ressalta Cardoso⁷.

É neste contexto que Mênfis, a então capital, vê minguar a sua importância. Um desses proto-estados se formou na cidade de Heracleópolis que,

[...] mesmo sem poder se comparar ao que havia sido a Mênfis do apogeu do Reino Antigo, [...] tornou-se uma capital cultural; manteve viva, também, a tradição dos escribas e burocratas necessários ao funcionamento de um Estado como o egípcio⁸.

Com a VIII dinastia tem fim o Reino Antigo e se inicia o Primeiro Período Intermediário, no qual se sucederam no poder governantes provenientes de Heracleópolis, os quais compuseram a IX e X dinastias descritas por Manethon.

Jan Assmann divide o Primeiro Período Intermediário em três fases distintas⁹. A primeira data do fim da VI dinastia ao final da VIII dinastia (2170-2140 a.C.), marcada especialmente pela conquista de independência dos nomarcas em relação à autoridade central. Após a morte de Pepi II (VI dinastia), magnatas rivais passam a se digladiar pelo poder. É a este momento ainda um tanto ou quanto obscuro da história egípcia a que Manethon se refere ao falar de “setenta reis de Mênfis que governaram por setenta dias”, como forma de expressar um número desproporcional de reis que aparecem nas listas reais e que se sucederam no trono em um curto espaço de tempo. Teoricamente, estes acontecimentos fazem parte da VII dinastia. Todavia, Cardoso é categórico ao afirmar que a “VII dinastia não existiu”. Ou, então, “talvez não passasse de um artifício literário usado por Manethon para simbolizar o colapso do poder menfita [...]”¹⁰, uma vez que não há reis desta dinastia arqueologicamente atestados.

⁷ A palavra egípcia *spat* (traduzida para o grego como *nomos*), significa "distrito", "circunscrição administrativa". Na época do Reino Novo, havia cerca de trinta e oito *nomos* no Egito antigo - vinte e dois no Alto Egito e dezesseis no Baixo Egito - os quais contavam com uma espécie de capital e possuíam, igualmente, templos dedicados ao deus ou deuses locais, composição esta que remete às estruturas clânicas de outrora. Cada um destes *nomos* era governado por um funcionário - o nomarca.

⁸ CARDOSO, *op. cit.*, 1993, p. 114.

⁹ Cf. ASSMANN, Jan. *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs*. Cambridge: Harvard University Press, 2003. p. 84-85.

¹⁰ CARDOSO, *op.cit.*, 1993, p. 113.

A segunda fase delimitada por Assmann é chamada de “Período Heracleopolitano” (2140-2060 a.C.) e cobre, justamente, as dinastias IX e X. É um momento em que coexistiam vários “pequenos príncipes”, os quais subjogavam seus vizinhos e arrogavam para si o título de reis, muito embora não exercessem nenhuma influência fora de sua circunscrição regional. Segundo o Papiro de Turim, existiram nesta época cerca de dezessete ou dezoito reis provenientes de Heracleópolis. Assmann define este período pelo surgimento de “estruturas policêntricas”; em suas próprias palavras, podemos entender este processo da seguinte forma:

Por baixo da superfície monocêntrica do estado territorial dominante nas fases de “Reino” da história egípcia, uma profunda estrutura policêntrica repetidamente aparecia quando a superfície desmoronava. Esta alternância entre a superfície e uma estrutura mais profunda é espelhada na mudança entre os paradigmas semânticos cooperativo e competitivo. Nas fases em que o poder central enfraquecia seu controle, valores competitivos ganhavam vantagem sobre os valores que favoreciam a integração¹¹.

Por fim, a terceira e última fase corresponde à duração da XI dinastia, quando ascendem ao trono governantes provenientes da cidade de Tebas. Tebanos e heracleopolitanos disputaram o poder durante um período de cerca de noventa a cento e dez anos. Mesmo após o término do Período Heracleopolitano, a situação do Egito remetia àquela da época da unificação, marcada por um dualismo que opunha norte e sul, até que Mentuhotep II (2060-2130 a.C.) arquitetava a reunificação e instaura novamente um governo centralizado - o qual, contudo, era ainda frágil. A centralização efetiva do poder só se dará na XII dinastia, com a subida ao trono dos Amenemhat.

S. Moscati vê o cerne da crise política que acometeu o Estado egípcio ao final do Reino Antigo já na V dinastia, por influência dos sacerdotes¹². Segundo o autor, o clero de Heliópolis já havia decidido quem seriam os três primeiros reis desta dinastia (Userkaf – 2465-2458 a.C., Sahure – 2458-2446 a.C. e Kakai – 2446-2426 a.C.), os quais não eram de estirpe régia. Estes monarcas, em troca, passaram a conceder benefícios generosos ao clero, o que foi aos poucos dilapidando o patrimônio estatal. A existência destas concessões, creio eu, têm ligação direta com reivindicações do clero tradicional, insatisfeitos com a incorporação da teologia solar - mencionada anteriormente - e suas implicações, como a centralização dos cultos.

¹¹ ASSMANN, *op. cit.* p.84.

¹² MOSCATI, Sabatino. *Eventi storico-politici dell' Antico Regno. Gli uomini e le loro istituzioni*, n.19. Firenze: Casa editrice G. D'Anna. *passim*.

Há várias hipóteses acerca dos fatores que teriam levado ao colapso do Reino Antigo. Cardoso enumera cinco: 1) excesso de independência dos sacerdotes, com isenções e doações que enfraqueceram o patrimônio estatal; 2) fraqueza pessoal dos reis; 3) avanço do poder e hereditariedade de funções dos nomarcas; 4) revolta popular e 5) invasão estrangeira¹³. Creio que, juntamente a estes fatores, podemos adicionar um período de cheias insuficientes do Nilo, que provocou uma crise de gêneros no país e um longo período de fome, conforme é possível depreender a partir das fontes.

Naguib Kanawati, por sua vez, atribui à crescente burocratização do Estado egípcio – e conseqüente aumento de funcionários – a causa principal da queda do Reino Antigo¹⁴. Cardoso sintetiza a idéia de Kanawati:

Como resultado da multiplicação dos burocratas, os rendimentos de cada funcionário, no governo central e nos nomos, declinaram drasticamente, levando a uma queda na qualidade da administração e à insatisfação geral, num regime trabalhado por desequilíbrios internos graves que, por tal razão, não pôde fazer frente aos problemas internos e externos que se multiplicaram e passaram a agir em conjunto a partir do final da VI dinastia¹⁵.

Devo, a exemplo de Ann Roth¹⁶, discordar de Kanawati quando o mesmo nega a existência de um processo de regionalização do poder e autonomia de altos funcionários frente ao poder central, e entender o fim do Reino Antigo da maneira exposta por Cardoso, que atribui a sua queda a uma superposição de fatores. A partir das autobiografias do Primeiro Período Intermediário é possível reconhecer a existência desta regionalização, pois as mesmas acentuam a independência de que gozavam certos funcionários, a aquisição, por eles, de territórios e povoados e a primazia que os mesmos exerciam sobre as populações subjugadas¹⁷.

¹³ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Sete olhares sobre a antiguidade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994. p.81.

¹⁴ Cf. KANAWATI, Naguib. *The Egyptian administration in the Old Kingdom: evidence on its economic decline*. Warminster: Aris & Phillips, 1977; KANAWATI, Naguib. *Governmental reforms in Old Kingdom Egypt*. Warminster: Aris & Phillips, 1980.

¹⁵ CARDOSO, *op. cit.*, 1993, p. 121.

¹⁶ Cf. ROTH, Ann Macy. Governmental reforms in Old Kingdom Egypt by Naguib Kanawati. *Journal of Near Eastern Studies*. XLII, 1982, p. 154-155. Todas estas teorias acerca do fim do Reino Antigo estão expostas em CARDOSO, *op. cit.*, 1993, p.120-123.

¹⁷ Cf. EYRE, *op. cit.* p.20.

Com o fim do Reino Antigo e do Primeiro Período Intermediário, inicia-se no Egito o Reino Médio, cujo primeiro faraó foi Mentuhotep II. Este período foi marcado pela recuperação do poder centralizado em torno do faraó - embora não na mesma intensidade verificada no Reino Antigo - e por tentativas de recuperação deste controle através de esforços ideológicos conforme se verifica, por exemplo, a partir do conteúdo da literatura típica do Reino Médio.

1.1 PODER CENTRAL E PODERES LOCAIS NO EGITO ANTIGO: O REINO ANTIGO E O PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO.

Dentre as causas expostas sobre o fim do Reino Antigo, a que toca mais diretamente o tema desta dissertação é a que diz respeito ao ganho de poder dos nomarcas. Isto fica claro se levarmos em consideração que “foi o estabelecimento provincial do Primeiro Período Intermediário que exerceu um papel relevante na origem dos Textos dos Sarcófagos e contribuiu para o seu conteúdo conceitual”¹⁸. A “democratização”, portanto, pode - e deve - ser entendida como parte integrante de um processo sócio-político cujas origens remontam ao fim do Reino Antigo.

Durante este primeiro período da história política do Egito faraônico, tudo estava concentrado na capital, Mênfis – o aparato administrativo, a elite e as tradições do país. Como forma de administrar um território tão longo como o do Egito, emissários régios eram enviados a diversas seções localizadas ao longo do rio Nilo, mas sem fixar bases de poder local – estes funcionários mantinham, pelo contrário, fortes elos com o governo central e com a capital. Funcionários como estes eram enterrados ao redor da pirâmide faraônica, o que projeta a dependência para com o rei em vida para o âmbito do pós-morte. Além de ser uma forma de exibição de prestígio e *status*, por indicar proximidade com a Coroa, ser enterrado junto ao monarca significa, igualmente, que a imortalidade individual era dependente da imortalidade do rei, situação que seria modificada mais tarde, conforme se verá adiante.

As principais funções dos funcionários enviados às províncias consistiam na coleta de impostos, na justiça, no controle das obras de irrigação e na organização da corvéia – trabalho compulsório devido ao Estado, especialmente nas épocas de entressafra, pelo qual os

¹⁸ SEIDLMEYER, *op. cit.*

trabalhadores eram remunerados com o ganho de rações diárias. Eyre caracteriza este modelo como “governo expedicionário”:

O Reino Antigo parece caracterizado por uma corte central influente, com uma penetração administrativa das províncias relativamente fraca, fundada sob o controle de centros geográficos chaves como Assuã, Coptos, Abidos, no extremo sul, ou Buto no Delta, e uma forma de governo essencialmente expedicionária: controle provincial por intermédio de representantes¹⁹.

A partir da V e da VI dinastias, os administradores provinciais de outrora passam a ficar, cada qual, responsável por um só nomo, o que implicou fixar residência nos locais a que eram destinados. Isto se deve a uma crescente complexidade administrativa no Egito antigo - ou "elefantíase burocrática", como curiosamente a chama Corrado Barbagallo²⁰ - que obrigou o faraó a delegar certas funções a terceiros, escolhidos dentre aqueles que lhe eram mais próximos.

Em razão da própria geografia do Egito – território longo e extenso – a comunicação com estes diversos nomos era difícil, feita pela via da navegação. Isto implica dizer, por conseguinte, que o controle dos mesmos era também muito difícil, o que facilitava a “divisão e o particularismo nas fases em que o governo central se debilitava”²¹. Em pouco tempo, estas funções se tornaram hereditárias, o que implica afirmar um ganho de poder crescente por parte dos funcionários provinciais, que passam a organizar a administração no nível local segundo seus próprios interesses.

Alguns autores mais antigos comparam este quadro de regionalização do poder a um processo de feudalização do poder monárquico, como é o caso de A. Moret e J. Pirenne²². Segundo tais autores, a pequena aristocracia sacerdotal, que passou a gozar de inúmeros privilégios a partir da V dinastia, torna-se uma aristocracia fundiária, beneficiada pela concessão de cargos administrativos fora do circuito regular, especialmente nas províncias. Desta forma, o poder do rei passa, efetivamente, para as mãos destas pessoas, auxiliadas pelo advento da hereditariedade de suas funções. Como detentoras do culto e do poder, estas novas aristocracias

¹⁹ EYRE, *op. cit.*, p. 31.

²⁰ BARBAGALLO, Corrado. Apoteosi e decadenza dell'assolutismo monarchico nell'Antico Regno: la prima rivoluzione político-sociale. *Gli uomini (...)*, n. 19. Firenze: Casa Editrice G. D'Anna. pp. 63-68.

²¹ CARDOSO, Ciro Flammarion. *O Egito Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

²² MORET, Alexander. La << carta di immunità >>, ovvero la ratifica del decadere del potere faraonico. *Gli uomini (...)*, n. 19. Firenze: Casa editrice G. D'Anna, pp. 68-73 ; PIRENNE, Jacques. La feudalizzazione del potere teocratico del faraone. *Gli uomini (...)*. Firenze: Casa editrice G. D'Anna, n.19. pp. 63-77.

locais gozavam de imunidade fiscal, e passaram a exercer direitos sobre seus territórios, constituindo-se em estados dentro do próprio Estado desmembrando, assim, a soberania do rei. Os territórios doados pelo rei para usufruto destes funcionários passam, também, a ficar sujeitos às leis de hereditariedade. Pirenne diz que os proprietários fundiários tornam-se, então, senhores²³.

Seidlmayer observa que, no âmbito da economia, estas transformações representaram uma importante mudança no padrão sócio-econômico tradicional. Anteriormente, a lógica era a de concentrar os excedentes econômicos na capital – obtidos com a tributação e a corvéia – para posterior redistribuição, pela administração central (composta pelo palácio e pelos templos) aos beneficiários. Ciro Cardoso observa que estes excedentes tinham dois destinos: um deles visava sustentar uma aristocracia burocrática e sacerdotal e, o outro, ia para o pagamento de artesãos especializados e dos trabalhadores envolvidos nas obras públicas²⁴. Este primeiro quadro se altera porque, agora, os funcionários fixados nas províncias ganham acesso direto aos produtos, sem precisar da mediação da burocracia central²⁵.

Outra importante mudança a ser considerada é o fato de os funcionários provinciais não optarem mais por um enterro junto ao rei, ao pé de sua pirâmide. Há, pelo contrário, um aumento no número de enterros realizados nas províncias, o que demonstra uma clara ruptura com a necessidade de intermediação do monarca para a obtenção da imortalidade. Enquanto que, a partir da V dinastia, verifica-se um declínio nas construções de moradas para a eternidade do rei, há um aumento significativo na construção de tumbas pertencentes a funcionários provinciais²⁶.

²³ Pirenne afirma que esta configuração de terras levou a uma transformação social, na qual as famílias nobres passam a se agrupar em torno de seu patrimônio sob a autoridade do chefe da família, cedendo espaço para uma nova solidariedade "senhorial e familiar" (PIRENNE, *op. cit.*, pp. 73-77). Em vez de utilizar termos emprestados dos estudos medievais, como senhorio e feudalização, estas relações serão tratadas aqui como relações de patronato, empregando um termo utilizado pelos estudos romanos. Neste sentido, devo concordar com Finley, quando o mesmo diz que os aristocratas gregos e romanos (e, a meu ver, os egípcios também), não eram chefes tribais nem caudilhos feudais, pois seu poder estava fundado em algo diverso do que estavam estas categorias. O poder destas pessoas, na interpretação de Finley, sustentava-se no que para este autor é o óbvio: em sua riqueza e nos métodos como a desembolsavam (FINLEY, Moses. *Autoridade e Patronato*. In: _____. *Política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983. cap. 2). Em minha opinião, no caso do Egito, este último se dava através da função exercida pelo aristocrata, como o monopólio de atividades administrativas e religiosas.

²⁴ Cf. CARDOSO, *op. cit.*, 2004, *passim*

²⁵ SEIDLMEYER, *op. cit.*, *passim*

²⁶ O declínio do poder monárquico que vem sendo analisado aqui pode ser observado, por exemplo, através da disposição das pirâmides no complexo piramidal, o qual incluía, além da própria tumba, edifícios como um templo dedicado ao culto mortuário régio. A pirâmide, já nos complexos da V e da VI dinastia, não é mais colocada no centro do cemitério familiar, conforme observa Rosalie David, e as tumbas dos cortesãos e funcionários são dispostas de forma mais frouxa ao longo da área de enterro (cf. DAVID, Rosalie. *Religion and magic in Ancient Egypt*. Penguin Books: 2002, p. 115).

Esta alteração é fruto do momento político, em que há uma gradativa erosão nos laços de dependência entre o faraó e os encarregados das províncias, os quais passam a agir com maior independência.

A importância que, gradativamente, foram adquirindo os altos funcionários responsáveis pela administração dos nomos não pode ser entendida de forma maniqueísta. A partir do momento em que se fixaram nas províncias, os nomarcas não pensaram de forma deliberada em confrontar o poder central – de forma alguma. Este processo faz parte de um conjunto de transformações iniciadas já a partir da VI dinastia, com a delegação de autoridade a eles por parte do faraó. Com o declínio da monarquia faraônica, mais evidente especialmente após o reinado de Pepi II, o Estado egípcio encontrou dificuldades em atender certas demandas, uma vez que os mecanismos que asseguravam uma certa unidade e controle ao território encontravam-se debilitados. Marcella Trapani, à luz de Moreno García, observa, então, uma mudança no modelo ideológico dominante durante o Reino Antigo²⁷. Em vez de um Estado equilibrado centrado sob a égide do faraó, o qual distribuía honras e recompensas a seus colaboradores, forma-se um novo modelo baseado no "bem-estar" social, o qual deveria ser garantido através da iniciativa pessoal do funcionário²⁸.

Este processo levou a uma concentração cada vez maior de poder e riqueza por parte das elites locais, que agiam como o rei e sua corte nos territórios que escapavam às frágeis teias do poder central. Com isto, os nomarcas foram angariando alianças e conquistando um prestígio crescente, em razão da função que desempenhavam.

É possível explicar a aquisição dos textos funerários régios através do mecanismo da perda de autoridade faraônica, uma vez que as consequências deste processo podem ser observadas em vários aspectos da sociedade egípcia. Há uma lenta difusão de elementos outrora pertencentes à realeza a alguns outros setores da população. A própria evolução dos monumentos funerários pode indicar algo neste sentido. As mastabas, que primeiramente foram utilizadas de forma exclusiva nos enterros dos monarcas, configuraram-se mais tarde como estruturas funerárias típicas de funcionários importantes do rei. Esta transição, contudo, não pode excluir motivações de cunho ideológico e religioso que teriam levado ao abandono, por parte dos reis,

²⁷ TRAPANI, Marcella. *Anthropologie politique de l' Ancien Empire égyptien. Méditerranées*, Paris: L'Harmattan. n. 24, 2000. p.51.

²⁸ Esta mudança será melhor percebida através da análise das autobiografias de três funcionários do Estado egípcio: Weni, Qar e Ankhtifi.

das mastabas em benefício de um novo modelo de tumba – a pirâmide. Conforme se verá no capítulo dois, o crescimento em importância da teologia solar exerceu uma forte influência no próprio conceito desta nova forma de morada para a eternidade. O Ritual de Abertura da Boca, igualmente, era originalmente executado para o rei, e gradualmente se estendeu para a nobreza e outros que pudessem pagar por ele.

Como a temática aqui desenvolvida toca diretamente o tema da administração no Egito antigo cabe apenas, antes de prosseguir, desenvolver uma breve discussão envolvendo o conceito de burocracia, haja vista a corrente aceção do termo vincular-se ao funcionamento dos Estados modernos. Torna-se necessário, portanto, compreender o fenômeno burocrático em suas formas mais antigas, como aquela existente no Egito antigo, por ser este um tema caro à dissertação ora desenvolvida. Posteriormente, verificar-se-á que, segundo hipótese de trabalho, as relações envolvendo o quadro da administração egípcia e suas transformações têm ligação direta com o fenômeno da “democratização” da imortalidade.

Em estudo sobre a sociedade romana, Fábio Fav ersani apresenta a idéia de Wallace-Hadrill de que, no mundo antigo,

[...] as pessoas que atuavam no campo do Estado não constituíam uma burocracia à moda dos Estados modernos e que os níveis de institucionalização dos órgãos estatais eram insuficientes a ponto de mecanismos não institucionais serem mais influentes nas decisões de Estado do que aqueles altamente institucionalizados²⁹.

Tanto quanto para um autor quanto para outro, "no passado, as relações de patronato prevaleceriam sobre a institucionalização e a regulação racional e pública dos Estados modernos"³⁰, o que implica dizer que sociedades como a romana não contaram com uma burocracia.

²⁹ FAVERSANI, Fábio. As relações interpessoais sob o império romano: uma discussão da contribuição teórica da Escola de Cambridge para o estudo da sociedade romana. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (org.). *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2004. p. 32).

²⁹ FAVERSANI, *op. cit.*, p.33.

Parece-me, contudo, mais adequado não rejeitar o uso do termo para a sociedade egípcia antiga, mas sim ponderar até que ponto a estrutura do Estado faraônico se assemelhava a uma burocracia e até que ponto distanciava-se dela. Em outras palavras, é preciso compreender o que é "burocracia" no Egito antigo.

Max Weber se vale da definição de "burocracia patrimonial" para compreender o caso egípcio. Contudo, antes de entendermos o que isto significa, é necessário vislumbrar alguns aspectos da sociologia weberiana, especialmente no tocante às suas definições a respeito de "racionalidade", "burocracia" e "patrimonialismo" - este último implica um conhecimento um pouco mais apurado acerca dos tipos de dominação formulados pelo sociólogo.

Segundo Weber, o tipo de dominação mais puro dentro do quadro administrativo é o "funcionalismo", ou seja, a "burocracia". A burocracia moderna age segundo princípios de racionalidade plena, que são expostos por Weber em *Economia e Sociedade*. A racionalidade administrativa a que se reporta Weber pode ser entendida, em linhas gerais, como o exercício de tarefas objetivas pelo funcionário, cuja extensão e conteúdo estão delimitadas por regras pré-estabelecidas, de conteúdo abstrato, passíveis de serem apreendidas racionalmente. A isto se opõe uma administração pautada na obediência à pessoa do senhor, marcada pelo livre arbítrio do mesmo. É por isto que, para Weber,

O decisivo para nós é que, em princípio, atrás de todo ato de uma *autêntica* [grifo nosso] administração burocrática encontra-se um sistema de 'razões' racionalmente discutíveis, isto é, a subsunção a normas ou a ponderação de fins e meios³¹.

Dentre os princípios que regem a burocracia moderna é possível destacar a qualidade profissional, a separação absoluta entre o quadro administrativo e os meios de administração e produção, e a não apropriação do cargo pelo detentor. O autor destaca especialmente o princípio da qualificação profissional, ao afirmar que a dominação em virtude de conhecimento é o caráter fundamental e especificamente racional da administração burocrática³².

³¹ WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva. v.2. São Paulo: Editora UnB; Imprensa Oficial, 2004. p. 216.

³² WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva. v.1. 4 ed. São Paulo: Editora UnB; Imprensa Oficial, 2004. p. 147.

O funcionalismo moderno, na acepção de Weber, manifesta-se também através de outras características. Há, por exemplo, o princípio das competências fixas, que para o sociólogo difere das sociedades do antigo oriente porque nestas o soberano escolhia homens de confiança pessoal para a realização de determinadas medidas concretas - portanto, tratava-se de um encargo temporário e não fixamente delimitado. Existe, também, o princípio da hierarquia de cargos, que implica na regulamentação do mando e da subordinação, bem como a fiscalização das hierarquias inferiores pelas superiores³³. Outra característica é a de que a burocracia moderna baseia-se em documentos, em atas, o que leva à formação de um "escritório", este separado da moradia privada, pois há uma cisão clara entre a atividade oficial e a esfera privada. Vigem, igualmente, os princípios que exigem intensa instrução na matéria, bem como o emprego da plena força de trabalho do funcionário. Finalmente, observa-se que o funcionamento da administração se dá de acordo com regras gerais, diferentemente das sociedades antigas, nas quais mandava a tradição e não regras juridicamente instituídas³⁴.

Do ponto de vista social, a dominação burocrática significa, em geral:

1. A tendência ao *nivelamento* no interesse da possibilidade de recrutamento universal a partir dos profissionalmente *mais qualificados*. 2. A tendência à *plutocratização* no interesse de um processo muito extenso de *qualificação* profissional [...]. 3. A dominação da *impessoalidade* formalista: *sine ira et studio*, sem ódio e paixão, e, portanto, sem "amor" e "entusiasmo", sob a pressão de simples conceitos de *dever*, sem considerações pessoais, de modo formalmente igual para "cada qual", isto é, cada qual dos interessados que *efetivamente* se encontram em situação igual - é assim que o funcionário exerce seu cargo³⁵.

Continuando seu raciocínio, Weber atesta que o "espírito" normal da burocracia racional é em termos gerais, o do *formalismo*, e uma tendência à *racionalidade material*, ou seja, uma execução *materialmente utilitarista* por parte do funcionário quando da realização de suas tarefas administrativas, que é feita a serviço dos dominados a serem satisfeitos.

Para Weber, as burocracias antigas diferem das modernas por se definirem através de um caráter tipicamente patrimonial. Por *patrimonial* entende-se "[...] toda a dominação que,

³³ Esta seria uma característica comum a todas as formações burocráticas.

³⁴ Vale a pena lembrar, apenas, que as formulações de Max Weber se referem a uma burocracia de tipo *ideal*.

³⁵ WEBER, *op. cit.*, v.1, p. 147.

originariamente orientada pela tradição, se exerce em virtude de pleno direito pessoal [...]”³⁶. O autor sustenta que, tanto na China quanto no Egito, a clientela do rei era a fonte do funcionalismo patrimonial.

O patrimonialismo é a forma mais corrente de domínio tradicional, segundo a classificação weberiana dos tipos de dominação, e aproxima-se da burocracia

[...] pelo fato de recusar também o excepcional e de ser uma instituição durável e contínua, embora a norma preexistente à qual ela se refere não tenha nada de racional nem de técnico, mas possua um conteúdo concreto, a saber, a validade do costume considerado como inviolável, em razão da santidade do que sempre foi³⁷.

Uma diferença crucial, segundo Weber, entre a burocracia moderna e a patrimonial é a ausência nesta de *competência*. As titulaturas que acompanham o nome de funcionários, como no caso do Egito antigo, são indicativos desta característica, pois apresentam uma mesma pessoa exercendo uma série de cargos diversos uns dos outros, sem que haja, propriamente, uma especialização em determinada função. A escolha dos funcionários que hoje é feita através do critério de capacidade administrativa (sendo necessária a realização de um concurso público para preencher os cargos da administração pública); no modelo de burocracia patrimonial, a mesma era prerrogativa da autoridade máxima.

O sociólogo diz, ainda, que a diferença em relação à burocracia moderna - embora os dois tipos, moderno e antigo, possam ser análogos em alguns aspectos – é a inexistência de separação entre interesse pessoal do administrador (que exercia seu cargo em nome, no caso, do faraó) e interesses públicos próprios de seu cargo – o que define a característica da impessoalidade³⁸. A esse respeito, C. Eyre nota que

A impressão de eficácia impessoal é raramente aquela dada pelos documentos individuais, ou mesmo pelas obras literárias. Uma imagem mais familiar é aquela de uma classe administrativa corrompida e egoísta, que manipula procedimentos e funções burocráticas em benefício próprio, no seio de

³⁶ *ibid.*, p. 152.

³⁷ FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p.174.

³⁸ O exercício burocrático, para Pierre Bourdieu, exige – *pro forma* – o sacrifício do interesse particular em nome do universal, muito embora a prática administrativa seja permeada de lacunas neste sentido.

uma sociedade na qual as relações patrono-cliente eram a realidade em contraste com uma ideologia que acentua os valores de uma meritocracia desinteressada³⁹.

A afirmação de Eyre talvez seja dotada de certo exagero, na medida que vários textos egípcios nos apresentam elementos que definem uma espécie de “ideal” do funcionário ligados a princípios de uma ética social. É o caso dos textos sapienciais, a exemplo dos Ensinamentos de Ptah-hotep, no qual o bom funcionário deveria ser um homem virtuoso, preocupado com a sua conduta para não correr o risco de cometer injustiças.

Weber sustenta que o patrimonialismo, no caso egípcio, segue o modelo do *oikos* do senhor, emprestando a terminologia grega que significa, *grosso modo*, comunidade doméstica. Frise-se, apenas, que este é modelo proposto por Weber é válido na ideologia, mas não na realidade da administração, que comporta níveis e regras muito mais complexos. O sociólogo define o *oikos* da seguinte forma:

Um *oikos*, em sentido técnico, não é simplesmente toda 'grande' comunidade doméstica ou toda aquela que fabrica, por si mesma, produtos variados, por exemplo, artesanais e agrícolas, mas a economia doméstica extensa, autoritariamente dirigida, de um príncipe, senhor de terras ou patrício cujo motivo não é a *aquisição* capitalista de *dinheiro*, mas a *provisão* organizada, em espécie, das *necessidades do senhor* [...]. O decisivo é que seu principal constituinte é o 'aproveitamento' do patrimônio e não a 'valorização do capital'. Em sua natureza essencial o *oikos* significa: provisão organizada de necessidades, ainda que lhe possam estar agregadas empresas com economia aquisitiva.⁴⁰

Weber aponta que, durante o Período Tinita da história egípcia, houve a transição para um sistema centrado no grande *oikos* régio. Esta idéia é aproveitada por autores como Schloen, o qual atribui o funcionamento das sociedades do antigo oriente próximo através do *patrimonial household model* (PHM). Segundo este modelo, “toda a ordem social é vista como uma extensão da unidade doméstica do governante – e, em última instância, da unidade doméstica do deus”⁴¹ cuja administração segue o padrão da relação pessoal. O autor, na esteira de Weber, afirma que a burocracia existente no Egito antigo não é uma burocracia racionalizada. A regra válida nestas

³⁹ EYRE, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁰ WEBER, *op. cit.*, v.1, p. 262.

⁴¹ SCHLOEN, J. David. The house of the father as fact and symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East. *Studies in the archaeology and history of the Levant*, Winona Lake: Einsenbrauns, v.2, 2001.

sociedades seria a dos laços pessoais de patronato, e sua dependência dele, e não da existência de uma burocracia dita impessoal. Acredito que esta afirmação de Schloen deva ser ponderada, na medida em que, se por um lado os egípcios eram realmente dependentes de relações como a do patronato, isto não exclui a existência de uma burocracia organizada nesta sociedade.

O que se pode inferir, com base nos ensinamentos de Weber expostos anteriormente, é que o funcionamento da burocracia no Egito antigo era realizado em função das necessidades do faraó, sob a impressão de se estar realizando o "bem-estar universal". Segundo a lógica intrínseca desta sociedade, este bem-estar está dependente do bem-estar, em primeira instância, do faraó, o qual era o encarregado de manter a ordem do mundo. Desta forma, agir em benefício deste e dos que lhe são mais próximos não significa, ao menos em teoria, agir em nome de interesses pessoais, mas sim em função do interesse coletivo.

Um exemplo claro é o da construção das grandes pirâmides. Este empreendimento, segundo Cardoso, requeria a existência de um sistema administrativo altamente complexo⁴². Ao tentar explicar a reação dos trabalhadores egípcios ante a execução destes empreendimentos, que eram feitos para o faraó e nada mais, Dykmans afirma que, segundo a mentalidade egípcia, quem participava de uma construção como esta o fazia porque realizava, na realidade, não um serviço à pessoa do faraó, mas sim um empreendimento que era "assunto de Estado", "uma empresa periódica e essencial para a vida do reino"⁴³. É importante observar, desta forma, que no Egito antigo o exercício de uma função pública confundia-se, inúmeras vezes, com a prestação de um serviço à pessoa do faraó. Para Castañeda Reyes, "a pirâmide não foi outra coisa senão a manifestação do poder material e da autoridade moral do monarca"⁴⁴.

Em um estudo de sociologia agrária, Weber analisa de perto o caso do Egito antigo e, neste trabalho, o sociólogo caracteriza as instituições egípcias nos períodos do Reino Antigo, Reino Médio e Reino Novo. No Reino Antigo, três eram os fatores que as marcavam: 1) ausência de ameaça militar; 2) necessidade de desenvolver uma administração burocrática sofisticada para

⁴² CARDOSO, *op. cit.* (2004).

⁴³ *Apud* CASTAÑEDA REYES, José Carlos. *Sociedad antigua y respuesta popular*. Movimientos sociales em Egipto antiguo. Iztapalapa: Universidade Autónoma Metropolitana, 2003. p. 69.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 69. Um fator que contribuiu significativamente para o recrutamento de trabalhadores para a construção das pirâmides era a ideologia em torno de um rei divino. Contudo, Castañeda Reyes afirma que a religião não foi o motor principal que levou o egípcio a se dedicar com afinco na construção destas obras, mas sim "a segurança provida por um governo central paternalista com amplos silos para alimentar os trabalhadores" (*ibid.*, p. 73).

o trabalho na irrigação; 3) subordinação dos interesses econômicos e individuais aos interesses do Estado - o indivíduo era para Weber, acima de tudo, um servo do Estado⁴⁵.

O desenvolvimento da burocracia egípcia, segundo Weber, teve como principal motivação os trabalhos de irrigação. Ao observar, por exemplo, o fenômeno dos nomarcas sendo transformados em "reis" locais e a constituição de laços de dependência social, o sociólogo sustenta que estes laços se davam em virtude da dependência da burocracia encarregada da irrigação do Nilo. A questão da irrigação é determinante para Weber, como se vê, por exemplo, na afirmação a seguir:

No país mais antigo com administração estatal burocrática, o Egito, foi a inevitabilidade técnico-econômica de uma regulamentação pela economia pública do provimento de água para todo o país, atuando a partir do governo, que criou o mecanismo de escribas e funcionários, o qual encontrou, então, sua segunda grande esfera de ação, já muito cedo, nas extraordinárias atividades de construção, militarmente organizadas⁴⁶

Contudo, é possível imputar a Weber a mesma crítica imposta por Cardoso aos defensores da chamada *hipótese causal hidráulica*. Para este autor, não há como comprovar, até o Reino Médio, a existência de uma administração centralizada das redes de irrigação, as quais tinham um caráter local a princípio⁴⁷. Não é possível, desta forma, atribuir à irrigação o surgimento de uma burocracia no Egito antigo⁴⁸.

Em toda esta discussão acerca da burocracia egípcia, cabe salientar que o Reino Médio foi singular no tocante a este aspecto. Kemp percebe, durante este momento, a existência de uma "utopia burocrática"⁴⁹. Toda a composição visava, por exemplo, a regulação de vários aspectos da economia, um controle centralizado do trabalho e da propriedade, como forma de recuperar o poder centralizado outrora perdido. A cidade de Kahun, no Fayum, foi construída segundo este princípio utópico, e nela encontramos o modelo de uma cidade de acordo com esta tendência

⁴⁵ WEBER, Max. Egyp. In: _____. *The agrarian sociology of ancient civilizations*. Verso: Londres, 1998. cap. 2. p. 106.

⁴⁶ Id., 2004. v.2, p. 210.

⁴⁷ CARDOSO, *op. cit.*, 2004, p. 24.

⁴⁸ Vale a pena salientar, apenas, que desde muito cedo a escrita, no Egito antigo, foi associada a atividades administrativas, o que levou à formação de uma elite letrada que detinha o monopólio da escrita e exercia, assim, seu domínio sobre os demais setores da população.

⁴⁹ KEMP, Barry. *Ancient Egypt: anatomy of a civilization*. 2. ed. London: Routledge, 2006. p. 180.

burocrática. Contudo, apesar de haver permanecido por cerca de quinhentos anos, este modelo não permeia a lógica do período subsequente, o do Reino Novo.

No contexto datado especialmente após a VI dinastia, verifica-se que, aos poucos, a elite provincial passa a desfrutar de um estilo de vida parecido com aquele gozado pela corte, usurpando padrões e modelos antes restritos a este pequeno círculo. Seidlmayer nota um aumento no número de enterros durante este período que, além de representar um possível aumento demográfico em razão do desenvolvimento ocorrido no meio rural com a fixação dos nomarcas, é indício igualmente de uma mudança nos padrões de consumo por parte desta elite. Tal fenômeno, ainda segundo o autor, não é restrito à esfera funerária, mas remonta à existência de um padrão de vida mais luxuoso no qual produtos como maquiagens e adornos feitos de pedras preciosas, passaram a fazer parte do cotidiano desta parcela da população.

Nesta direção, Eyre afirma que a relação da realidade central com as demais “realidades” pode ser expressa através do binômio “ordem” e “não-ordem”. A realidade central era identificada com a “ordem”, a sede da ideologia, enquanto as realidades locais que não incorporavam tais normas eram a “não-ordem”, excluídas, portanto, do decoro e dos registros⁵⁰.

É curioso observar que as elites locais, embora rivalizassem com o poder central, não constituíram para si um modelo político e cultural diverso daquele vivenciado pela Corte, salvaguardadas as variações regionais dos mesmos⁵¹. Há, sempre, uma estrutura subjacente que remete àquela articulada pelos mecanismos centrais de poder. O sociólogo Pierre Bourdieu parece ter uma interpretação interessante para o fenômeno, quando diz que todos nós estamos inseridos no pensamento do Estado – ou seja, pensamos o Estado através dele próprio. Para o autor, “um dos poderes principais do Estado é o de impor e produzir as categorias de pensamento que utilizamos espontaneamente a todas as coisas do mundo, e ao próprio Estado”⁵². E, ainda,

Se o Estado pode exercer uma violência simbólica é porque ele se encarna tanto na objetividade, sob a forma de estruturas e de mecanismos

⁵⁰ EYRE, *op. cit.* p. 15-39.

⁵¹ As elites se apropriavam de padrões iconográficos, textuais e demais modelos régios de forma "regionalizada".

⁵² BOURDIEU, *op.cit.* p. 91.

específicos, quanto na “subjetividade” ou, se quisermos, nas mentes, sob a forma de estruturas mentais, de esquemas de percepção e de pensamento. Dado que ela é resultado de um processo que a institui, ao mesmo tempo, nas estruturas sociais e nas estruturas mentais adaptadas a essas estruturas, a instituição instituída faz com que se esqueça que resulta de uma longa série de atos de instituição e apresenta-se com toda a aparência do *natural*⁵³

Isto significa dizer que a utilização de padrões tradicionais, moldados a partir dos locais onde o poder se encontra centralizado, é realizada pelo simples fato de ser percebida como natural pelas pessoas inseridas nesta estrutura, e não como algo imposto⁵⁴. O motor que movia a ascensão destas elites era um processo de imitação e emulação em relação à Corte. Talvez esteja aí a explicação para o porquê de, no Reino Médio, assistirmos à retomada das velhas estruturas de poder. Apesar de enfraquecidos, não houve uma mudança substantiva dos mecanismos que possibilitavam ao Estado centralizado egípcio o exercício do poder. Houve, sim, a regionalização do mesmo, com a presença forte nos nomarcas nas províncias – contudo, a configuração do Estado egípcio permaneceu praticamente inalterada em suas bases.

A este respeito, é importante ter em mente algumas considerações de C. Eyre. Este egiptólogo diz que as realidades locais sempre foram, de certa forma, dissociadas do poder central. Neste sentido, os nomos, como unidades sociais e políticas relativamente autônomas, longe de serem constituições naturais – neste aspecto⁵⁵ - foram construídos como parte de um esforço para controlar as realidades locais, a fim de incorporá-las às estruturas de poder. Assim, a grande autonomia adquirida por estas unidades frente ao poder central, sob a chefia dos nomarcas, não constitui, na visão de Eyre, uma novidade em si, mas demonstra simplesmente as

⁵³ *ibid.*, p. 97-98. A respeito da "adesão natural" de Bourdieu, cabe mencionar a crítica imposta ao sociólogo por Fábio Faversani. Este último afirma que tal abordagem metodológica assume um caráter elitista do ponto de vista político. O historiador coloca como fundamental o pressuposto "de que os agentes sociais atuam com base nas escolhas racionais, e não de forma irrefletida ou conjuntural", em oposição à concepção de interacionismo social do sociólogo, que o entende como a "adesão de um conjunto de práticas e crenças realizadas de forma irrefletida e sem qualquer pretensão estratégica" (Cf. FAVERSANI, *op. cit.*, p.24.). Apesar de apostar na validade da interpretação de Bourdieu, a concepção de Faversani pode auxiliar nos estudos egiptológicos por confrontar a idéia predominante neste meio que entende o egípcio como um ser claramente submisso à estrutura e religiosa e de poder, nos quais seu poder de ação, quando não é desconsiderado, é totalmente diminuído.

⁵⁴ J. David Schloen coloca esta relação tendo em vista o modelo da “casa do pai” já que, para ele, “a unidade doméstica familiar patriarcal servia como o paradigma universal para todas as relações sociais, fossem elas econômicas, políticas ou religiosas” (SCHLOEN, *op. cit.*). A exemplo de Weber, o autor entende que este modelo estava arraigado na sociedade egípcia, uma vez que o país inteiro estava organizado como uma extensão gigantesca da família do faraó. Por dedução, é possível concluir que a presença deste modelo organizacional também se dava no núcleo dos chefes locais, com seus “súditos” incluídos na lógica da “grande família”. O patronato, que veremos mais à frente, é expressão destas relações.

⁵⁵ Digo “neste aspecto” porque a formação dos nomos propriamente remonta a tempos pré-históricos. O que Eyre questiona é a sua existência natural enquanto unidades políticas e administrativas formadoras do Estado egípcio.

antigas funções praticadas pelos governos locais “exprimidas sob um formato novo e prestigioso”⁵⁶.

Na falta do caráter hereditário que propiciava o acesso direto de uma pessoa à nobreza, o “enobrecimento” desta elite fazia-se através do desfrute de um certo modo de vida comparável ao da corte, propiciado pela função exercida. Isto toca diretamente o problema do *status* régio de que trata Sorensen, e que será exposto mais adiante. A questão é: se as elites poderiam gozar de um padrão de vida comparável ao da corte e exercer as mesmas funções em um nível local, quais os impedimentos para que gozassem do privilégio da vida após a morte?

1.2 O ESTUDO DA "DEMOCRATIZAÇÃO" DA IMORTALIDADE EM PERSPECTIVA.

Alguns autores já se dedicaram ao estudo da “democratização” da imortalidade referente ao período ora analisado, do qual faz parte o processo que deu origem aos Textos dos Sarcófagos. Contudo, o tema vem, na maioria das vezes, tangenciando alguma outra análise, e poucos são os que se dedicaram a desvendar as características particulares de tal fenômeno, analisando-o em toda a sua complexidade.

Estudar as causas que levaram a esta chamada “democratização” da imortalidade não é um processo fácil. O principal obstáculo é o fato de lidar com análises ainda hipotéticas demais, que suscitam questionamentos, inclusive, sobre a viabilidade de se estudar o tema. O termo “democratização” da imortalidade foi cunhado por estudiosos que tentaram explicar de que maneira textos outrora monopólio régio foram fazer parte de um círculo de elite, não necessariamente ligada à corte. Não é à toa que a expressão contém uma grande quantidade de impropriedades, das quais as mais notórias sejam, talvez, a impressão de amplo e irrestrito acesso aos textos funerários – o que é, na verdade, uma falácia - e aquilo que aponta Quirke:

A adoção de textos e imagens régias por pessoas que não os reis é denominada “democratização” pela Egiptologia e é usualmente empregada para relatar a degeneração do reino em desunião no terceiro milênio antes de Cristo. Contudo, existem dificuldade com o rótulo, que se distingue do uso anacrônico

⁵⁶ EYRE, *op. cit.* p. 21.

do conceito grego de *demos*, “os cidadãos (homens)” e “democracia”, “regido por cidadãos”.⁵⁷

Se tomarmos em conta a afirmação de Ciro Flamarion Cardoso, na qual observa que a estrutura política do Egito não dava lugar à existência de cidadãos, mas somente a súditos⁵⁸, fica ainda mais claramente perceptível o uso inadequado da expressão “democratização”.

Apesar do uso consagrado do termo, o qual é plenamente utilizado pelos egiptólogos, acredito que haja necessidade de cunhar uma nova expressão que dê conta de explicitar de forma mais precisa ao que o fenômeno se refere. Neste sentido, “alargamento” seria uma opção ao uso da “democratização”, pois demonstra justamente a idéia de algo que era, de certa maneira, restrito, e posteriormente se difundiu.

Logo, nota-se que o fenômeno da “democratização” da imortalidade é um objeto de estudo bastante delicado. É preciso, muitas vezes, reportar-se a fontes datadas de momentos posteriores ou anteriores ao período em questão, o que gera a necessidade de um cuidado redobrado na análise para evitar o perigo de recair em afirmações meramente circunstanciais ou abstratas e hipotéticas demais.

Na realidade, além da própria existência material dos esquifes contendo os encantamentos que compõem os Textos dos Sarcófagos, não há quase nenhuma outra referência direta a esta transição, como é o caso da cultural material funerária em geral e, mais especificamente, estelas. Indiretamente, é possível inferir a existência do fenômeno através de outros textos, a exemplo das “Admoestações de Ipu-Ur” (Papiro Leyden 334). Todavia, este documento é controverso no que diz respeito à sua datação e à veracidade dos fatos ali apresentados. Ao que tudo indica, as “Admoestações” fazem referência a uma revolta popular que teria ocorrido no Egito durante o Primeiro Período Intermediário⁵⁹. O texto, permeado por um grave tom de queixa, contém primeiramente uma descrição da situação – marcada por fome, invasão estrangeira, pilhagens - seguida da denúncia das mudanças que passaram a ser percebidas. A queixa principal de Ipu-Ur remete a uma inversão de valores na escala social, na qual os ricos de outrora padecem enquanto os pobres desfrutam de situação favorável. O texto contrasta, a todo momento, a realidade ali apresentada com um “passado glorioso”, tudo isto

⁵⁷ QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian Religion*. Londres: British Museum Press, 1982.

⁵⁸ CARDOSO, *op. cit.*, 1994, p.50.

⁵⁹ O debate que envolve a existência de uma revolta popular durante o Primeiro Período Intermediário será retomado noutro momento desta dissertação.

adicionado de um clamor pelo aniquilamento dos inimigos e crítica aos responsáveis pela situação, quais sejam, os deuses e o faraó⁶⁰.

A respeito da “democratização”, encontram-se no texto alguns elementos que podem indicar sua presença. Veja-se, por exemplo, as seguintes passagens retiradas das “Admoestações”:

Em verdade as fórmulas mágicas foram divulgadas, tornaram-se ineficazes porque são repetidas por todo mundo⁶¹.
[...] os segredos dos reis do Alto e Baixo Egito são divulgados⁶².

Sorensen, um tanto ou quanto exageradamente, compara este processo descrito por Ipu-Ur a uma “secularização”⁶³. Embora o termo “secularização” não seja de todo apropriado para exprimir a realidade do Egito faraônico, uma vez que Estado e religião são indissociáveis, não devemos descartá-lo e, sim, entendê-lo da maneira com a qual orienta Baines: “no Egito, mudanças análogas a uma secularização tomam uma forma distinta – uma separação entre religião e monarquia e uma lenta dessacralização desta última, em vez de uma secularização no sentido moderno do termo”⁶⁴.

Para Ipu-Ur, este fenômeno é visto em termos negativos, consequência da situação de fragilidade em que se encontravam o Egito e a monarquia. A figura do faraó como sacerdote supremo é importante para Ipu-Ur, bem como os encargos religiosos a ele destinados, e essa função se esvazia na medida em que as pessoas “não precisam” mais do rei⁶⁵, ocorrendo uma espécie de “banalização” da religião – uma vez que as fórmulas perdem sua eficácia quando

⁶⁰ Cf. ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. Brasília: UnB, 2000. p.175-191.

⁶¹ *ibid.*, p.183.

⁶² *ibid.*, p. 184.

⁶³ “Privadas de sua base institucional e desenraizadas da exclusividade régia que denotavam, as fórmulas rituais tornaram-se inúteis. Enquanto os donos de sarcófagos estavam provavelmente entusiasmados com seu novo ganho de acesso ao divino e a aproximação de um *status* régio, Ipu-Ur enfrentou um processo de secularização” (SORENSEN, Jorgen Podemann. *Divine Access: the so-called democratization of egyptian funerary literatures a socio-cultural process*. In: ENGLUND, *op. cit.* p.114).

⁶⁴ BAINES, John. *Kingship, definition of culture and legitimation*. In.: O'CONNOR, David; SILVERMAN, David P. (orgs.). *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York, Koln: E. J. Brill, 1995. p. 04.

⁶⁵ Ocorre, agora, que a imortalidade anteriormente dependente da imortalidade do rei passa a ser concedida àqueles que pudessem ter acesso aos textos funerários. O que Ipu-Ur questiona é a validade dos efeitos desta apropriação tendo em vista a sua relação inicial à pessoa e função do faraó.

recitadas por todos. Em Ipu-Ur observa-se a importância da rigidez de um decoro religioso⁶⁶, uma vez que a não observância de certos princípios – no caso, a exclusividade régia dos encantamentos – compromete seriamente a própria eficácia religiosa do ritual.

Conforme mencionado anteriormente, não são todos os egiptólogos que creditam os fatos reportados por Ipu-Ur a eventos reais. Lichtheim, à luz das afirmações de S. Luria, entende que

[...] este tipo de obra não descrevia qualquer acontecimento específico, sendo antes composição de exercício puramente literário onde apenas se expunha um tema básico da natureza messiânica por meio de fórmulas, desenvolvendo-se ficcionalmente a idéia matriz de ordem *versus* caos, desastre nacional, subversão social⁶⁷.

Esta opinião sustenta-se, ainda, pelo fato de faltarem referências concretas sobre a existência de Ipu-Ur. A única menção que se tem dele encontra-se em uma tumba de Saqqara, datada da XIX dinastia, na qual o autor aparece descrito sob o título de “chefe dos cantores”.

Outros autores afirmam serem as “Admoestações de Ipu-Ur” referentes a fatos ocorridos no Segundo Período Intermediário, como é o caso de J. van Seters⁶⁸. Contudo, devo partilhar da opinião de Cardoso quando o mesmo diz:

[...] porém, os que negam a historicidade da revolução da qual fala o Papiro Leiden 334, ou que o consideram datado posteriormente do Primeiro Período Intermediário devem explicar de outras formas os eventos e os textos dos quais falamos, especialmente a situação assaz particular, do início do Reino Médio, no tocante aos fatos sociais⁶⁹.

A partir das dificuldades expostas e ilustradas através da apresentação do documento de Ipu-ur, pretendeu-se, como enfoque deste trabalho, compreender a “democratização” da

⁶⁶ Em Egiptologia, entende-se por ‘regras de decoro’ “as normas acerca do que podia ou não ser escrito ou representado iconograficamente em diferentes contextos, as quais variaram bastante no tempo” (CARDOSO, Ciro Flamarion. As práticas religiosas individuais no antigo Egito durante o terceiro milênio a.C. e a primeira metade do segundo: um programa de pesquisa. In.: LAGE, Lana *et all* (orgs.). *História & Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2002. p. 184.

⁶⁷ *Apud* ARAÚJO, *op. cit.* p. 176.

⁶⁸ Cf. SETERS, Jan van. A date for the Admonitions in the Second Intermediate Period. *JEA*. n.50, 1964, p. 13-23.

⁶⁹ CARDOSO, Ciro Flamarion. La Révolution Sociale de la Première Période Intermédiaire, Eut-elle lieu? *Aegyptus Antiqua*, Buenos Aires: 1984, p. 13. O Papiro Leiden 334 é o documento no qual se acham escritas as “Admoestações de Ipu-Ur”

imortalidade à luz de uma perspectiva mais ampla, integrando-a a um conjunto de transformações que tiveram lugar entre fins do Reino Antigo e inícios do Reino Médio. Com isto, intui-se averiguar sua importância num contexto em que o Egito passou por significativas mudanças. Isto porque, como diz Bourdieu citando Richard Bonney, “infelizmente, a fragmentação da história em subseções, monopólio de especialistas, e a idéia de que certos aspectos da história estão na moda, não contribui muito para esta causa”⁷⁰, e é preciso transitar entre as fronteiras das especialidades a fim de desvendar as características do processo dentro de um todo coerente.

Por estarem estreitamente relacionadas às práticas cotidianas, as características das práticas mortuárias não se restringem ao âmbito funerário. Seria simplista demais – para não dizer equivocado – afirmar que a “democratização” da imortalidade é reflexo de uma maior religiosidade dentre os egípcios, ou de um fervor religioso, como querem alguns. Além da “democratização” dos textos funerários, verificam-se outras aberturas na sociedade egípcia – conforme já apresentado – o que impede que estas transformações sejam corretamente compreendidas se analisadas de forma isolada. A pergunta que venho tentando responder aqui, então, é em que sentido as práticas funerárias e a “democratização” da imortalidade estão inseridas em um processo sócio-político.

Assim, pensou-se em avaliar de que maneira se davam as relações entre sociedade e indivíduo no Egito deste período – e, mais importante, como elas tiveram a sua configuração alterada durante o mencionado interlúdio. Verifica-se, de um lado, o enfraquecimento da monarquia e, de outro, a construção de um nicho de poder por parte de altos funcionários ligados a quadros administrativos provinciais. A hipótese central deste trabalho é comprovar que esta situação colaborou para uma alteração nas relações sociais no Egito antigo, analisando de perto o caso do Primeiro Período Intermediário. Acredita-se que o enfraquecimento da figura do faraó como categoria social identitária e o reforço de um outro modelo de identificação coletiva, personificado na figura do patrono, tenha levado ao que se pode chamar de uma “individualização” mais forte no Egito antigo – decorrente da regionalização do poder. A “democratização” da imortalidade seria, então, parte importante deste universo de transformações, na medida em que abre a indivíduos particulares a possibilidade de adquirir privilégios anteriormente obtidos somente pelo faraó e através deste.

⁷⁰ *Apud* BOURDIEU, *op. cit.* p. 99.

Conforme mencionado anteriormente, o estudo da “democratização”, em suas nuances mais profundas, não é muito usual entre os egiptólogos – embora a utilização do termo seja recorrente. Dentre o pequeno círculo daqueles que se dedicaram com maior ênfase ao assunto estão, por exemplo, Jorgen P. Sorensen. Seu estudo tem por pressuposto central compreender os usos da literatura ritual funerária – dentro do que se insere a “democratização” - como um processo sócio-cultural que tende a atingir seu ápice durante a chamada Era da Piedade Pessoal, ocorrida no Reino Novo. A “democratização”, para o autor, serve como *background* para a compreensão do desenvolvimento da religião e do pensamento no Egito antigo⁷¹.

Apesar de sua interpretação vincular-se a uma espécie de pensamento evolucionista, uma vez que entende as crenças funerárias egípcias como se caminhassem para um fim determinado, o egiptólogo fornece elementos interessantes para pensar a “democratização”.

Segundo o autor, a “democratização” liga-se de forma direta ao problema do “acesso ao divino” o qual, por sua vez, está estreitamente vinculado a um princípio de decoro⁷². Isto significa dizer que há restrições sociais à obtenção deste acesso ao divino e a restrição é, neste caso, o *status* régio. No âmbito funerário, este *status* passou a ser compartilhado por aqueles que possuíam acesso aos encantamentos dos “Textos dos Sarcófagos”. Além do mais, faz-se necessário salientar que o acesso era a *certos* aspectos do divino, e não em sua totalidade.

O elemento *status* é extremamente relevante à condução desta pesquisa, pois entende-se como uma das causas da “democratização” a necessidade de obtenção de *status* por parte de altos funcionários, em um momento em que gradativamente se inseriam nos esquemas de poder locais. A posse de textos funerários, como o são os Textos das Pirâmides e os Textos dos Sarcófagos, implicava, dentre outras coisas, em demonstração de prestígio, por permitirem uma certa equidade de privilégios com a Corte. Isto, utilizando terminologia de Bourdieu, significa dizer que a aquisição de tais textos implica na constituição de um certo capital simbólico.

Nesta direção, é possível aliar a este quadro as implicações da aquisição de um “conhecimento restrito”, conforme exposto por John Baines. Para este egiptólogo, o campo do conhecimento - dentre os diferentes grupos de uma elite letrada - constituía-se em uma arena em que certas restrições reforçavam a hierarquia ou contribuía para um quadro de competição e

⁷¹ SORENSEN, *op. cit.*, passim

⁷² Na definição de Sorensen o acesso ao divino configura-se como um aspecto do ritual contido nos textos religiosos, como o são os textos funerários e representações em estelas e tumbas (SORENSEN, *op. cit.*, p.110).

busca por prestígio⁷³. O acesso ao conhecimento, portanto, poderia ser de ao menos duas formas: passivo ou utilitário/ativo. O primeiro se refere ao acesso a certo conhecimento necessário para o desempenho de uma determinada função. O segundo tipo é aquele que traz, necessariamente, benefícios essencialmente religiosos ao seu possuidor. Ambos oferecem às pessoas prestígio. Segundo Baines, "aqui, oportunidades especiais e conhecimento andam juntos, formando uma parte da demonstração de privilégios religiosos e estatura moral de uma pessoa"⁷⁴, indicando a íntima relação existente entre a aquisição de um certo conhecimento e a projeção de uma imagem prestigiosa. Não é por acaso que certas funções privilegiadas concernentes à administração local de lugares sagrados eram intituladas "senhor dos segredos", "senhor dos segredos das coisas seladas do deus" ou "senhor dos segredos das palavras divinas".

O acesso ao divino a que se reporta Sorensen poderia ser garantido por pelo menos três vias rituais: a) oficiando em um ritual no templo; b) imitando papéis míticos ou por identificação a um deus; c) por conhecimento religioso. No Reino Antigo o monarca possuía todos os tipos de acesso ao divino, o que refletia sua posição política e social. Indivíduos particulares não gozavam deste privilégio, que poderia ser obtido somente através do rei o que, para Sorensen, atesta a dependência do indivíduo para com o faraó. Conforme afirma Castañeda Reyes, "no Reino Antigo, a vida eterna era um privilégio, que só era acessível pela união com o senhor"⁷⁵.

A egiptóloga Finnestad, ao analisar a "democratização" da imortalidade e suas conexões com a figura do monarca, vai na mesma direção de Sorensen ao afirmar que o faraó era uma categoria de vida após a morte. Isto significa dizer, *grosso modo*, que pelo fato de o monarca servir como espelho ideal para população egípcia, sua imortalidade servia de exemplo para as demais pessoas. A argumentação de Finnestad, essencial ao trabalho ora desenvolvido, será mais bem explicitada na parte referente ao quadro teórico sobre as relações entre sociedade e indivíduo.

Com o advento do Primeiro Período Intermediário alguns dos limites rituais de outrora para o acesso ao divino desaparecem, uma vez que pessoas que não o faraó passaram a compartilhar do *status* régio e acesso ao divino de tipos "a" e "b". A popularidade do culto a

⁷³ BAINES, John. Restricted knowledge, hierarchy and decorum: modern perceptions and ancient institutions. *JARCE* XXVII. 1990. p. 1-23.

⁷⁴ *Ibid.*, p.08. Baines vai dizer, também, que esta retidão moral se encontra, igualmente, nas autobiografias, as quais projetavam um *status* que auxiliaria na passagem para o outro mundo. Estes textos serão analisados mais adiante.

⁷⁵ CASTAÑEDA REYES, *op. cit.*, p. 58.

Osíris, por exemplo, e a posterior identificação de todo falecido com este deus proporcionou acesso divino de tipo “b”. Outro exemplo é a cena clássica da caça ao hipopótamo, que remete à representação de um mito anterior, o do triunfo de Hórus, na qual o rei interpretava ritualmente o papel do deus. Em uma autobiografia do Primeiro Período Intermediário, observa-se que um nomarca, Ankhtifi, interpreta este papel: “Eu retesei meus braços como um arpão no focinho de um hipopótamo que fugia”. Contudo,

Isto não significa que todo funcionário privado possuía um funeral régio ou um culto mortuário, mas apenas que não havia limites para o uso dos textos funerários régios. Os rituais realizados para o falecido privado provavelmente continuaram sujeitos aos limites de algum decoro⁷⁶.

Esta informação é importante na medida em que atesta certos limites à “democratização” da imortalidade a qual, ao contrário do que muitos egiptólogos afirmam, digo que não se estendeu de maneira indiscriminada a todos os setores da população. Rosalie David é, por exemplo, uma das autoras que enxergam a “democratização” desta maneira:

A vida após a morte não era mais limitada à realeza: uma vida exemplar e o conhecimento das respostas e ações corretas a serem tomadas ao encontrar os deuses e semi-deuses no mundo inferior eram qualificações que fizeram a imortalidade acessível até mesmo ao mais humilde dos adoradores⁷⁷.

Devo discordar da afirmação de David uma vez que, por exemplo, questões de ordem prática - como poder aquisitivo para obtenção dos textos funerários e preparo dos demais rituais mortuários, a exemplo da mumificação – continuavam a restringir o acesso à imortalidade a uma pequena parcela da população. Somente os donos dos textos que compunham a literatura ritual funerária teriam acesso à vida divina cósmica após a morte⁷⁸. Este é, também, o posicionamento de Kemp, pois o mesmo afirma que “nesta época, uma coleção de encantamentos de proteção se

⁷⁶ SORENSEN, *op. cit.*, p.114.

⁷⁷ DAVID, *op. cit.*, p.159.

⁷⁸ Vale lembrar que coexistiam, no Egito antigo, várias formas de vida após a morte, conforme enumera Cardoso: 1) a ressurreição da múmia na tumba; 2) um destino celeste ou solar; e 3) uma vida no mundo subterrâneo de Osíris (CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, múmias e ziggurats*. Uma comparação das religiões do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999), dentre as quais a mais almejada era, justamente, o convívio junto aos deuses proporcionado pelo destino celeste ou solar.

tornou acessível **àqueles que pudessem pagar** [grifo nosso] para tê-los pintados em seus esquifes (por isto, o moderno termo Textos dos Sarcófagos)⁷⁹.

A idéia que permeia o pensamento de autores como David é a popularização do culto a Osíris atingida no período em tela:

Como um deus da vegetação, Osíris simbolizava seu triunfo pessoal anual sobre a morte; ele também havia enfrentado vitoriosamente o julgamento ante os juízes divinos [...] Por sua capacidade de oferecer imortalidade a seus sucessores, Osíris ganhou uma popularidade bastante difundida no Reino Médio [...] ⁸⁰

A partir deste momento, todo falecido, e não apenas o faraó, passou a ser um Osíris quando morria, carregando este aposto junto a seu nome. Contudo, isto não significa dizer que todas as pessoas estivessem livres das regras do decoro religioso que permitiam acesso às várias formas de vida após a morte.

Além disto, há que se levar em conta a questão do próprio interesse em obter os textos. Para uma elite particular, eles eram importantes na medida em que serviam como reforço à sua posição social – a qual seria desfrutada também no outro mundo. Mas será que, para o egípcio comum, o acesso à imortalidade prometida pelos Textos dos Sarcófagos tinha o mesmo peso? Aymard nos dá uma resposta neste sentido:

Resta precisar a concessão da imortalidade. Pode-se muito bem pensar que a massa não sentisse grande necessidade. Bastava apenas um pouco de crença prática mais ou menos ligada de forma íntima a uma doutrina: isto explica o fascínio constante que a magia exercia sobre a massa. A mesma doutrina se contentava em fornecer assegurações mais ou menos vagas, sobre as quais a fantasia poderia adicionar detalhes livremente, sem se preocupar com eventuais contradições.⁸¹

Creio que a afirmação de Sorensen de que o “acesso ao divino” reflete a posição política e social do monarca seja crucial para pensar as relações que me interessam aqui. Quando optei pelo

⁷⁹ KEMP, *op. cit.* p. 180.

⁸⁰ DAVID, *op. cit.*, p.162.

⁸¹ AYMARD, A. La democratizzazione del culto funerario come riflesso di nuovi fermenti sociali. *Gli uomini e le loro istituzioni*, Firenze: Casa editrice G. D’Anna. n.19. p. 56.

estudo do tema, intrigava-me o fato de não encontrar na Egiptologia uma explicação satisfatória para o porquê do privilégio da imortalidade ter sido estendido a demais pessoas. Parecia-me que as análises deixavam sempre um hiato neste sentido, pois se limitavam a dizer que houve um processo – a “democratização” - no qual certos encantamentos presentes nos Textos das Pirâmides ajudaram a compor um novo tipo de literatura ritual funerária conhecida por Textos dos Sarcófagos - na verdade, uma proliferação regionalizada de textos novos - da qual poderiam gozar indivíduos com condições de arcar a sua reprodução, sem nunca explicar como se deu este processo.

Outra interpretação possível acerca da “democratização” é a dada por José Carlos Castañeda Reyes, que a entende como fruto de uma suposta insurreição popular que teria ocorrido durante o Primeiro Período Intermediário.

Conforme já mencionado, observa-se, a partir da VI dinastia, um fortalecimento das famílias provinciais no Egito. Nesta dinastia, verifica-se que certos nobres aspiravam dominar funções civis e religiosas em detrimento do poder centralizado do faraó e seu círculo mais próximo, lado a lado com um quadro de concentração de riquezas por parte destas pessoas⁸². O fortalecimento desta situação deu-se a partir do momento em que, segundo Reyes, o faraó passou a ceder poder – voluntária ou involuntariamente - através de concessões diversas (a exemplo da concessão de terras), de isenções e do reconhecimento da hereditariedade de certos cargos públicos, o que resultou em relativa, porém grande, independência destas famílias frente ao poder central.

A manifestação da importância destes nobres é claramente perceptível no domínio do pós-morte, uma vez que os mesmos começaram a fazer seus enterros em mastabas localizadas ao redor da tumba faraônica, sinal do grande prestígio de que gozavam.

De maneira sintética, é possível dizer que o baixo desenvolvimento das forças produtivas, no Egito, era compensado pela ampla utilização de trabalho compulsório, geralmente recrutado nos momentos de entressafra, quando não havia terra para cultivar. Com o aumento do poder aquisitivo dos nomarcas que passaram, então, a construir para si grandes monumentos, houve um reforço na utilização da mão-de-obra forçada, que passou a ser mais explorada. A crise política que se desencadeou no final do Reino Antigo atingiu diretamente os setores mais empobrecidos da população, que tiveram que arcar com uma pesada carga de tributos. Tudo isto resultou, para

⁸² CASTAÑEDA REYES, *op. cit.*, p. 54.

Reyes, em uma radicalização das tensões sociais. Em conjunto com outros fatores, como a insuficiência das cheias do Nilo – vitais para a sobrevivência do país -, invasões estrangeiras e o afrouxamento das formas de controle social decorrente do enfraquecimento da monarquia, estavam dadas as condições para um levante popular.

Esta avaliação, porém, não é consenso entre os egiptólogos. O principal documento que serve como base da argumentação que defende a existência da revolta são, conforme já dito, as “Admoestações de Ipu-Ur”. Os mesmos argumentos já apresentados alhures, acerca da historicidade dos fatos reportados por Ipu-Ur, são os utilizados para rechaçar a existência da revolta popular⁸³. Esta revolta teria provocado uma transformação da forma de ver e pensar o mundo, evidente no surgimento de um novo gênero literário denominado pelos egiptólogos de Literatura Pessimista.

De qualquer maneira, a “democratização”, para Reyes, seria então resultado dos ganhos populares com essa revolta. Contudo, vejo nesta explicação uma grande contradição, uma vez que os beneficiários do ganho da imortalidade não foram os populares que participaram da insurreição. Foram, pelo contrário, pessoas com poder aquisitivo suficiente para adquirir os textos de passagem e arcar com as despesas referentes aos rituais funerários.

Partidário de uma linha de pensamento análoga à de Castañeda Reyes, Aymard afirma que a divulgação dos ritos funerários, ou seja, a “democratização” da imortalidade, está estreitamente relacionada ao surgimento de uma ideologia democrática. A meu ver, ambos – Castañeda Reyes e Aymard - forçam a predominância de uma participação popular, a qual nem mesmo chegou a gozar dos benefícios da “democratização”.

Este mesmo, autor, ainda, conecta a democratização à anarquia que se instaurou ao final do Reino antigo, em virtude do enfraquecimento da monarquia. Diz o autor:

[...] a anarquia celeste era conseqüência e reflexo da anarquia terrestre. Contemporaneamente, o número de privilegiados, outrora limitado, se estende

⁸³ A este respeito, diz Lichtheim: “Em nenhum momento este breve interlúdio de autonomia local produziu uma reviravolta social, uma revolução destinada a inverter a ordem hierárquica da sociedade. Apelos de que uma tal revolução teve lugar, que assombram muito da velha literatura egiptológica, não possuem absolutamente nenhuma base nas inscrições do período. Estas são conclusões equivocadas retiradas de um único trabalho literário do Reino Médio, as Admoestações de Ipu-Ur. O que as inscrições do Primeiro Período Intermediário mostram é justamente o contrário de uma reviravolta social. Em cada nome a hierarquia é mantida intacta e serve para promover o bem-estar de regiões em períodos turbulentos”. (LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature. A book of readings*. v.1. The Old and Middle Kingdoms. Los Angeles: University of California press, 1975. p. 83).

consideravelmente em razão do enfraquecimento geral da disciplina administrativa e social⁸⁴.

Aymard se reporta nesta passagem a uma maior burocratização do Estado egípcio. Estes novos "privilegiados", como chama o autor, também obtiveram o benefício de uma eternidade gloriosa, segundo ele, "pela complacência dos superiores e da própria autoridade". Logo, muitos indivíduos seguiram este exemplo e, por fim, o rito funerário, praticado somente pelo rei, passou a ser divulgado e praticado por todos.

Resta, apenas - aproveitando a discussão de Aymard e Reyes - reafirmar que a "democratização" da qual trata este trabalho se refere à participação de pessoas que não o rei em uma doutrina celeste, ou seja: a faculdade de uma imortalidade junto aos deuses, garantida pela aquisição de textos funerários, e outrora somente pertencente ao rei. Contudo, alguns egiptólogos parecem enxergar uma outra "democratização", a qual vincula-se a uma maior popularidade da doutrina osiriana e cujo caráter era bem mais inclusivo. Já foi mencionado, por exemplo, que todo morto enterrado segundo os ritos, passou a ser identificado a Osíris. Todavia, ambas as concepções exigiam de seus seguidores poder aquisitivo. Para adentrar nos mistérios de Osíris, por exemplo, era preciso arcar com o custoso processo de mumificação. A confecção de uma tumba, igualmente, requeria gastos⁸⁵.

Alguns autores, como Rosalie David, já citada, acentuam a importância da prática de uma vida virtuosa como condição para o acesso a imortalidade, que se liga diretamente à teologia osiriana. Isto pode ser verídico para o caso do Reino Novo, contudo, para o período que cobre o Reino Antigo e o Reino Médio isto não pode ser afirmado, uma vez que a própria literatura funerária - Textos das Pirâmides e Textos dos Sarcófagos - não comporta este ideal. Assim, reforço a minha opinião de que não houve uma verdadeira "democratização" da imortalidade, ao menos no sentido amplo da palavra como querem alguns egiptólogos.

⁸⁴ AYMARD, *op. cit.*, p. 59.

⁸⁵ Sobre isto é importante observar, conforme aponta Breasted, que esta diferenciação não é indicativa de uma cisão entre a religião de Osíris como um culto tipicamente popular e a religião de Rá, solar, como um culto de Estado (Cf. BREASTED, James Henry. *Development of religion and thought in Ancient Egypt*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972). Quirke, por sua vez, diz que "Osíris foi, estritamente falando, não o deus de todos os mortos, mas sim dos mortos abençoados" e chega mesmo a afirmar que "no registro formal, Osíris permaneceu da mesma forma como começou a sua existência, como o deus do rei morto e de sua corte, do alto estrato da sociedade" (Cf. QUIRKE, *op. cit.*, p.52).

1.3 SOCIEDADE E INDIVÍDUO NO EGITO ANTIGO: PERSPECTIVAS TEÓRICAS.

O aumento do poder dos nomarcas altera de maneira significativa a composição do quadro de relações sociais existente no Egito antigo. Verifica-se a projeção de um tipo de relação social denominada patronato a qual, embora já existente, aparece neste momento com alguns de seus caracteres reformulados. É possível observar, ainda, a existência de uma “individualização” nesta sociedade – com todas as aspas cabíveis ao termo, conforme se verá mais adiante.

Segundo a egiptóloga Finnestad, havia duas unidades sociais básicas no Egito antigo e que funcionavam como categorias identitárias para todas as pessoas. É possível dizer que a união em torno destas duas categorias se dava pelo fato de as mesmas oferecerem segurança física, social e também psicológica, pois proporcionavam um sentimento de segurança. Havia, em primeiro lugar, a comunidade egípcia, conceitualizada no faraó e, de outro lado, a comunidade da família, representada pelo pai. Pertencia-se a ambas as comunidades. O faraó e o pai funcionavam, dessa forma, como entidades protetoras⁸⁶. Esta interpretação traz consigo o pressuposto de que o povo egípcio funcionava antes como uma comunidade, ficando a dimensão do “eu” encoberta pela do “nós”. Norbert Elias explicita bem essa relação na seguinte passagem do livro *A sociedade dos indivíduos*:

[...] a capacidade de ver a si e a seus companheiros de uma certa distância, como espectadores da janela de um prédio, ao mesmo tempo em que andam pela rua, é ainda totalmente inatingível. Elas têm, é claro, uma consciência de si e das outras pessoas. Mas ainda vivem e agem em ligação direta com os outros. Não têm acesso algum à forma de experiência e à gama de idéias que permitem às pessoas experimentar-se como algo distinto e independente do seu grupo, como pessoas, em certo sentido, opostas a seu grupo. Não são “individualizadas”, no sentido em que se pode usar essa palavra ao aplicá-la a pessoas de sociedades mais complexas⁸⁷.

Cardoso, ao analisar formas de identificação coletiva no caso do Egito antigo afirma que a identificação com o deus local superava as demais formas de identificação locais. O templo, portanto, era a referência identitária básica neste nível. Seguindo premissas de Goelet, diz o

⁸⁶ FINNESTAD, Ragnhild Bjerre. The pharaoh and the “democratization” of post-mortem life. In: ENGLUND, *op. cit.*, passim.

⁸⁷ ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 87.

historiador: “[...] o primeiro nível para a inserção de cada indivíduo numa identidade coletiva passava pela cidade (*niut*), termo que, em egípcio, também designa uma região ou distrito; passava, mais exatamente, por um vínculo com o deus local”⁸⁸.

Outra forma de construção identitária no Egito, ainda segundo Cardoso, passava por relações de alteridade, na qual o egípcio se opunha ao estrangeiro. O estrangeiro rebelde era visto como um agente do caos, o qual deveria ser reprimido pelo faraó egípcio. O contrário acontecia com aquele que se submetia, o qual poderia até mesmo contar com o beneplácito do faraó e dos deuses egípcios. Apesar desta inserção do estrangeiro na sociedade egípcia, havia a idéia de que o Egito era o primeiro centro estruturado, que espalhava a sua influência e era superior aos demais⁸⁹. Esta é uma consequência da inculcação do mito da realeza divina, a qual implica submissão a faraó. Isto, por sua vez, não implicou em formas de discriminação para com o estrangeiro, conforme salienta Cardoso.

Assmann, por sua vez, afirma que a personalidade egípcia não se desenvolve de "dentro para fora", mas sim de "fora para dentro", tanto que, segundo o autor, “no nascimento, a vida era apenas uma possibilidade, que se concretizava apenas quando o ser social era desenvolvido através de um processo de socialização.’Vida’ era mais uma questão cultural que de natureza”⁹⁰.

Para o egiptólogo, a personalidade era dividida em duas partes: o ser individual, composto pelo *ba* e pela sombra (*shut*); e o ser social, composto pelo *ka* e pelo nome (*ren*). Lembre-se, apenas, que para os egípcios o ser era constituído de uma pluralidade de aspectos, corpóreos e não corpóreos. Além das partes mencionadas acima, havia também o coração (*ib*) e o corpo (*khat*).

A opinião de Assmann é bastante influenciada por aquela de Luckmann, na qual este sustenta que um organismo biológico só "se torna um ser embarcando com outros na construção de um universo de entendimento objetivo e moral"⁹¹ e a ausência deste universo implica na não integração das experiências individuais em uma biografia socialmente e moralmente relevante. Neste sentido, Assmann tece suas considerações sobre a importância de uma memória cultural que, para o autor, reproduz uma consciência de unidade e particularidade disseminada e

⁸⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia* (ensaios). Bauru: EDUSC, 2005. p.192.

⁸⁹ *ibid.* A respeito desta ancestralidade egípcia, há uma referência na *História* de Heródoto (Livro II; II), na qual o grego diz que "os egípcios, antes do reinado de Psamético, julgavam-se o povo mais antigo da terra" (HERÓDOTO. *História*. O relato clássico da guerra entre Gregos e Persas. Trad. J. Brito Broca. 2ª ed. São Paulo: Ediouro, 2001. p.185).

⁹⁰ ASSMANN, *op. cit.* (2006), p. 14.

⁹¹ *Apud* ASSMANN, *op. cit.*, 2006. p. 38-39.

objetivada ao longo das gerações por meio de atividades culturais, que criam universos simbólicos e que produzem um senso de pertença entre os indivíduos de um determinado grupo.

Identidade coletiva e individual, sociedade e indivíduo, memória cultural e individual, a origem social de uma individuação da consciência e a consciência mutuamente se condicionam e formam dois lados de um mesmo conhecimento culturalmente objetivo e socialmente mediado. A possibilidade de desenvolver um eu pessoal e uma biografia relevante é predicada em uma visão de mundo estável (ou seja, o que os egípcios chamam *maat*)⁹².

Lynn Meskell, contudo, apresenta uma visão diversa acerca da noção de indivíduo presente no Egito antigo. Na esteira de autores como o renomado egiptólogo John Baines, Meskell sugere que havia sim uma sólida noção de indivíduo entre os egípcios e de seu lugar no mundo, baseando-se para tanto nas biografias presentes nas tumbas de nobres do período que corresponde ao Reino Novo. Em sua visão o que existia era uma tensão entre exprimir o desejo de ser “individualizado” e de se diferenciar dos demais, e a necessidade de conformidade ao grupo ou sociedade a que se pertencia. Esta concepção traz consigo uma importante questão presente na mentalidade egípcia, e que de certa maneira corrobora a afirmação anterior de Assmann, que é a inserção do indivíduo na manutenção da ordem humana, régia e divina que, conforme visto anteriormente, pode ser genericamente denominada de *maat*.

O “individualismo” ou “individualização”, todavia, pode ser substituído pelo que definiu Ciro Flamarion Cardoso como a “emergência do indivíduo”⁹³. O historiador foca sua análise na chamada “Era da Piedade Pessoal”, ocorrida durante o período raméssida – Reino Novo - na qual ocorreu uma ausência da mediação régia em certos aspectos da religiosidade. Para Sorensen, isso é o resultado de um processo iniciado no final do Reino Antigo, reflexo de uma “desconstrução da tradicional fronteira entre a religião e a estrutura central da sociedade egípcia”⁹⁴. Verifica-se, pois, uma transgressão, durante o Reino Novo, entre o que era exclusivamente régio e o que era privado. Paralelamente, há uma redefinição do que era só régio. Isto posto, acredito que o termo “emergência do indivíduo”, conforme empregado por Cardoso, seja mais apropriado que

⁹² Ibid., p. 38.

⁹³ CARDOSO, Ciro Flamarion. *A unidade básica das representações sociais relativas ao culto divino e ao culto funerário no Antigo Egito* (Período Raméssida: 1307-1070 a.C. segundo a cronologia convencional, 1295-1069 a.C. segundo a cronologia curta). Obra inédita.

⁹⁴ SORENSEN, *op. cit.* p. 122.

“individualismo”, pois escapa às interpretações contemporâneas do termo que podem não se ajustar à análise da realidade ora estudada.

Falar em individualismo hoje implica, entre outras coisas, atestar a dissolução de laços sociais, conforme definição apresentada no *Dicionário do pensamento social do século XX*⁹⁵. Ou, como apresenta Elias, “consiste em expressar a idéia de que todo ser humano do mundo é ou deve ser uma entidade autônoma”⁹⁶.

Ora, se os egípcios viam-se e funcionavam somente enquanto **comunidade**, com que intuito é possível, então, a aplicação do termo “individualismo” a essa realidade? Como, em uma sociedade com fortes princípios de sociabilidade coletiva, a individualidade pode expressar-se? Devemos entender essa relação da maneira proposta por Elias, ou como a entende Meskell? A idéia de Meskell pressupõe uma tensão, portanto, parte da dicotomia entre individual e coletivo. Será ela pertinente? Já Elias, em sua concepção sobre sociedade, propõe o seguinte: será que “seremos também nós, como seres humanos individuais, não mais que um meio que vive e ama, luta e morre, em prol de todo o social?”⁹⁷ Antes de ver na relação sociedade e indivíduo uma dicotomização, o sociólogo entende que tanto os indivíduos quanto a sociedade conjuntamente formada por eles são igualmente desprovidos de objetivo, uma vez que nenhum dos dois existe sem o outro. Assim sendo, o que entendemos por sociedade seria, segundo Elias, nada mais nada menos que a rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação às outras.

Creio que nenhuma das alternativas acima comporta uma resposta satisfatória à questão. Devemos, em primeiro lugar, despir-nos das categorias "sociedade" e "indivíduo" tal qual temos hoje para não correr o risco de cometer o pecado do anacronismo. A solução, em meu entender, está em verificar qual o tipo de indivíduo presente no Egito antigo, qual o seu grau de autonomia e de que maneira este se relaciona com a coletividade, antes de rechaçar a existência de uma "individualidade". Esta característica existe, e não é pelo fato de a mesma não se expressar através das formas que conhecemos atualmente que devemos negá-la em sociedades como a egípcia antiga.

A dicotomização apresentada por Meskell apresenta elementos interessantes os quais, contudo, devem ser ponderados e repensados sob uma nova forma. Creio que compreender o

⁹⁵ OUTHWAIT, William *et al.* *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p.381.

⁹⁶ ELIAS, *op.cit.*, p.130.

⁹⁷ *Ibid.*,p.17.

"individualismo" nesta sociedade implica vislumbrar como os indivíduos se vinculam à sociedade e ao Estado. Será que, no Egito antigo, a expressão da individualidade não seria dada através da inclusão em um determinado grupo? Antes de serem pólos contrários - individualidade e conformidade a uma certa coletividade - seriam, então, complementares.

Por fim, resta observar que não é possível confundir, igualmente, individualismo com liberdade e autoconsciência individual. Sinval Gonçalves, ao analisar as relações entre indivíduo e sociedade no caso da Idade Média, teoriza e afirma que

[...] a consciência individual, diferentemente do que entendemos a partir da modernidade, poderá conviver ou conter uma dimensão transpessoal, ou ser repensada a partir de modelos fornecidos pela sociedade. Neste sentido, o termo [indivíduo] designa mais uma posição – que pode ser variável – do que uma identidade. Ele designa o lugar de onde se percebe o mundo e a si mesmo, e, eventualmente, poderá ser substituído pela noção mais ampla de pessoa ⁹⁸.

Esta contribuição de Gonçalves auxilia a pensar a questão da individualização, para o caso específico do patronato, sob uma forma nova. Sem abandonar a discussão previamente elaborada, poderíamos pensar, então, que o patronato - conforme se verá mais adiante através das suas características - mais que exprimir um "individualismo", exprime também características de "personificação".

1.3.1 AS RELAÇÕES DE PATRONATO E AS AUTOBIOGRAFIAS DE WENI, QAR E ANKHTIFI.

Tendo em vista a análise do caso específico do Egito do Primeiro Período Intermediário, nota-se um recrudescimento do tipo de relação social denominada **patronato**. Através desse modelo de “solidariedade vertical”, conforme definição de Assmann⁹⁹, as elites locais reivindicam para si o papel de entidades protetoras - já que o Estado central perde essa função em

⁹⁸ GONÇALVES, Sinval Carlos Mello. *Na medida do impossível: O cavaleiro além da cavalaria nos romances de Chrétien de Troyes (1165-1191)*. Niterói, 2004. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2004.

⁹⁹ ASSMANN, *op. cit.*, 2003, *passim*. O termo "solidariedade vertical" é utilizado para exprimir uma relação entre indivíduos de posições sociais distintas, e não entre "iguais", que comportaria, então, um modelo de "solidariedade horizontal".

razão de um processo de descentralização e pulverização do poder em núcleos regionais. Funções outrora destinadas ao monarca, como a de prover a imortalidade a todo o povo egípcio através da sua própria imortalidade, ficam enfraquecidas em razão da sua perda de autoridade e prestígio. Dessa forma, chefes locais – os nomarcas – passam a funcionar também como entidades aglutinadoras. Assmann define o patrono como “[...] alguém que exerce poder não por virtude de nenhum ofício em uma hierarquia estabelecida e superordenada, mas sim nas bases de sua própria habilidade em prover um certo número de pessoas e assim assegurar sua dependência”¹⁰⁰.

Acredito, porém, que a função exercida pelo nomarca seja, no Egito antigo, uma das fontes de seu poder que, no caso específico do Primeiro Período Intermediário contribui para a criação de fortes laços de dependência com seus subordinados.

Antes de mais nada, é preciso apenas atentar para o fato de o "patronato" ser uma terminologia tomada de empréstimo de outra sociedade da Antiguidade, qual seja esta, a romana. O uso do termo para o caso do Egito se justifica por ser o patronato "[...] muito flexível, não só dentro de qualquer sociedade e mesmo num relacionamento individual, mas também entre diferentes sociedades e épocas"¹⁰¹, conforme aponta Moses Finley. Por isso, a insistência em restringir a terminologia ao tipo romano é injustificada e até mesmo absurda, segundo escreve este mesmo autor. Finley define a relação entre patrono e cliente como “[...] uma relação recíproca entre desiguais, envolvendo não só um elemento subjetivo, a avaliação da relação" pelo cliente, mas também um objetivo de troca genuína de bens e serviços”¹⁰².

Assmann, ao citar um trabalho de Seidlmayer sobre arquitetura de tumbas do período, observa que o patrono passa a ser responsável pela imortalidade de grupos extensos de pessoas. Os Textos dos Sarcófagos – que serão analisados mais detalhadamente no capítulo dois – também dão pistas neste sentido, uma vez que comportam nos encantamentos um ideal de família extensa, a qual engloba uma grande quantidade de servos.

A nova articulação desta forma de laço social é indicativa do desenvolvimento da individualidade dos patronos - ou de uma "personificação", conforme dito anteriormente – ao mesmo tempo em que atesta o funcionamento do povo egípcio enquanto comunidade. Conforme já mencionado, a partir do enfraquecimento da monarquia faraônica iniciado de forma mais

¹⁰⁰ Ibid., p. 91.

¹⁰¹ FINLEY, *op. cit.*, p. 56.

¹⁰² Ibid., p. 56.

contundente após a VI dinastia, a iniciativa individual dos grandes chefes passa a ganhar considerável importância para a manutenção do bem-estar do povo egípcio:

A primeira pessoa do singular é em primeiro lugar a fonte para um modelo de visão do futuro e implementação, uma ênfase completamente estranha às inscrições do Reino Antigo e muito menos proeminente no Reino Médio. A ausência da autoridade motivadora do rei inicia toda uma nova filosofia da ação humana [...] ¹⁰³

As autobiografias do período fornecem elementos para que se possa atestar esta postura. Segundo Olivier Perdu, autobiografias são inscrições, "esculpidas ou pintadas em uma enorme variedade de monumentos não-régios, nos quais seus donos evocam suas próprias personalidades" ¹⁰⁴. Geralmente, estes textos são inscritos sob a forma de narrativa, na primeira pessoa do singular, precedidos por uma fórmula na qual são apresentados o nome e os títulos da pessoa, e que termina com os dizeres, "ele fala", conforme o exemplo abaixo, retirado de uma autobiografia do Reino Antigo:

O nobre e supervisor das terras do sul, ele que está no palácio, o guarda de Nekhen, companheiro único, venerado por Osíris, Chefe dos Ocidentais, Weni, o Velho. Ele fala [...] ¹⁰⁵

Tais textos, inscritos em sua maioria na entrada das tumbas, "proclamavam as virtudes e conquistas do falecido para provocar uma resposta piedosa nos passantes" ¹⁰⁶ ou seja, para que estes passantes recitassem a tradicional "fórmula de apelo aos vivos" presentes ao final dos textos, que visavam basicamente assegurar a provisão de oferendas para o morto. Tendo isto em vista, Perdu afirma que o objetivo destas autobiografias é, mais do que informar sobre as

¹⁰³ ASSMANN, *op. cit.*, 2003, p. 94.

¹⁰⁴ PERDU, Olivier. *Ancient Egyptian Autobiographies*. In.: *Civilizations of the Ancient Near East*, New York. v. 4. 1995, p. 2243.

¹⁰⁵ SIMPSON, William Kelly (ed.). *The literature of Ancient Egypt*. An anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry. Yale: Yale University, 2005. p. 402.

¹⁰⁶ PARKINSON, R. B. *Voices from ancient Egypt*. An anthology of Middle Kingdom writings. London: British Museum Press, 1994. p. 132. Um exemplo da fórmula de apelo aos vivos pode ser encontrada na autobiografia de Qar: "Ó vivos que estais sobre a terra, que ireis passar por esta tumba, aqueles amados do rei, que vós invoqueis mil pães, mil jarros de cerveja e mil oferendas de gado para o único companheiro Merire-Nefer (Qar)" (Cf. SIMPSON, *op. cit.*, p. 413).

qualidades do falecido, servir a propósitos relacionados à vida após a morte¹⁰⁷. Se levarmos em conta um trecho do encantamento 575 dos Textos dos Sarcófagos, verificaremos que a prática de certas ações consideradas positivas serve como facilitador à entrada no outro mundo: “Eu desejo triunfar graças ao que eu fiz”¹⁰⁸.

É importante ressaltar que, justamente em virtude do propósito a ser atingido com a autobiografia, estes textos apresentam um retrato de homem ideal, muito mais que um espelho fiel da realidade. Como será observado no que segue, a partir da análise de algumas autobiografias, feitos negativos são simplesmente deixados de fora, e são inscritas apenas aquelas ações dignas de crédito, freqüentemente de forma exagerada e nada modesta. Segundo Momigliano, um texto como este é sempre *partem pro toto* - ou seja, a imagem de perfeição é adquirida por meio de uma seleção dos fatos e atos vividos pela pessoa¹⁰⁹. Portanto, o cuidado apontado por Perdu deve ser levado em conta no momento de analisar uma autobiografia: “as declarações devem ser postas em contexto, e deve-se ter constantemente em mente que elas contêm apenas uma pequena parcela da verdade – aquela que é mais lisonjeira e espetacular”¹¹⁰.

Para esta dissertação, o que interessa mais diretamente não é a função da autobiografia em seu aspecto relacionado à vida após a morte. Acredito que as informações contidas nas mesmas sejam cruciais, em primeiro lugar, para averiguar as relações entre poder central e poderes locais no período que corresponde ao Reino Antigo e ao Primeiro Período Intermediário; e, em segundo lugar, para compreender qual a repercussão de mudanças nestas relações no quadro das relações sociais.

A primeira autobiografia a ser analisada é a autobiografia de Weni, um funcionário da administração que teve uma longa carreira sob o reinado de três reis, Teti, Pepi I e Merenra. No reinado deste último, Weni foi nomeado para o cargo de governador do Alto Egito. Simpson utiliza os dizeres de Eyre para se referir à personalidade de Weni:

Toda sua carreira foi em contato pessoal com o rei em um período de tensão política efetiva. Ao final do reinado de Pepi I, Weni talvez tenha sido o arquétipo do gerontocrata egípcio, com no mínimo sessenta anos de idade e, na época de sua morte, no reinado de Merenre, com provavelmente mais de setenta.

¹⁰⁷ PERDU, *op. cit.*, p. 2243.

¹⁰⁸ TS 575.

¹⁰⁹ Cf. MOMIGLIANO, Arnaldo. *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*. México: Fondo de Cultura Económica.

¹¹⁰ PERDU, *op. cit.* p. 2244.

Por estes cálculos, ele se encaixava no ideal egípcio do homem caridoso, completo, um efetivo servo real [...]¹¹¹

A respeito de sua relação com o monarca, é interessante observar como, a todo momento, o texto faz menção à estima que o rei sentia por Weni, exemplificada através da repetição de falas como "O coração de Sua Majestada estando repleto de mim". Percebe-se, igualmente, que a motivação das ações deste funcionário era o mando régio, não executando nada por iniciativa própria. Apesar disto, sua personalidade não deixa de ser exaltada e coloca-se como um indivíduo singular em sua excelência, acima de qualquer comparação com os outros que vieram antes dele. Novamente, o texto se encontra repleto de repetições de expressões neste sentido:

Nunca este ofício foi realizado por nenhum outro funcionário anteriormente.

Nunca algo parecido foi realizado nestas terras do sul anteriormente.

Em razão de minha excelência na estima de Sua Majestade, que me julgou maior que qualquer outro funcionário seu, maior que qualquer outro nobre seu, e maior que qualquer servo seu¹¹².

Conforme dito anteriormente, os feitos relacionados nas autobiografias são inscritos de forma nada modesta, quando Weni diz, por exemplo, que "Eu agi perfeitamente". Perdu diz que formas como estas expostas até agora, presentes na autobiografia de Weni, são um padrão das autobiografias egípcias. Trata-se de retratos ideais partilhados pela maioria dos autores de inscrições deste tipo. Elas são importantes na medida em que atestam uma proximidade bastante grande com o rei e a "Residência", como era conhecida também a casa real. Há uma consonância perfeita entre o que é ordenado por Sua Majestade e os feitos realizados por funcionários como Weni, conforme atesta, por exemplo, esta passagem retirada de sua inscrição autobiográfica: "Foi de acordo com o que Sua Majestade ordenou com tudo o que Sua Majestade ordenou que Sua Majestade ordenou o que veio a passar notavelmente".

Esta concepção é fruto do momento político vivido no Egito antigo, no qual os reis ainda detinham a autoridade máxima, e a administração voltava-se, sobretudo, à preservação das

¹¹¹ *Apud* SIMPSON, *op. cit.*, p.402. Cf. EYRE, C. J. Weni's career and Old Kingdom historiography. *The unbroken reed: studies in the culture and heritage of Ancient Egypt in honour of A.F. Shore*, Londres: 1994, p. 106-124.

¹¹² ASSMANN, *op. cit.*, p. 96. Note-se, apenas, que este modelo de discurso vem dos textos régios.

relações com o palácio. A autobiografia de Weni é, portanto, da expressão de um cânone tradicional.

É interessante observar como, a partir do final do Reino Antigo, o discurso começa a mudar radicalmente - pelo menos no tocante às relações com o poder central. Uma autobiografia deste período, a de Qar, é indicativa desta mudança. Devemos nos perguntar a que ela se deve; muito possivelmente, é fruto das mudanças produzidas no final do Reino Antigo, como a pulverização do poder em núcleos regionais e o enfraquecimento dos laços com a administração central.

Simpson, na esteira de Moreno García, aponta as inovações trazidas no texto de Qar:

[...] a iniciativa pessoal do funcionário para assegurar prosperidade à casa real, amenizando os efeitos da fome, etc., as demandas excessivas por tributos dos governantes, o recrutamento de homens para projetos do rei, bem como o papel do nomarca como o governante benevolente que é capaz de perdoar o devedor pagando um empréstimo. Como nos textos dos períodos seguintes, caracteriza-se pelo orgulho dos nomos locais, com uma ausência correspondente de ênfase na casa real.¹¹³

Contudo, apesar destas transformações, persiste ainda um modelo nos padrões tradicionais, no qual, entre os seus concidadãos, o indivíduo aparece como

[...] prestativo e útil, sempre alerta aos problemas. Ele é como um baluarte em uma cidade: defendendo a viúva, ajudando o miserável, ou protegendo o fraco contra os poderosos. Ele é generoso, sempre pronto para estender a mão. Ele dá pão ao faminto, água ao sedento, e veste ao desnudo, indo tão longe que chega até mesmo a assegurar um enterro àqueles que não podem pagar por ele¹¹⁴.

O que podemos observar através da comparação entre estas duas autobiografias? Na primeira, de Weni, o enfoque se dirige diretamente aos encargos dados a ele pelo rei. Weni comenta sobre a construção de canais, recrutamento de trabalho para a corvéia, recolhimento de impostos, sobre sua atuação frente às tropas do rei em uma suposta incursão egípcia no território

¹¹³ *Apud* SIMPSON, *op. cit.* p. 412. Ver também: MORENO GARCÍA, J. C. De l' Ancien Empire à la Première Periode Intermédiaire: L'autobiographie de Qar d'Edfou, entre tradition et innovation. *RdE* 49, 1998, p. 151-160.

¹¹⁴ PERDU, *op. cit.* p. 2245.

palestino durante o reinado de Pepi I, e demais funções relacionadas diretamente ao trabalho para o Estado.

Em Qar, há a introdução de um elemento novo: além das funções que um nomarca deveria desempenhar em nome do Estado egípcio, este funcionário aparece também como uma pessoa capaz de solucionar problemas individuais, como um homem forte ao qual as pessoas poderiam se dirigir em momentos de necessidade. É ele quem veste o desnudo, quem alimenta o faminto com grãos provenientes de sua própria propriedade rural, quem soluciona querelas familiares, como brigas entre irmãos, enfim. Sem esquecer do fato de que a autobiografia comporta formas de um discurso literário, ou seja, de padrões mais ou menos invariáveis, devemos nos indagar a respeito de uma justificativa plausível que explique a inserção deste novo elemento no discurso autobiográfico.

Acredito que esta produção deva ser contextualizada, antes de ser relacionada, apenas, como um estilo de composição autobiográfica. A inserção destas novas variantes, até então inexistentes, devem ser explicadas de forma mais satisfatória. Novamente, os fatores que levaram ao final do Reino Antigo devem ser tomados em consideração. No texto, são apresentadas carências individuais de necessidade básica, como alimentação, vestimenta e o preparo de uma morada para a eternidade. Certamente, o momento era delicado, pois Qar menciona um período de fome. Tudo isto pode, então, sinalizar a existência de carências em nível local que não eram supridas pela atividade estatal, mas sim através de elos de devoção pessoal com um senhor, que se encontra mais próximo que o distante e, no momento, fraco faraó. É o nomarca quem passa a ser o referencial daquela população.

A partir da apresentação de um quadro como este é possível inferir um ganho de poder dos chefes locais, que passam a agir com maior autonomia frente ao poder central, uma vez que a sua iniciativa pessoal é exaltada, demonstrando, assim, um afrouxamento de laços com a Coroa, não mais a motivadora central de suas ações como ocorre com Weni. Saliente-se, apenas, o fato de Qar haver sido educado na corte, juntamente com os filhos dos magistrados. A ruptura fica, desta forma, mais evidente.

Observe-se, igualmente, que o exercício de poder dos nomarcas é colocado em termos puramente regionais, restrito à circunscrição do nomo. Isto significa dizer que não é possível afirmar, pelo menos a partir das autobiografias, uma pretensão destes funcionários em ocupar o trono.

A autobiografia de Qar apresenta menções ao faraó e ao desejo de ser estimado por ele. Se analisarmos uma autobiografia do Primeiro Período Intermediário, a de Ankhtifi de Mo'alla, a cisão a que tenho me reportado aqui fica claramente perceptível, pois no texto encontra-se apenas uma menção ao faraó, ausente de ênfase.

Em meio à crise política em que se encontrava o nomo de Edfu, Ankhtifi - nomarca de Heracleópolis que posteriormente conquistou Edfu - viu a oportunidade de, através de seus feitos pessoais, consertar a situação. Pelo menos é o que consta de sua biografia, na qual faz-se uso intenso da primeira pessoa do singular e na qual se nota a quase inexistência de menções ao faraó – na realidade, há apenas uma. A ênfase não se dirige necessariamente para **o que** se faz, mas sim para **quem** o faz. Tome-se como exemplo a seguinte passagem retirada do texto autobiográfico de Ankhtifi a qual é, também, apropriação de uma fórmula monárquica:

[...] Eu fui o início e o fim da humanidade, pois não existiu ninguém antes de mim e nem irá existir; nunca nasceu alguém como eu nem nascerá. Eu superei os feitos dos ancestrais, e as próximas gerações não serão capazes de igualar meus feitos dentro de um milhão de anos [...]¹¹⁵

Se compararmos com as autobiografias do Reino Antigo, como aquela de Weni (VI dinastia), percebe-se de forma clara uma transformação na motivação da ação dos altos funcionários. Se antes elas eram realizadas pelo faraó e em nome dele, agora o nomarca age segundo iniciativa própria, realizada em ligação direta com o deus. Observe-se trecho retirado da autobiografia de Weni, sobre suas tarefas como governador do Alto Egito:

Eu governei o Alto Egito para ele [*o faraó*], para que ninguém atacasse seus companheiros. Eu realizei todas as tarefas. Eu contei tudo o que é contável neste Alto Egito duas vezes, e cada serviço que é contável para esta Residência no Alto Egito duas vezes. Eu fiz um trabalho perfeito neste Alto Egito. Nada parecido havia sido feito antes neste Alto Egito. Eu agi completamente para que Sua majestade se regozijasse de mim¹¹⁶.

¹¹⁵ SEIDLMAYER, *op. cit.* p.120.

¹¹⁶ LICHTHEIM, *op. cit.* p. 21.

Enquanto Weni coloca como causa de todas as suas ações o mando régio (são recorrentes no texto as expressões “Sua Majestade mandou que eu fizesse”, “Sua Majestade quis”, “Sua Majestade fez”). Ankhtifi, por sua vez, atribui a Hórus, por exemplo, a sua presença no nomo de Edfu (“Hórus me trouxe a este nomo de Edfu para vida, prosperidade, saúde, para restabelecê-lo, e eu o fiz. Hórus desejou que o nomo fosse restabelecido, porque ele me trouxe até ele para restabelecê-lo”¹¹⁷). Isto significa dizer que este nomarca assegura sua independência não por delegação régia, mas pela vontade do deus do seu nomo¹¹⁸, clareador da desagregação da teoria do poder régio.

A respeito da relação entre Hórus e Ankhtifi, resta observar uma quebra em uma das regras do decoro oficial: no Reino Antigo, um indivíduo só poderia ter contato com um deus através da mediação régia, o que não se observa no caso de Ankhtifi, que exerce sua relação com o deus de forma direta.

Como deve ser explicada esta ausência da mediação régia?¹¹⁹ É o que venho buscado compreender ao longo deste trabalho, indicando como possível causa desta transformação uma mudança na balança poder central e poderes locais.

Percebe-se que há uma “auto-glorificação” por parte tanto de Ankhtifi quanto de Weni¹²⁰. A diferença fundamental entre os dois é que, enquanto este conecta seus feitos à satisfação do faraó – uma vez que realiza perfeitamente uma tarefa que lhe foi incumbida por ele e para ele – a marca do texto daquele é a ausência da menção ao monarca como motivador de suas ações. Qar encontra-se justamente no meio-termo destas mudanças e é interessante observar como os elementos novos trazidos em sua autobiografia adquirem maior significação no momento posterior exemplificado pela autobiografia de Ankhtifi.

É possível dizer, em conclusão, que a equação rei enfraquecido - população desamparada - ascensão de nomarcas em busca de prestígio, resultou em uma nova caracterização das relações de patronato¹²¹. A ascensão social e diferenciação poderiam ser feitas das mais variadas formas. Assmann conecta a construção desta nova forma de exercício de poder ao problema da

¹¹⁷ Ibid., p. 85.

¹¹⁸ Hórus era o deus da localidade de Edfu.

¹¹⁹ Saliente-se que este fenômeno pode ser observado de forma mais completa no período conhecido como Era da Piedade Pessoal.

¹²⁰ Isto porque as autobiografias destinavam-se mais a apresentar um retrato de homem ideal que propriamente espelhar a realidade em todas as suas nuances.

¹²¹ Esta relação era feita através de laços de lealdade e, como adverte Ankhtifi, “(...) se alguém pisar no meu rabo como num crocodilo, então o norte e o sul desta terra inteira irão tremer” (ASSMANN, *op. cit.*, 2003, p.97).

“salvação” – embora o egiptólogo tenha cunhado um termo bastante ruim para expressar a situação. Isto significa dizer que a união em torno do patrono era legitimada por sua função protetora, como o “homem forte” capaz de prover a segurança de todos em um momento de dificuldade¹²². De certa forma o que acontece é que o fracasso do apoio governamental diminui a atração exercida pelas instituições tradicionais e o patrono, no exercício de sua função ou não, fornecia alternativas de garantia em uma crise de subsistência.

A este respeito, vale a pena levar em consideração a afirmação de Finley, quando o mesmo diz que

Na Antiguidade, de qualquer modo, a benevolência raramente era desinteressada, seja em relação a iguais ou a inferiores. Um objetivo era o estabelecimento de uma relação patrono-cliente e de conjuntos de ligações; e, em decorrência disso, o reforço da aprovação da estrutura de poder e autoridade predominante na sociedade¹²³.

A situação calamitosa do Primeiro Período Intermediário corroborou a legitimação do poder destas elites – e também a dependência social - uma vez que as mesmas passaram a solucionar problemas econômicos, crises políticas e, também, problemas individuais, como se observa através da constituição do patronato¹²⁴: “Assim como para cada um para quem eu estendi a minha mão, sobre nenhum deles nunca veio infortúnio, pelo segredo do meu coração e pela excelência do meu planejamento”¹²⁵. Aqui, Ankhtifi exalta laços de lealdade pessoal, característicos das relações de patronato.

No momento em que a categoria identitária do faraó encontrava-se enfraquecida, abriu-se espaço para a constituição de uma nova forma de organização coletiva, ao mesmo tempo em que houve o reforço na identidade e individualidade de determinados homens. Com a volta da situação à normalidade, observou-se um refreamento na ação destes particulares em nome de uma coletividade – a coesão social volta a ser garantida sob o cajado do faraó - e eles passam, então, a ser integrados no quadro de funcionários da administração central, ou a receber benesses que os impeliam a serem fiéis ao poder central. Esta situação pode ser observada especialmente a partir do reinado de Senusret III.

¹²² O tema da fome, por exemplo, é recorrente nos escritos de Ankhtifi.

¹²³ FINLEY, *op. cit.* p. 49.

¹²⁴ SEIDLMEYER, *op. cit.* p. 120.

¹²⁵ ASSMANN, *op. cit.*, 2003, p.95.

Contudo, as perguntas que devem ser feitas são: até que ponto há uma ruptura legítima entre a realidade central e as realidades locais? Qual a profundidade destas transformações? Se observarmos, por exemplo, a retomada das estruturas de poder de outrora no Reino Médio, é de se perguntar até que ponto os mecanismos de poder no Egito foram afetados e se foram, verdadeiramente, modificados¹²⁶.

Não me parece o caso de afirmar que o patronato seja uma relação inteiramente nova no Egito. É mais uma estrutura latente, que existe, por exemplo, no nível das unidades domésticas, que ganhou força por consistir em uma alternativa ao enfraquecimento da monarquia e que fica novamente "apagada" no momento em que o poder volta a centralizar-se nas mãos do faraó e a unidade política é restabelecida. A questão a ser pensada é a de que a desvalorização da monarquia favoreceu particularismos e, portanto, um distanciamento político entre Estado e as realidades locais, muito mais que uma ruptura no sentido pleno da palavra.

Estas relações fazem parte da própria estrutura da sociedade egípcia e, como tal, sua proeminência em períodos de crise não pode significar uma ruptura radical com os modelos preestabelecidos, os quais ainda continuam interiorizados pela população. Até mesmo os nomarcas, em seu ganho de poder, não se desvinculam de um modelo fornecido pela própria casa real. Funcionam, antes, como um microcosmos deste, uma vez que agem como pequenos príncipes a partir de estruturas já estabelecidas. Não podemos esquecer que, antes de mais nada, estes funcionários são representantes do próprio Estado. Ankhtifi, por exemplo, utiliza-se de uma fórmula monárquica para se reportar à sua pessoa.

Não devemos, todavia, deixar-nos levar ao outro extremo e afirmar que estas autobiografias não são indicativas de mudanças substanciais. A percepção da quebra de uma importante regra de decoro oficial no texto de Ankhtifi é por si só uma grande revelação. A própria mudança na forma do discurso, de Weni a Ankhtifi, indica uma transformação crucial, que é o estabelecimento de uma nova roupagem para a própria ideologia do Estado

¹²⁶ Finley observa que sociedades da antiguidade como a grega e a romana - as quais o autor chama de "Estados estáveis", foram marcadas pela contínua aceitação de suas instituições políticas e dos homens e classes que as faziam funcionar. Podemos enquadrar neste caso também a sociedade egípcia antiga, uma vez que "(...) a aceitação das instituições e do sistema como um todo era existencial; sua legitimidade assentava em sua contínua e bem-sucedida existência" (FINLEY, *op. cit.*, p. 37). Para Finley, havia nestas sociedades uma necessidade psicológica de identidade através de um sentimento de continuidade e por esta mesma razão é que observamos nelas o rápido estabelecimento do sistema após períodos turbulentos, como o foi, por exemplo, o Primeiro Período Intermediário para o Egito.

2 A RELIGIÃO FUNERÁRIA EGÍPCIA: NOÇÕES ESSENCIAIS.

O estudo da religião egípcia é particularmente difícil, pois nos defrontamos com concepções dotadas de extrema complexidade e de um elevado grau de abstração e simbolismo, que nem sempre são inteligíveis para nossa forma de pensamento ocidental. Por esta mesma razão, trata-se de um esforço contínuo, na medida que a descoberta de novas fontes e a elaboração de novas teorias estão sempre a iluminar os muitos aspectos obscuros, para nós, do pensamento religioso egípcio.

Justamente em virtude deste distanciamento os antigos egípcios suscitam nas pessoas em geral sentimentos muitas vezes opostos, que vão desde um desdém absoluto para com a história deste povo até um ardor apaixonado - o que muitas vezes leva a distorções históricas bizarras.

O primeiro passo a ser tomado para compreender de forma mais adequada a religião egípcia é perceber que o que entendemos pelo conceito de religião hoje não se aplica de forma completa à realidade do Egito antigo. A religião egípcia comporta uma série de preceitos éticos, filosóficos, científicos e de diversas outras ordens que acabam por tornar o moderno conceito de religião insuficiente quando aplicado ao mundo egípcio. É o que explica, por exemplo, A. di Nola:

Quando se usa o termo, evoca-se um conceito que pertence essencialmente ao mundo cultural cristão ocidental e que, devido à particular evolução dos fatos religiosos ocidentais, pressupõe pelo menos duas

componentes: a) uma nítida separação dos chamados fatos religiosos e sagrados, dos fatos denominados não-religiosos, laicos e profanos; b) uma estrutura ideológica mítica e ritual organizada que é regida por leis autônomas e que, embora inserida na realidade profana e laica, estabelece com ela um conflito dialético e tens fins diversos dos dela. A arbitrariedade da extensão do termo está na pretensão, declarada ou tácita, de individualizar em outras realidades culturais os mesmos elementos distintivos que pertencem ao mundo ocidental cristão no qual a noção se formou. Porém, à semelhança da noção de sagrado, a nossa noção de religião está viciada por um quadro cultural de origem e revela-se como inadequada de cada vez que enfrenta o inquérito a áreas não ocidentais ou não ocidentalizadas¹²⁷.

Ainda levando em conta os ensinamentos de A. di Nola, note-se que a distinção entre sagrado e profano em sociedades como a egípcia antiga não se justifica, uma vez que “em tais sociedades arcaicas não se sente a diferenciação entre actividade laico-profana e actividade sagrada, quase como se o homem vivesse em uma imersão no sagrado”¹²⁸. Justamente em virtude da inexistência desta distinção, pelo menos tal qual ela se apresenta para nós hoje, não é possível entender o campo religioso no Egito antigo como regido por leis autônomas, já que ele não existe desta forma, impossibilitando que se faça sua separação da esfera política, social, cultural, econômica etc.

Segundo Assmann, a religião egípcia se insere em uma categoria diferente do cristianismo no tocante ao próprio “tipo” de religião ao qual cada uma pertence. Este último faz parte do que Assmann denomina “religiões secundárias” que são, todas elas, religiões baseadas em livros. Nestes casos, a religião é encontrada em um cânone de escritos sagrados, como é o caso da Bíblia cristã¹²⁹. Esta é uma diferença substancial em relação ao antigo Egito, visto que esta sociedade não apresenta algo como um código religioso. Segundo o autor, o conceito de religião secundária

[...] inclui todas as religiões cujas origens não remontam às brumas do tempo, mas afirmam serem produtos de atos históricos de revelação e criação. Elas incluem os três monoteísmos ocidentais: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, assim como o Budismo, o Jainismo e a religião Sikh¹³⁰.

¹²⁷ ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Imprensa Nacional, v.12. p. 107.

¹²⁸ *ibid.*, p.109.

¹²⁹ ASSMANN, Jan. *Religion and cultural memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

¹³⁰ *ibid.*, p. 123.

As religiões primárias são equivalentes a religiões de culto, e são assim denominadas por se tratar, em qualquer lugar, do primeiro fenômeno religioso que aparece. Estas religiões

[...] surgem supostamente de religiões tribais, espalhadas nos complexos e complicados politeísmos das antigas altas culturas, e podem ser encontradas ainda no mundo asiático atual, freqüentemente em um estado de coexistência pacífica com religiões que estão em patamares diferentes.¹³¹

Esta transformação implica uma mudança estrutural também na própria natureza da religião. Enquanto que nas chamadas religiões primárias - que é o caso da egípcia antiga - encontram-se como princípios básicos o ritual e a imanência, nas religiões secundárias valem os princípios da escrita e da transcendência.

Assmann entende a modificação de uma religião de culto para outra forma de religião baseada em textos escritos através de uma transformação na memória cultural. Diz o autor que, nas religiões de culto, as “estruturas conectivas” que permitem a reprodução da cultura através das gerações eram feitas através da repetição ritual. No caso das religiões baseadas em livros, o ritual fica subordinado ao texto, na medida em que vige o princípio da interpretação dos textos canônicos como forma de preservar a memória cultural ao longo das gerações.

A religião egípcia vem sendo exaustivamente trabalhada por vários egiptólogos ao longo do tempo. Ao lado da história política tradicional, este foi o campo por excelência de reflexão egiptológica. Isto não quer dizer, contudo, que seu conteúdo se tenha esgotado - muito pelo contrário. Há ainda muitas lacunas a serem preenchidas e enfoques inéditos colaboram para novos esclarecimentos e para a superação de teorias já caducas e insuficientes. Portanto, em vez de meramente catalogar as concepções egípcias sobre o pós-morte, esta dissertação visa dar um enfoque diversificado a este tema, mostrando como uma abordagem diferenciada da "democratização" da imortalidade - feita aqui através de sua conexão com um contexto mais amplo - pode ajudar a entender melhor alguns aspectos da religião funerária egípcia. É com este objetivo, então, que versarão as linhas que compõem o segundo capítulo desta dissertação. De outro lado, uma das hipóteses de trabalho visa demonstrar que os Textos dos Sarcófagos, na realidade, não representam uma ruptura com o esquema teológico presente no seu antecessor

¹³¹ *ibid.*, p. 123.

Textos das Pirâmides, mas são, antes, um desenvolvimento das noções de outrora, agora aliadas a variações regionais.

Em vez de haver uma diferenciação em relação às concepções partilhadas pelo faraó e seu círculo mais restrito, houve uma apropriação dos modelos régios que colaborou para sua perpetuação e disseminação, e não para um maior enfraquecimento. Nas palavras de Quirke, o uso de insígnias e equipamentos régios em funerais de outros que não o rei, na verdade confirma o papel deste muito mais do que o subverte¹³².

Esta hipótese tem por base a situação exposta no primeiro capítulo, que concluiu não ter havido uma mudança substancial nas estruturas e concepções estatais egípcias do Reino Antigo com o ganho de autonomia dos altos funcionários beneficiários do ganho da "democratização" – pelo contrário, houve muito mais uma apropriação destes componentes no nível local, que se deve a um processo de emulação por parte das elites em relação aos preceitos e estilo de vida da Corte. Tudo isto leva a crer que seria uma contradição dizer que os Textos dos Sarcófagos representam algo inteiramente novo no tocante às concepções funerárias. Parece mais produtivo, portanto, entendê-los à luz das transformações ocorridas no período em que foram produzidos e disseminados. A “democratização” é parte de um processo político desencadeado a partir, especialmente, da VI dinastia, e compreender esta transição implica na percepção de elementos que vão além do seu significado religioso propriamente dito, uma vez que este é também influenciado pelas transformações ocorridas na sociedade.

Ao analisar a literatura funerária, é importante, também, ter em mente o cuidado apontado por Regina Hein, em seu trabalho com os Textos dos Sarcófagos:

[...] essa literatura funerária não reflete exatamente a totalidade das crenças e práticas funerárias egípcias; antes, revela o olhar das tradições religiosas sobre as idéias e práticas do conjunto da população, reorganizando esse arcabouço e gerando um *imaginário* religioso que reincide sobre a realidade social, reorientando e modificando suas práticas e crenças funerárias. A análise dos encantamentos funerários egípcios deve sempre levar em conta essa “função” da literatura funerária, enquanto produto cultural de gerar o imaginário religioso e de utilizá-lo para modificar as práticas e crenças sociais que lhe deram origem¹³³.

¹³² QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian religion*. Londres: British Museum Press, 1992. p. 158.

¹³³ HEIN, Regina Lucia Martins de S. *O imaginário religioso egípcio acerca da imortalidade nos “Textos dos Sarcófagos”*. Niterói, 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2001. p.14.

Antes de partir para a análise propriamente dita dos textos funerários, é preciso, porém, esclarecer aspectos concernentes à visão dos egípcios sobre a morte, bem como apresentar uma tipologia das fontes, conforme se verá no que segue.

2.1 A MORTE PARA OS EGÍPCIOS

É corrente a afirmação de que os egípcios eram um povo “obcecado” com a morte, dada a grande quantidade de monumentos funerários que sobreviveram até os dias de hoje e o grande empenho, por parte dos egípcios, na sina do pós-morte. Tentando romper com esta visão, há aqueles que dizem que, na verdade, a obsessão dos egípcios não era com a morte, mas sim com a vida, posto que aquela era uma extensão desta. Creio, contudo, que ambas as concepções sejam exageradas e um tanto quanto equivocadas, pois colocam no centro de toda ação egípcia a preocupação com o outro mundo, desconsiderando os demais elementos que faziam parte do pensamento desta civilização e a impulsionavam. Parece-me mais válido avaliar qual a importância da morte para os egípcios e o que ela representava para, assim, entender o seu peso – notável – na mentalidade do egípcio antigo.

Em primeiro lugar, é preciso compreender que a morte, para a os egípcios antigos, representava algo necessário para que se pudesse atingir um novo nível de existência. Contudo, ela também representava uma ruptura, a qual traria consequências também ao mundo dos vivos, como a questão da herança e gestão do patrimônio, por exemplo. A morte era uma passagem que, como para nós, não era feita sem dor para os que ficavam e gerava, também, sentimentos de medo e recusa. Por esta razão, os egípcios utilizavam-se de eufemismos para se referirem a ela.

Não havia uma separação entre mundo dos vivos e mundo dos mortos – tanto estes quanto aqueles faziam parte de uma mesma comunidade. Os mortos não eram excluídos da sociedade e poderiam, até mesmo, intervir em questões dos vivos, a pedido deles próprios, conforme se observa através das cartas que os egípcios escreviam a seus falecidos. Tome-se como exemplo a seguinte carta, datada do Primeiro Período Intermediário, na qual um viúvo se dirige a sua falecida mulher:

Uma comunicação de Merirtyfy para Nebetiotef: Como vai você? O oeste está cuidando bem de você (de acordo com) o seu desejo? Agora, visto que eu sou o vosso amado na terra, luta em meu favor e interceda em favor do meu nome. Eu nunca mutilei (um encantamento) em vossa presença quando perpetuei vosso nome sobre a terra. Remova a enfermidade de meu corpo! Por favor, torne-se um espírito (perante) meus olhos para que possa vos ver num sonho lutando em meu favor. Depois “depositarei” oferendas para você (assim que) o sol tenha-se levantado e colocado vossa laje e oferendas.¹³⁴

O empenho despendido na construção de uma morada pra a eternidade por ser entendido como um esforço destinado a continuar a fazer parte de uma comunidade. Para Assmann, os investimentos destinados ao pós-morte que incluíam, por exemplo, o preparo de uma tumba, eram formas de manter, de maneira indissolúvel, os laços de um indivíduo na constelação social. A tumba seria, neste sentido, “um lugar no espaço social, geográfico e cultural do grupo”¹³⁵, já que

A construção de uma tumba no momento correto era um objetivo de vida, que assegurava a certeza de não sair, na morte, do contexto da vida e da terra como um espaço social, geográfico e cultural, de possuir um lugar no qual uma pessoa pudesse de fazer presente após a morte, integrada na comunidade dos vivos¹³⁶.

O medo que os egípcios tinham de “morrer uma segunda morte”, era porque esta implicava na total aniquilação do ser da memória social, o que levou à inserção de encantamentos na literatura funerária visando justamente afastar este mal.

Diferentemente da concepção judaico-cristã, os egípcios não viam o ser através de uma dualidade entre corpo e alma. Havia, antes, uma pluralidade de aspectos corpóreos e não-corpóreos que, em conjunto, formavam um indivíduo. O entendimento de alguns destes aspectos é crucial para que se possa compreender a orientação das ações egípcias a respeito da morte. Dentre os elementos que compunham o ser, estavam o *ka*, o *ba*, o corpo, a sombra, o nome e o

¹³⁴ BAKOS, Margaret Marchiori; BARRIOS, Adriana Masciadri. *O povo da esfinge*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999. p. 26.

¹³⁵ ASSMANN, Jan. *Death and salvation in Ancient Egypt*. Itaca: Cornell University Press, 2001, p. 12.

¹³⁶ *ibid.*, p. 13.

coração. Os três primeiros são os que interessam mais diretamente aos propósitos desta dissertação.

O *ba* e o *ka* são os elementos não-corpóreos. Tanto um quanto outro conceito são difíceis de serem definidos, pois não há paralelos no mundo moderno e contemporâneo. Esta dificuldade gera até mesmo a existência de interpretações incorretas acerca do significado destas partes, que muitas vezes são traduzidas erroneamente por conceitos como alma.

O *ba* é o elemento principal da personalidade de um egípcio, e pode ser compreendido como a junção de todos aqueles elementos que fazem de uma pessoa “única”. Allen entende o *ba* como “(...) a impressão que uma pessoa deixa nas outras (...) Ele é o meio pelo qual uma pessoa se faz conhecer: o vento, por exemplo, é o *ba* de Shu (deus da atmosfera)”¹³⁷, uma vez que tanto deuses, quanto homens e seres inanimados são dotados de um *ba*. O *ba* pode, ainda, ser traduzido como “princípio de mobilidade”, pois é ele que permite ao morto transitar em sua viagem pelos céus. O *ba* poderia sair da tumba durante o dia, visitar os vivos, mas deveria retornar ao corpo, seu receptáculo, durante a noite. A representação hieroglífica do *ba* é a de um pássaro com cabeça de homem.

O *ka*, simbolizado segundo as convenções representacionais egípcias como dois braços estendidos, é a “força vital” de um indivíduo, ou “princípio de sustento”. Ao *ka* do morto deveriam ser apresentadas oferendas constantemente para que esta força vital não se esvaísse. O *ka* acompanha uma pessoa desde o seu nascimento, como é possível observar, por exemplo, através da representação de um mito de criação que mostra o deus Khnum, com cabeça de carneiro, como um oleiro modelando os seres humanos e o seu *ka*, aos quais era apresentado o *ankh*, o símbolo da vida. Durante a vida, o *ka* fazia parte do corpo de um indivíduo, e se separava dele no momento da morte.

O nome (*ren*), era um aspecto essencial da individualidade de uma pessoa, e um meio de manifestar a sua existência. O nome estava diretamente associado ao bem-estar do morto, razão pela qual houve, ao longo da história egípcia, tentativas de se fazer mal a uma pessoa afetando diretamente o seu nome, tentando apagá-lo de uma inscrição, por exemplo. O nome era também uma forma de sobrevivência caso a múmia perecesse por algum motivo, e era importante que, durante os rituais fúnebres, ele fosse recitado em voz alta para ativar sua potencialidade mágica.

¹³⁷ ALLEN, James P. Funerary texts and their meaning. In: AURIA, S., LACOVARA, P., ROEHRIG, C. *Mummies & Magic*. The funerary arts of Ancient Egypt. Boston: Museum of Fine Arts, 1998. p.43.

A morte de uma pessoa cessa as suas faculdades físicas e mentais, as quais, segundo os egípcios, poderiam ser recuperadas através do desempenho de certos atos. Rituais como a abertura da boca visavam restaurar magicamente as faculdades físicas e mentais do morto. Herman te Velde observa que

Uma vida no outro mundo era pré-fabricada por palavras, atos e dons. Estas preparações extensivas mostram um apelo impressionante para retirar vida da morte. No Egito, o protesto humano contra a morte foi transformado em apelos persuasivos ou, como alguns poderiam obter, para preservar e renovar a vida¹³⁸.

Após a morte, o indivíduo fazia sua jornada para o seu *ka*. Como o corpo permanecia na tumba, era o *ba* quem fazia esta viagem, a qual era repleta de perigos que deveriam ser vencidos, primeiramente, com a ajuda dos vivos e, posteriormente, pelo falecido sozinho. A preservação do corpo era importante na medida que este servia como um receptáculo para o *ba*, que ia visitá-lo na tumba. É na mumificação que começam os preparativos para uma boa morte. O Ritual de Abertura da Boca, além de restaurar as faculdades físicas e mentais do morto, permitia que o *ba* se desprendesse do corpo e pudesse realizar sua jornada pelo outro mundo até o seu *ka*.

Apesar das crenças funerárias egípcias terem variado ao longo do tempo, o elemento comum e mais importante de todas as concepções era que o morto pudesse chegar ao seu estado transfigurado, que é chamado *akh*. Esta condição só poderia ser atingida após a morte e, para o sucesso nesta empreitada, os textos funerários forneciam ajuda essencial. É da união do *ka* e do *ba*, após o sucesso da viagem pelos céus, que surge a nova forma transfigurada. A travessia do *ba* pelo cosmos ao encontro de seu *ka* é associada ao ciclo solar, e o horizonte (*akhet*) é o local onde se dava a transfiguração.

A vida após a morte representava a integração do falecido aos padrões cíclicos da natureza. Rá e Osíris, as principais divindades funerárias, o são justamente por estarem associadas aos ciclos regenerativos naturais – o primeiro era associado ao nascer e ao morrer do sol, possuindo também outras formas como Khepri, o sol da manhã, e Atum, o sol vespertino, enquanto o segundo simbolizava a revitalização da natureza através das cheias do Nilo e do

¹³⁸ TE VELDE, Herman. Funerary Mythology. In: *ibid.*, p.36.

crescimento da vegetação. Ambos os deuses estavam associados a duas concepções de tempo dos egípcios, a eternidade cíclica (*neheh*), do deus Rá, e a eternidade linear (*djet*), do deus Osíris.

A confecção de uma tumba era importante na medida que o local no qual repousava o corpo era uma alusão ao *duat*, no qual, assim como o sol, o falecido passaria a noite aguardando seu renascimento, que se daria no amanhecer. Segundo Taylor, preparar e equipar uma tumba era um marco de piedade filial, e um local feito para que o nome de alguém, literalmente, vivesse. Isto porque, como já vimos, a tumba tem uma função social, e a realização do culto mortuário e dos rituais de oferenda representava uma continuidade com o passado e reafirmava, também, a união a família ali reunida para prestar homenagem ao seu antepassado.

A vida após a morte era vista como uma continuidade da vida terrena, por isto observamos a colocação de pertences na tumba, os quais – acreditava-se – seriam utilizados pelo morto em sua nova existência. Da mesma forma que os vivos, os mortos tinham necessidade de se alimentar, daí a necessidade de construir uma capela de oferendas, na qual seriam realizados rituais e depositados alimentos para o *ka* do morto, para que sua força vital não se esvaísse e ele continuasse a viver no outro plano. Para poder receber as oferendas, o *ka* deveria desprender-se do corpo. Com o intuito de proporcionar um equivalente físico no qual o *ka* pudesse residir, era colocada uma estátua do falecido em frente à mesa de oferendas.

Contudo, para poder comer, beber, andar, trabalhar e continuar a exercer todas as atividades em sua nova morada no mundo dos mortos, seria preciso restaurar individualmente todas as partes do corpo, o que era feito através do já mencionado Ritual de Abertura da Boca, geralmente presidido pelo filho do falecido, seguindo o exemplo de Hórus para com seu pai Osíris. Para que os membros pudessem ser restaurados, era importante que o corpo estivesse preservado e, aí, entra a importância do ritual de mumificação, que visava, sobretudo, transformar o corpo em algo eterno. A imortalidade dependia quase que exclusivamente de sua preservação e da habilidade dos membros funcionarem individualmente. Uma tentativa de eternizar os aspectos físicos de uma pessoa era associar cada parte do corpo a um deus, conforme é possível perceber de vários encantamentos funerários.

Como o outro mundo era um local desconhecido e repleto de perigos, dificilmente o morto conseguiria chegar ao fim de sua jornada sozinho. Por isto, ele deveria contar com o auxílio de poderes e conhecimentos especiais, os quais eram fornecidos pela literatura funerária, da qual falaremos mais detalhadamente adiante.

O destino do morto, conforme já dito, variou muito ao longo da história egípcia. Primeiramente, somente o rei era passível de imortalidade, e seu destino era juntar-se aos deuses nos céus e viver acompanhando Rá em sua barca. A ascensão do rei aos céus poderia ser feita das mais variadas formas possíveis, como consta dos Textos das Pirâmides. Poderia-se esperar subir aos céus nos ombros de Shu, transfigurar-se em um passaro para poder voar ao firmamento, subir por uma escada e assim por diante. Posteriormente, desenvolveu-se a noção de um mundo dos mortos no Reino de Osíris, que começa a se desenvolver de forma mais clara nos Textos dos Sarcófagos. Era pré-requisito conhecer os nomes das localidades e dos demônios existentes no outro mundo, seus caminhos e portões e ter conhecimento das palavras mágicas adequadas que permitiriam uma pessoa passar por todos os percalços de forma segura.

2.1.1 O DEUS DOS MORTOS: OSÍRIS

Não é possível compreender a religião funerária egípcia sem um conhecimento mais aprofundado acerca do papel desempenhado por sua principal divindade: Osíris. Por esta razão, as próximas linhas desta dissertação irão descrever, de forma breve, alguns elementos referentes ao mito osiriano, uma vez que a importância adquirida por este deus na obtenção da imortalidade tornou os ritos funerários uma encenação de sua “paixão”.

Osíris é uma divindade inicialmente associada à cidade de Djedu (Busíris, em grego), no delta, e logo ganha o epíteto de “Senhor de Busíris”, suplantando Andjeti como deus local e símbolo de fertilidade. Alguns egiptólogos crêem que Osíris, na verdade, trata-se de um personagem histórico real, que teria sido governante do Egito em uma época remota. Tal suspeita levou arqueólogos a saírem em busca de seu local de enterramento, tendo-o confundido, por exemplo, com a sepultura de Djer, faraó da primeira dinastia.

Por ter se tornado uma divindade bastante popular, Osíris teve seu culto expandido a outras partes do Egito, a exemplo da cidade de Abidos, localizada no Alto Egito, na qual ocorreu sua associação com o deus local Khentamenti. Segundo o mito osiriano, Abidos foi o lugar no qual Isis teria encontrado a cabeça de seu marido, razão pela qual este local tornou-se um importante centro de peregrinação e um lugar privilegiado para realizar enterramentos. Era bastante comum que pessoas construíssem cenotáfios nesta cidade, além dos seus locais de sepultamento efetivo. Na impossibilidade de se construir uma tumba em Abidos, feito

semelhante poderia ser obtido erigindo-se lá uma estela funerária ao longo da via processional do deus. Todos os anos era encenada a paixão de Osíris neste local, no qual havia uma procissão em que o deus aparecia fora do templo em seu tabernáculo, para celebrar o Festival *Koiakh*. Além das estelas funerárias, muitas pessoas pintavam cenas de peregrinação a Abidos em suas tumbas de forma a poderem participar dos mistérios deste deus.

No mito que relata a sua morte, Osíris teria sido, junto a sua esposa Isis, o primeiro casal a governar o Egito, enchendo-o de prosperidade. Com o intuito de usurpar o trono, Seth, irmão de Osíris, prepara uma armadilha que culmina em seu assassinato. Encerrado em uma urna, o corpo de Osíris chega pelo rio até Biblos onde, ao se chocar a uma árvore, fê-la crescer frondosamente, do que derivou sua associação como deus da fertilidade. Isis sai em busca do corpo de seu marido e, conseguindo resgatá-lo após uma estadia no palácio de Biblos, enterra-o no pântano a fim de protegê-lo de Seth. Este deus, contudo, encontra o local onde estava escondida a urna contendo o corpo de Osíris e esquarteja-o, espalhando cada parte por diversos cantos do Egito. Com a ajuda de Anúbis, Thot e Néphrys, Isis consegue juntar todos os membros novamente e empreende esforços rituais para tentar ressuscitá-lo. Antes disso, Isis transforma-se em um falcão e sobrevoa o corpo de Osíris, sendo magicamente fecundada por ele, e desta união surge o deus Hórus. Osíris é considerado a primeira múmia do Egito e, tendo ressuscitado, não mais voltou a habitar o mundo dos vivos, mas sim, tornou-se regente do submundo transformando-o em um local de plena abundância.

A segunda parte da lenda diz respeito à contenda entre Hórus e Seth pelo trono do Egito. Os dois deuses entram em disputas físicas, tendo Hórus o olho direito arrancado por seu tio. Seth apresenta ao tribunal dos deuses acusações contra Hórus, sobre as quais os deuses deliberaram, uns em favor de Seth e outros em favor de Hórus. Ao final, pela intercessão da deusa Neith, o trono é dado a Hórus como legítimo sucessor de Osíris, o que, para Veronica Íons, representa uma querela na qual se deveria avaliar se os direitos de “antiguidade” prevaleceriam sobre os de hereditariedade no momento da sucessão.

Esta última parte do mito é especialmente importante no tocante às concepções funerárias, uma vez que a ressurreição de Osíris dependia da entronização de seu filho Hórus. A conquista do poder pelo novo faraó na terra anunciava a passagem de seu antecessor à vida eterna. Osíris não poderia renascer sem que Hórus o vingasse. Neste momento, Hórus apresenta a Osíris o olho

que havia sido arrancado por Seth, o qual tornou-se símbolo de regeneração. A oferenda do olho de Hórus exerce um papel bastante relevante na literatura mortuária por sua associação ao mito.

O ritual funerário, como um todo, era uma encenação dos mistérios de Osíris. A passagem pelo julgamento dos mortos é análoga àquela enfrentada por Hórus, no qual o mesmo é proclamado justo contra as acusações de Seth, o qual vira a personificação do inimigo. Na literatura funerária, o morto, ao passar pelo julgamento com sucesso passa a ser chamado também de o “justo de voz”.

Na literatura funerária mais antiga, Osíris era referido como uma entidade secundária, como uma divindade subterrânea que ia ao auxílio de Rá para defendê-lo dos perigos do mundo inferior. Pouco a pouco, contudo, Osíris foi incorporado às forças cósmicas que governavam o mundo, dada a importância da agricultura e da fertilidade em uma sociedade como a egípcia. Veronica Íons mostra esta evolução em termos bastante interessantes. A autora frisa que, no princípio, os faraós identificavam o ritmo cíclico de seu reinado com a morte e a renovação do mundo natural. Desta forma, acreditava-se que, da mesma maneira que a casa real prosperaria, prosperariam também a terra e agricultura. Como divindade ctônica tutelar, natural foi que se aumentasse a influência de Osíris em relação às ações do faraó, o principal responsável por manter a estabilidade do mundo natural a mando dos próprios deuses¹³⁹.

Desde então, seu culto torna-se especialmente popular, e acaba, inclusive, usurpando funções do deus criador, Rá, que perde espaço e importância na literatura funerária, como podemos observar na evolução dos Textos das Pirâmides para os Textos dos Sarcófagos. Passa-se não mais a associar a imortalidade ao nascimento cotidiano do sol, mas à ressurreição de Osíris.

Enquanto o culto ao deus Rá era restrito a um pequeno círculo de pessoas, do qual faziam parte o faraó e alguns sacerdotes de Heliópolis, Osíris parecia às pessoas em geral muito mais acessível que o deus solar, do qual não se podia nem mesmo chegar ao santuário. Isto se deve, primeiramente, por Osíris estar representado na forma humana e, em segundo lugar, por seu sofrimento, muito mais próximo às mazelas humanas. Como diz Veronica Ions:

[...] o culto do deus-sol, ligado às *lois* do exercício e da herança do poder, justificava o estado presente da ordem política do mundo. O mito de Osíris, ao contrário, tocava nas emoções humanas as mais profundas. Sua força repousava na simpatia que inspirava, necessariamente, um homem assassinado por seu irmão e que

¹³⁹ IONS, Veronica. *La vie après la mort: le culte d'Osiris*. In.: *Les grands mythes de l'homme*. Sous le signe d'Isis et d'Osiris. Paris: Robert Laffont, 1982 pp. 138-139.

terminava por obter a vida eterna graças aos esforços incessantes de uma esposa amorosa. Osíris era um homem que havia sofrido a injustiça. Ele era passivo por natureza. Um homem comum poderia reconhecer nele seu próprio destino enquanto seria incapaz de se identificar ao deus criador¹⁴⁰.

É interessante observar como que, a partir dos Textos dos Sarcófagos, os elementos osirianos passam a adquirir maior preponderância, a exemplo da cena do julgamento e da importância de vencer os inimigos, que é vista em sua forma mais completa no Livro do Mortos. Neste mesmo momento, há um maior desenvolvimento das técnicas de mumificação e, no Reino Médio, um sarcófago de forma antropóide, representando o deus é incorporado ao sarcófago de madeira. Estas considerações, contudo, serão melhor apresentadas noutro momento desta dissertação.

2.1.2 AS PIRÂMIDES E SEUS TEXTOS.

Em 1881, foram descobertos textos funerários inscritos nas paredes de cinco pirâmides, pertencentes aos faraós Unas (2356-2323 a.C.), Teti (2323-2291 a.C.), Pepi I (2289-2255 a.C.), Mernere (2255-2246 a.C.) e Pepi II (2246-2152 a.C.). O conjunto mais antigo de textos a que se deu o nome de Textos das Pirâmides foi encontrado na pirâmide de Unas, último faraó da Vª dinastia (2465-2323 a.C.). Acredita-se que, tanto os Textos das Pirâmides quanto os Textos dos Sarcófagos tenham sua origem em contextos rituais e sejam derivados de fontes orais. Por isto, Baines atesta que as composições mais antigas conhecidas como Textos das Pirâmides são aquelas encontradas no templo mortuário de Sahure (2458-2446 a.C.), também faraó da Vª dinastia, e não de Unas.

Os hieróglifos esculpidos nas paredes da câmara e a da antecâmara funerária de Unas - que totalizam 228 encantamentos - estão na vertical, sem o acompanhamento de imagens, e pintados na cor verde, que é associada à regeneração.

Posteriormente, foram descobertos textos também junto a três rainhas de Pepi II e na pirâmide do rei Ibi, da VIII dinastia. Os encantamentos existentes nos Textos das Pirâmides são bastante individualizados, na medida que são separados uns dos outros por um termo introdutório e por linhas divisórias.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.129.

A manutenção destes textos bem como o seu armazenamento para posteriores cópias nas pirâmides reais era realizado pelo palácio, pela corte, pela administração régia ou nos próprios templos destinados ao culto mortuário do faraó divino. O acesso a tais textos, contudo, estava sujeito a uma série de regras e, ao que tudo indica, exigia que sacerdotes especializados realizassem rituais de iniciação para tanto¹⁴¹. Os Textos das Pirâmides estavam, provavelmente, colecionados em um *corpus* pelos sacerdotes de Rá em Heliópolis. Nesta direção, Baines afirma que

Composições para rituais divinos e mortuários foram provavelmente sustentadas em instituições prestigiosas que comportassem pelo menos algum tipo de segredo, nas quais o pessoal deveria também ser treinado; treinamento em outros altos domínios culturais também podem ter ocorrido em demais locais. É incerto se a posterior Casa da Vida (*per-ankh*), operou no Reino Antigo na mesma maneira que operou posteriormente.¹⁴²

A primeira edição dos Textos das Pirâmides foi feita por Gaston Maspero, publicada ao longo de diversos volumes do jornal *Recueil*. Em 1910, Sethe faz uma nova organização sob o título *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, que contava, ao todo, com 714 encantamentos, complementados mais tarde com outros descobertos após o fechamento da sua edição. No total, os Textos das Pirâmides são uma coletânea de 759 encantamentos. Escolheu-se, para fins desta dissertação, utilizar a tradução feita para o inglês de Raymond Faulkner, por sua tradução ser considerada pelos especialistas como a mais confiável e também a mais fiel possível ao original¹⁴³.

Estes textos são uma compilação de fontes anteriores, e carregam consigo representações de várias tradições existentes até então. Um exemplo da presença de tradições arcaicas pode ser retirado do seguinte encantamento:

“Levanta-te! Remove tua terra!
Joga fora tua poeira!”

¹⁴¹ Esta é uma conclusão a que chega Assmann do estudo com textos antigos referentes ao culto solar, e exposta por Baines em seu artigo mencionado anteriormente. Para o trabalho de Assmann, cf. ASSMANN, Jan. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the crisis of polytheism*. London, New York, 1995, p. 26-30.

¹⁴² BAINES, John. *Modelling Sources, Processes and Early Mortuary Texts*. Cópia cedida pelo autor. p. 14.

¹⁴³ FAULKNER, Raymond O. *The ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford: Aris & Phillips, 1969.

Esta passagem se refere, provavelmente, a um tipo de enterro realizado no chão. Taylor define os Textos das Pirâmides como representantes do estágio formativo da tradição dos textos funerários egípcios, dos quais os mais importantes são, além dos próprios Textos das Pirâmides, os Textos dos Sarcófagos e o Livro dos Mortos, este desenvolvido durante o Reino Novo.

Destinados, em primeiro lugar, ao uso exclusivo do faraó, a principal preocupação presente nestes textos era com a ressurreição do rei e sua ascensão ao céu, onde poderia conviver junto aos deuses. Este tipo de imortalidade era reservada ao monarca, e o máximo que as pessoas comuns poderiam esperar era continuar a existir após a morte da mesma forma em que viveram neste mundo. A imortalidade de todos os súditos estava, nesta época, estreitamente vinculada à do faraó.

A principal função dos Textos das Pirâmides era permitir que o morto fizesse de forma bem sucedida a transição para o seu estado transfigurado, o *akh*. Forneciam, desta forma, o conhecimento necessário à passagem para a outra vida, bem como ofereciam proteção contra os inimigos que ameaçavam esta jornada. Contudo, é importante ter em mente o cuidado apontado por Baines, de que estas coleções de textos não apresentavam tudo o que seria necessário ao morto no outro mundo¹⁴⁴.

Sem que haja uma ordem fixa dos encantamentos, os principais temas presentes nos Textos das Pirâmides são o posicionamento do rei entre as divindades do dia e da noite, sua ascensão às estrelas – que eram um símbolo de permanência¹⁴⁵ - e a sua associação a Osíris e a Rá. A relação do rei com este último se dá através da incorporação da morte do monarca ao ciclo solar do renascimento. Breasted divide os Textos das Pirâmides em seis temas principais, no tocante à forma com a qual se apresentam os encantamentos: ritual mortuário e ritual de oferendas funerárias na tumba; encantamentos mágicos; rituais antigos de veneração; hinos religiosos antigos; fragmentos de mitos antigos e, por fim, orações e petições em benefício do rei morto¹⁴⁶.

Lichtheim enumera os estágios da conquista da vida eterna conforme consta nos Textos das Pirâmides. Há, primeiramente, o despertar na tumba do sono da morte; posteriormente, tem-

¹⁴⁴ BAINES, *op. cit.*, s/d.

¹⁴⁵ A orientação das entradas das pirâmides construídas durante o Reino Antigo tem ligação com o alinhamento das estrelas.

¹⁴⁶ BREASTED, James Henry. *Development of religion and thought in Ancient Egypt*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

se a ascensão do faraó aos céus e o último estágio é aquele no qual o rei é admitido na companhia dos deuses imortais. A autora observa, ainda, a importância de alguns temas ancilares, como encantamentos de oferenda e de purificação, que eram originalmente recitados pelos sacerdotes no ato do funeral e repetidos posteriormente no culto funerário, fórmulas contra cobras e demais inimigos e passagens que apresentam visões sobre como seria o outro mundo¹⁴⁷.

Os encantamentos dos Textos das Pirâmides eram inscritos nas câmaras, antecâmaras funerárias e corredores deste tipo de tumba, tinham funções específicas e estavam diretamente relacionados à arquitetura das pirâmides em que foram inscritos. David considera a possibilidade de o padrão de organização dos encantamentos refletir a ordem de parte do serviço funerário seguindo, possivelmente, a rota física tomada pelos sacerdotes ao levarem o rei morto até a câmara funerária que continha o sarcófago¹⁴⁸.

Seguindo a classificação de Allen presente em *Mummies and Magic*, é possível dividir os encantamentos em três tipos. O primeiro comporta encantamentos de tipo **mágico**, cujo tema principal visa afastar cobras e demais criaturas perigosas. Estes encantamentos complementam a função protetiva da pirâmide, e eram inscritos na parede que dá para a entrada do cômodo que contém os bens funerários do faraó. Na pirâmide de Unas, eles estão inscritos acima de seu sarcófago. Veja-se, por exemplo, o encantamento 233:

Cai, ó serpente que saiu da terra! Cai, ó chama, que veio do Abismo!
Cai, rasteje para fora!¹⁴⁹

Um outro tipo é o dos **textos rituais**, inscritos na sala que continha o sarcófago, e serviam como uma espécie de “roteiro” dos rituais a serem performados em benefício do morto, associando-o diretamente a Osíris. Os textos rituais, por sua vez, possuem dois temas principais: oferendas e a ressurreição (passagem para o outro mundo). Encantamentos concernentes ao primeiro eram inscritos na face norte da pirâmide enquanto que os relativos ao segundo eram esculpidos na face sul. Toda oferenda é chamada de “olho de Hórus”, e ao fim de cada

¹⁴⁷ LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature. A book of readings. The Old and Middle Kingdoms*. v.1. Berkeley, 1975. p. 131.

¹⁴⁸ DAVID, Rosalie. *Religion and Magic in Ancient Egypt*. Penguin Books, 2002, p.93.

¹⁴⁹ TP 233 in: FAULKNER, 1969, *op. cit.*

encantamento há diretrizes como “recite quatro vezes, para o rei *fulano de tal*”. O encantamento 72 é um exemplo deste tipo:

Recita quatro vezes: Ó Osíris o Rei, eu enchi teu olho para ti com o unguento - perfume.¹⁵⁰

O último tipo comporta os **encantamentos pessoais**, que eram, como o próprio nome diz, para uso pessoal do morto. Originariamente, estes encantamentos eram inscritos na primeira pessoa do singular, mais tarde “personalizados” com a inserção do nome do rei ou da rainha falecida. Este é o maior e mais variado conjunto de textos dentro dos Textos das Pirâmides, e pode ser encontrado nas paredes da antecâmara funerária e do corredor que dá acesso à saída da pirâmide. O encantamento 217 da pirâmide de Unas, que se refere à união do rei ao deus-sol, é do tipo pessoal, conforme se vê, por exemplo, a partir de uma fórmula que se repete ao longo do mesmo:

[...] Seth, Néftis, proclamam aos deuses do Alto Egito e seus espíritos: “Este Unas vem, um espírito indestrutível, se ele desejar que tu morras, tu morrerás, se ele desejar que tu vivas, tu viverás!” [...] ¹⁵¹

Observa-se, contudo, que mesmo antes do fim do Reino Antigo alguns destes encantamentos foram utilizados em funerais não-régios. Autores como Quirke entendem que estes textos possam ter sido assim inscritos por concessão deliberada do rei, como forma de demonstrar sua capacidade de recompensar seus súditos, explicação esta que julgo insuficiente e um pouco simplista. Esta interpretação desconsidera que tenha havido uma diminuição na diferenciação entre o rei e seus súditos em virtude da apropriação por parte destes de textos outrora exclusivamente régios. Taylor salienta que este é um fenômeno restrito à esfera funerária, já que o rei continuou a se diferenciar dos demais em vida e nas provisões destinadas e preparadas a ele após a morte - vide, por exemplo, o uso da pirâmide, destinada apenas à realeza. Creio, todavia, que outros fatores estejam presentes, uma vez que a aquisição de *status* régio por parte de súditos do faraó no âmbito funerário certamente tem conexões diretas com

¹⁵⁰ *ibid.*, TP 72.

¹⁵¹ LICHTHEIM, *op. cit.*, p. 30-31.

transformações ocorridas fora deste universo - conforme demonstrado no primeiro capítulo - e que não se relacionam só a atitudes de um faraó magnânimo. Contudo, a carência de fontes que permitam uma comparação entre funerais régios e de pessoas "comuns" em um mesmo período prejudica a compreensão de transformações nesta distinção.

Devo concordar, contudo, quando Quirke afirma que não foram as pessoas que invadiram o poder régio, mas o contrário. É o papel do rei que adentra os costumes funerários de seus súditos; estes, por sua vez, não eram quaisquer súditos, mas sim pessoas com condições suficientes para equipar suas tumbas e capelas funerárias com textos e imagens importantes para os objetivos do pós-morte¹⁵².

Rosalie David afirma que os Textos das Pirâmides surgiram, provavelmente, como parte de um esforço para garantir o enterro do rei e sua ascensão aos céus em um momento que, por motivos políticos, econômicos, e também por pressões religiosas, as pirâmides tiveram o seu tamanho e qualidade reduzidos¹⁵³.

Como os egípcios antigos não faziam suas representações ao acaso ou por puro deleite artístico, é de se questionar o próprio significado das pirâmides, o meio escolhido para portar os textos que aqui nos interessam. A respeito do seu simbolismo, é possível dizer que a pirâmide é uma alusão à colina primordial, que teria emergido de Nun, as águas primordiais, no momento da criação, já que toda tumba possui um significado cosmogônico. A mesma, ainda, denota a importância do culto solar, pela qual o rei poderia fazer sua ascensão ao céu através de seus lados, que funcionariam como rampas e imitavam os raios do sol. A pirâmide é chamada de *akhet* (horizonte), indicando seu lugar como um local de passagem entre a dimensão visível e a invisível. Os egiptólogos não desconsideram, também, que a pirâmide seja uma réplica do *benben*, uma pedra cônica venerada no templo de Rá em Heliópolis.

2.1.3 UMA NOVA LITERATURA FUNERÁRIA: OS TEXTOS DOS SARCÓFAGOS.

A primeira tentativa de publicar os Textos dos Sarcófagos como um todo - cujos primeiros encantamentos foram encontrados na tumba de Medunefér, em Balat, "governador do

¹⁵² QUIRKE, *op. cit.*, p. 158.

¹⁵³ DAVID, *op. cit.*, p.92.

Oásis" no reinado do faraó Pepi II (2246-2152 a.C.) - foi realizada por Pierre Lacau, nos volumes 26 a 31 do *Receuil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'archaéologie égyptiennes et assyriennes*, e posteriormente republicados em *Textes Religieux Égyptiens*, em Paris, no ano de 1910. Esta compilação, ainda incompleta, contou com oitenta e quatro encantamentos. A publicação acabada dos textos segundo os originais é a de Adriaan de Buck, que contou com o apoio do Instituto Oriental da Universidade de Chicago. Seu trabalho consta de sete volumes, publicados entre 1935 e 1961. Assim como ocorre com os Textos das Pirâmides, a opção, aqui, é utilizar a tradução de Raymond Faulkner, presente nos três volumes de seu *The ancient Egyptian Coffin Texts*¹⁵⁴, aliada ao trabalho de Paul Barguet¹⁵⁵.

Os Textos dos Sarcófagos são o resultado de uma apropriação feita por particulares de encantamentos presentes nos Textos das Pirâmides – embora sejam muito mais numerosos e comportem um maior número de variações regionais - numa tentativa de, assim como o rei, gozarem também eles do privilégio do convívio juntos aos deuses na outra vida. Lichtheim afirma que a usurpação de prerrogativas régias, neste contexto, é uma tentativa de superar o medo da morte¹⁵⁶. O primeiro capítulo já tratou de demonstrar possíveis causas para este acontecimento, que é parte de um universo não restrito apenas ao âmbito funerário, mas está inserido em um processo sócio-político mais abrangente. Os Textos dos Sarcófagos, contudo, não são mera cópia de seu antecessor, mas uma continuidade que representa um novo estágio de desenvolvimento das concepções egípcias sobre o pós-morte, certamente influenciado por transformações sociais, políticas e econômicas. Apenas para exemplificar a relação existente entre um e outro textos, tomem-se os encantamentos pertencentes ao gênero do ritual de ressurreição, que aparecem inteiros na nova compilação.

A preocupação central deste *corpus* literário continua a ser a transfiguração e a ascensão do morto aos céus junto aos deuses, a fim de que seja propiciada uma imortalidade a exemplo daquela do rei divino. Há também preocupações ordinárias, como vir a sofrer de fome e sede ou o desejo de se juntar à família, conforme se observa, por exemplo, no encantamento 141:

Ó Rá, Ó Atum, Ó Geb, vede, N está
se dirigindo para o céu, para a terra, para as

¹⁵⁴ FAULKNER, Raymond O. *The ancient Egyptian Coffin Texts*. 3 vols. Oxford: Aris & Phillips, 1973, 1977, 1978.

¹⁵⁵ BARGUET, Paul. *Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

¹⁵⁶ LICHTHEIM, *op. cit.* p. 131.

águas, N está procurando sua família, pois N está incompleto.¹⁵⁷

Outra preocupação é com o esquecimento total, exemplificado através de encantamentos como aquele intitulado “Para não morrer uma segunda morte”, o que ocasionaria a perda de qualquer vestígio e memória da pessoa da face da terra. Como um acontecimento social, o sucesso contra a morte era visto também como a perpetuação dos laços adquiridos em vida.

Taylor nota o desenvolvimento de duas importantes noções nos Textos dos Sarcófagos, quais sejam, a viagem celeste do *ba* e a existência após a morte em um mundo inferior¹⁵⁸, que alude claramente a elementos osirianos, que passam a ganhar grande destaque nesta nova compilação funerária. O morto poderia gozar de um destino celeste ou solar, habitar o submundo de Osíris, ou se satisfazer com a ressurreição da múmia na tumba. Estas opções, longe de serem contraditórias, coexistiam, e a lógica era a de que, quanto mais meios possíveis de obter a imortalidade, tanto melhor. Nota-se, igualmente, a maior importância dada à preservação do corpo (que pode ser comprovada, também, por um maior desenvolvimento das técnicas de mumificação) e da provisão de oferendas para o *ka* do morto.

No interior dos Textos dos Sarcófagos, há um importante conjunto de textos intitulados “guias para o outro mundo”¹⁵⁹, dos quais o mais importante era o chamado *Livro dos Dois Caminhos*. Trata-se de encantamentos acompanhados de um mapa que indicava a topografia do outro mundo, bem como o nome das localidades, as quais deveriam ser conhecidas pelo morto para que o mesmo fizesse a jornada de forma bem-sucedida¹⁶⁰. Ele é assim chamado justamente por conter a representação de dois caminhos que o morto poderia escolher para seguir em sua viagem pelo outro mundo. Os objetivos a serem alcançados variavam de acordo com a escolha. Havia o caminho azul, chamado de “caminho de águas”, que representava provavelmente o céu, e havia também o caminho preto, que era um caminho de terra. Este livro é um claro exemplo de conhecimento esotérico, só acessível àqueles que pudessem ter acesso a esta literatura. Leonard Lesko verifica a existência de quatro versões deste livro, provenientes de duas fontes distintas – em uma a ênfase maior é dada ao destino osiriano enquanto, na outra, é o destino solar o

¹⁵⁷ TS 141 in: FAULKNER, *op. cit.*, 1973. No lugar de N, uma convenção adotada por Faulkner, vinha o nome do falecido.

¹⁵⁸ TAYLOR, John H. *Death and the afterlife in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 2001.

¹⁵⁹ Muitos encantamentos dos Textos dos Sarcófagos possuem um *caput* que indica o propósito a que se destinam.

¹⁶⁰ Para os egípcios o conhecimento do nome era crucial.

privilegiado¹⁶¹. De maneira geral, os encantamentos do Livro dos Dois Caminhos versam sobre os seguintes temas: navegar na barca de Rá, passar por portas e demônios guardiões, seguir em frente por um ou outro caminho e alcançar um destino no Campo das Oferendas junto a Osíris.

É possível observar, ainda, a presença de uma terceira tradição, que seria a lunar, relacionada ao deus Thot. Isto porque os sarcófagos nos quais se encontrou os Livros dos Dois Caminhos são pertencentes à necrópole de el-Bersha, da cidade de Hermópolis, da qual Thot era o deus principal. É interessante a observação de Lesko sobre a conclusão deste livro, presente na seção IX do mesmo. O egiptólogo observa que há uma tentativa deliberada de relacionar as três tradições presentes: lunar, solar e osiriana. Em um primeiro momento, aparece o resumo da tradição lunar e o morto que conseguisse chegar até este ponto determinado e soubesse os encantamentos corretos estaria apto a juntar-se a Thot como uma estrela no céu. Sabendo os próximos encantamentos, que versavam sobre os domínios de Osíris, o falecido poderia esperar ser mais glorioso que o próprio deus. Por fim, sabendo todos os encantamentos, o morto poderia juntar-se a Rá, que seria o destino principal. Sobre a proeminência da religião solar nesta parte do Livro dos Dois Caminhos, Lesko a entende como uma tentativa do sacerdote que a compôs de converter pessoas. Esta seria uma forma de mostrar que a sua religião tinha mais a oferecer que as outras¹⁶².

Parkinson observa que é no Livro dos Dois Caminhos que começa a se desenvolver a idéia da imposição de uma ordem ética e ideal ao caos¹⁶³, que se apresenta de forma bastante clara no Livro dos Mortos, através do julgamento do falecido no Tribunal de Osíris, a pesagem do coração opondo-o à pluma de Maat e a confissão negativa presente no encantamento 125. Neste encantamento o morto lista algumas ações consideradas condenáveis para um egípcio, dizendo não tê-las praticado, como não roubar, não pecar, não ser ganancioso, não matar, não praticar atos de violência e assim por diante.

Compreender os Textos dos Sarcófagos implica também um conhecimento acerca dos suportes utilizados para sua reprodução, quais sejam, os esquifes de indivíduos particulares¹⁶⁴. Não é possível desconsiderar todo o aparato simbólico que permeava o pensamento egípcio, que

¹⁶¹ LESKO, Leonard. Some observations on the composition of the Book of Two Ways. *Journal of the American Oriental Society*. v. 91, n. 1 (jan/mar 1971), pp. 30-43.

¹⁶² LESKO, Leonard. *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1977. pp. 136-137.

¹⁶³ PARKINSON, Richard. *Voices from Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 1991. p. 131.

¹⁶⁴ Uso, aqui, o termo "particular" em oposição à "régio".

vai, por exemplo, desde a cor utilizada para escrever determinado texto ao posicionamento do morto dentro de sua tumba. Verificaremos, pois, que os sarcófagos são um exemplo rico de representação mágica e simbólica no Egito antigo¹⁶⁵.

Vale lembrar, em primeiro lugar, que a difusão de textos como os Textos dos Sarcófagos passa ao largo de um importante processo da história egípcia: a difusão da escrita. Neste sentido, são valiosas as contribuições do egiptólogo John Baines. Este estudioso observa que o desenvolvimento da escrita no Egito antigo se deu em primeiro lugar com propósitos administrativos, e estava a serviço da formação de um Estado centralizado, o que logo deu vazão à existência de uma elite letrada e burocrática concentrada na capital. Baines afirma que

A combinação da escrita com a administração e o controle central é culturalmente mais poderosa [...] Ela [a escrita] pode ser integrada a outros sistemas de apresentação visual para propor e imortalizar a ideologia dominante¹⁶⁶.

É por isto que, a partir da terceira dinastia, o uso da escrita se expandiu consideravelmente. Dada a importância central exercida por materiais de cunho religioso, Baines crê que, a partir deste momento, os textos religiosos passaram a ser inscritos¹⁶⁷, embora seja impossível estabelecer uma data precisa para tanto. A inscrição dos textos dificultou, de certa forma, o controle do que estava sendo escrito bem como a sua produção centralizada.

Havia, no Egito antigo, restrições ao uso da escrita, que ficava confinada ao controle político central. A ornamentação de monumentos seguia a mesma regra, que fazia parte de um decoro já interiorizado pela população como parte da ordem natural das coisas:

¹⁶⁵ A importância do elemento cor e do material utilizado para cravar inscrições ou confeccionar objetos se dava em virtude da crença que as propriedades físicas destes materiais também continham propriedades mágicas, potencializadas em função de sua associação à mitologia. Sarcófagos construídos em pedra, por exemplo, eram importantes por se tratar de um material extremamente durável, o que levaria a crer que, da mesma forma, o morto ficaria incorruptível à ação do tempo. Cada pedra utilizada também possuía seu significado. O basalto, por exemplo, que é uma pedra dura e negra, era associado ao mundo inferior e à revivificação; o granito, por sua vez, tem seu significado na sua cor, que aparece de forma variada desde o rosa até o preto; o quartzito, especialmente em sua tonalidade amarela, dava conotações solares, e assim por diante (Cf. WILKINSON, Richard H. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. London: Thames and Hudson, 1994).

¹⁶⁶ BAINES, John. Literacy, social organization, and the archaeological record: the case of early Egypt. In.: GLEDHILL, John; BENDER, Barbara (orgs.). *State and Society*. The emergence and development of social hierarchy and political centralization. London: Unwin Hyman, 1988. cap. 12.p. 193.

¹⁶⁷ Assmann nota este fenômeno como uma passagem do formativo para o mágico, no qual a performance ritual passa a ceder espaço para a palavra escrita.

Tumbas no lado ocidental pertencentes a pessoas de *status* marginalmente inferior estavam em uma posição menos favorável e proeminente e não possuíam decoração visível (suas estruturas eram quase sempre maciças) [...] a explicação óbvia para a falta de decoração pública é que esta forma de exibição era exclusiva do rei e seu círculo mais restrito [...]¹⁶⁸

Isto implica dizer, segundo observa Baines, que qualquer difusão da escrita fora deste circuito exigia uma sanção ou decisão específica. Esta situação começa a mudar com o aumento de poder e riqueza nas províncias.

A elite não-régia deste período, por isto, definiu e exibiu seu *status* como detentora dos ofícios e burocrata; ela parecia dever aliança a instituições bem como à pessoa dominante, o rei. Contudo, este desenvolvimento veio com a nova dinastia depois do enfraquecimento das regras de decoro ao final da 4ª dinastia e, implicitamente, uma maior independência pessoal. Esta parece ser uma lógica concomitante ao aumento do uso da escrita, mas foi provavelmente iniciada por um ato político¹⁶⁹.

Este quadro permitiu uma maior difusão da escrita, antes restrita ao rei e aos cortesãos, e um afrouxamento das regras de decoro de outrora, o que pode explicar em parte a existência de textos como os encantamentos dos Textos dos Sarcófagos em um contexto não-régio. Baines salienta que o sistema de decoro exclui a humanidade do contexto das relações com a divindade, o que não deve ter sido visto com bons olhos pela elite provincial que aos poucos ia conquistando seu poder e um lugar de importância na sociedade, sem poder projetar seu *status* e prestígio de forma compatível no contexto funerário.

Juntamente com a regionalização de diversas atividades, como o artesanato, a produção dos encantamentos passou também a ser regionalizada, daí encontrarmos uma variação enorme de concepções pertencentes a tradições distintas neste *corpus* documental. Alguns encantamentos que são, por exemplo, enfatizados em uma determinada região, exercem um papel menos importante em outra. Um exemplo desta variação são as várias formas em que o morto poderia ascender aos céus, o que provavelmente reflete a existência de diversas crenças simultâneas a este respeito. Vale salientar, por sua vez, que a compilação destes encantamentos sob a forma e título

¹⁶⁸ BAINES, *op. cit.*, 1988, p. 202.

¹⁶⁹ BAINES, *op. cit.*, 1988, p. 203.

Textos dos Sarcófagos é obra dos estudiosos do Egito antigo, e os egípcios não reconheciam as fórmulas inscritas em seus féretros como integrantes de algum conjunto maior.

A primeira questão a ser levantada, tendo em mente o significado simbólico incorporado a todas as manifestações religiosas egípcias, é a razão pela qual tais textos foram inscritos nos sarcófagos. Obviamente, como um guia para o outro mundo, eles deveriam estar próximos ao morto, mas o sarcófago tem um sentido maior.

Em primeiro lugar, o esquife é uma "casa", uma morada para a eternidade, na qual o morto habitaria em sua nova vida, juntamente com os pertences colocados ao seu redor. Esta casa era construída à imagem e semelhança do mundo visível, ou seja, o sarcófago representa também um modelo do cosmo. Há, por exemplo, um céu no teto, que representa a deusa Nut; um chão no fundo - associado a Geb; e os quatro horizontes alinhados a partes do corpo (cabeça, pés, frente e costas)¹⁷⁰.

Nota-se a importância da cosmologia, das referências cardeais, como norte e sul, leste e oeste. Wilkinson observa, nos sarcófagos, um desenvolvimento de elementos osirianos, através da introdução da representação de divindades estreitamente relacionadas a este deus¹⁷¹. Isis e Néftis, irmãs de Osíris, começaram a ser representadas nos pés e na cabeça, o que logo levou a uma associação destas duas deusas aos pontos cardeais sul e norte, uma vez que o ocidente era para onde estava posicionado o morto. Encontram-se, igualmente, representações dos quatro filhos de Hórus (este, por sua vez, filho de Osíris) ao longo dos esquifes - novamente as divindades aparecem claramente posicionadas de acordo com as diretrizes cardeais. Os quatro lados do sarcófago eram personificados na forma de Isis, Néftis, Hórus e Thot, todas divindades diretamente relacionadas ao mito de Osíris, o qual ganhou grande popularidade durante o Reino Médio.

Algumas vezes, o sarcófago era associado em sua totalidade a Nut, conforme crença datada já da época das pirâmides:

Néftis coletou todos os teus membros para ti em seu nome de 'Seshat, Senhora dos Construtores'. [Ela] te acolheu em seu nome de 'Sarcófago', e tu fostes trazido em seu nome de 'Tumba'.¹⁷²

¹⁷⁰ Cf. BARGUET, *op. cit.*.

¹⁷¹ WILKINSON, *op. cit.* p. 70.

¹⁷² Encantamento dos Textos das Pirâmides. In.: SPENCER, A. J. *Death in Ancient Egypt*. New York, 1982. p.165.

Nut é a mãe de Osíris e a mãe dos deuses, e o sarcófago pode, então, servir como metáfora de um ventre materno que acolhe uma nova vida em potencial, através do renascimento e da vitória sobre a morte.

A cor da tinta utilizada para inscrever os textos nos sarcófagos era a preta - uma cor relacionada a divindades funerárias como Osíris, ao mundo inferior, à morte e ao conceito de ressurreição dos mortos¹⁷³. Na parte exterior do sarcófago, este geralmente retangular e feito de madeira, encontram-se inscritas horizontalmente fórmulas de oferenda, seguidas do nome e dos títulos do dono do esquife. Há, também, um par de olhos *uedjat*, que além de oferecerem proteção permitiam que o morto pudesse “olhar” as oferendas que – esperava-se – seriam destinadas a ele. Encontra-se, ainda, uma decoração na forma da fachada de um palácio, identificando o sarcófago com a morada do morto. Uma porta-falsa era igualmente representada na parte exterior do esquife para que o *ka* do falecido pudesse transitar.

Além da própria inscrição dos Textos dos Sarcófagos, na parte interna dos mesmos, é possível encontrar pinturas de objetos pertencentes ao assim chamado equipamento funerário, bem como de itens que serviam de amuletos. Conforme bem observa Spencer, estas pinturas não representam, necessariamente, possessões do morto, mas são também uma apropriação do ritual funerário régio, assim como o são os Textos dos Sarcófagos¹⁷⁴.

No Reino Médio, desenvolveu-se uma forma de sarcófago antropóide, que era colocado dentro do sarcófago retangular, e nota-se também a utilização de um revestimento – a cartonagem – que representava aspectos do morto. Estes elementos remetiam diretamente à múmia e possibilitavam uma maior identificação do falecido a Osíris.

A organização dos Textos dos Sarcófagos é diretamente relacionada a dos Textos das Pirâmides. Conforme observa Taylor, havia uma equivalência entre as paredes de pedra das pirâmides e as paredes dos sarcófagos, em razão de seu significado cosmogônico¹⁷⁵. A importância adquirida pelo sarcófago em detrimento da construção de tumbas grandiosas pode estar relacionada a fatores econômicos. É notório que os monumentos funerários do final do Reino Antigo e Primeiro Período Intermediário são de qualidade imensamente inferior àqueles produzidos no auge do Reino Antigo:

¹⁷³ Cf. WILKINSON, *op. cit.* p.109.

¹⁷⁴ SPENCER, *op. cit.* p. 172.

¹⁷⁵ TAYLOR, *op. cit. passim.*

O primeiro grande colapso da sociedade egípcia, o Primeiro Período Intermediário, assistiu a um rápido declínio em todos os aspectos da sociedade, arte funerária e sua arquitetura. Inclusive as tumbas das mais importantes personagens são notavelmente grosseiras e provincianas. Desapareceram as capelas funerárias elaboradas e as superestruturas em pedra. Os monumentos funerários típicos do período, como o sítio de Naga ed-dêr, consistem em estruturas simples de tijolo, com pequenas capelas contendo estelas funerárias esculpidas em pedra, que é tudo o que sobrou da decoração elaborada das mastabas do Reino Antigo¹⁷⁶.

Na impossibilidade de construir uma tumba ricamente ornada que exercesse sua função simbólica no imaginário funerário, a sua reprodução em um elemento constante do funeral egípcio, o sarcófago, funcionou como alternativa, uma vez que o mesmo funcionava como uma tumba em miniatura (um microcosmos desta) e produziria, assim, o mesmo efeito mágico e simbólico esperado.

¹⁷⁶ AURIA, *op. cit.* p.22.

3 IMPLICAÇÕES DO “ACESSO AO DIVINO” E DO DESENVOLVIMENTO DE NOÇÕES DE “PARAÍSO” NO MUNDO DOS MORTOS

Mencionou-se, anteriormente, a dificuldade de se trabalhar com a literatura funerária egípcia, em virtude do alto grau de abstração existente na composição dos encantamentos, que tornam muitas de suas passagens obscuras e de difícil entendimento. Uma medida para tornar o trabalho mais fácil é conhecer bem a religião egípcia em seus vários aspectos, especialmente mitológicos, mas até mesmo para os grandes estudiosos as dificuldades aparecem e limitam o alcance de interpretação de tais textos. Dieter Mueller, por exemplo, busca respostas no contexto da época de produção dos encantamentos como forma de esclarecer o seu conteúdo e é partindo deste mesmo viés que se trabalhou com a literatura funerária nesta dissertação¹⁷⁷. A análise de encantamento por encantamento mostrou-se extremamente difícil e morosa – optou-se, por isto, por uma abordagem mais qualitativa dos referidos encantamentos, em vez de uma análise qualitativa, tentando, a partir da literatura funerária, encontrar elementos que ajudem a iluminar alguns aspectos da sociedade egípcia de fins do Reino Antigo e Primeiro Período Intermediário.

Para tanto, foram utilizados alguns critérios de seleção dos encantamentos, escolhendo aqueles cujos temas representam inovações ou desenvolvimentos em relação ao momento

¹⁷⁷ Sobre os textos funerários, diz Dieter Mueller: “Como resultado, os lampejos que eles possibilitam sobre a natureza e a geografia do outro mundo são poucos e na maioritariamente incidentais, e informações sobre a sua estrutura devem freqüentemente ser buscadas fora dos encantamentos propriamente ditos” (MUELLER, Dieter. An early Egyptian guide to the hereafter. *JEA*. v.57. 1971, p.99.

anterior, dos Textos das Pirâmides, por julgar que os mesmos facilitam, justamente, a percepção de transformações sociais por abarcarem expectativas diferenciadas e relacionadas em grande parte a novas visões de mundo. Nota-se, portanto, que a ênfase será dada, especialmente, aos Textos dos Sarcófagos, por privilegiarmos, na análise, as inovações ocorridas com a “democratização” da imortalidade.

O primeiro tema que se buscou avaliar é a questão do acesso ao divino, que parte de um desenvolvimento das idéias do egiptólogo J. P. Sorensen, já expostas no primeiro capítulo. Avaliar-se-ão os seguintes aspectos: 1) de que maneira este “acesso ao divino” permite entrever uma nova relação dos egípcios com seus deuses, suscitando possíveis causas; 2) como estas novas relações se encaixam no que se conhece por “piedade pessoal” e, por fim, 3) qual a relação entre a divinização de particulares, “acesso ao divino” e mudanças na percepção da monarquia faraônica. Tudo isto, não custa enfatizar novamente, tendo em vista o contexto sócio-político de fins do Reino Antigo e Primeiro Período Intermediário, com breve incursão no período inicial do Reino Médio.

Um segundo tema diz respeito ao desenvolvimento das concepções de “paraísos” no outro mundo - relacionadas em boa medida ao avanço das concepções osirianas sobre a morte - cuja abordagem será feita tendo em vista esses elementos: 1) avaliar possíveis causas da popularidade do culto a Osíris em detrimento da religião solar; 2) a construção da morte como um horizonte utópico a partir do desenvolvimento da idéia de “paraísos”, que tanto poderiam ser no Reino de Osíris, quanto celestes¹⁷⁸.

Ocupamo-nos, no primeiro capítulo desta dissertação, de expor quais as categorias identitárias presentes no Egito antigo, das quais uma delas era o faraó. Analisamos, igualmente, de que forma o abalo na crença do faraó como entidade protetora levou a uma maior “individualização”. Estas são noções importantes para que percebamos, justamente, elementos como a gênese da piedade pessoal, que será estudada neste capítulo. Elias diz que “a coesão dos grupos rompe-se à medida que perdem suas funções protetoras e de controle”¹⁷⁹, e queremos entender, aqui, como o enfraquecimento da figura do monarca enquanto mantenedor da *maat* (a ordem) e assegurador da imortalidade levou a transformações nesta sociedade, a exemplo das relações estabelecidas entre os egípcios e seus deuses. O sociólogo alemão aponta que, quando há

¹⁷⁸ A análise irá enfatizar o “paraíso” agrário do deus Osíris, muito embora, como veremos, o destino osiriano e o celeste não possuem fronteiras definidas e muitas vezes se confundem entre si.

¹⁷⁹ ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.102.

a erosão dos laços sociais grupais, o indivíduo passa a ter que batalhar muito mais por si. É o que veremos através da piedade pessoal e, também, do desenvolvimento das concepções osirianas.

Outras fontes além das funerárias auxiliaram na argumentação referente ao desenvolvimento dos elementos apresentados, especialmente a chamada Literatura Pessimista do Primeiro Período Intermediário e a Literatura Propagandística do Reino Médio.

3.1 O ACESSO AO DIVINO

3.1.1 A CONQUISTA DO “ACESSO AO DIVINO”

A ideologia subjacente aos Textos das Pirâmides é estreitamente relacionada a um período de forte centralização monárquica e do auge da crença em um soberano divinizado. Esta centralização se faz sentir, igualmente, no âmbito do pós-morte, com a exclusividade da imortalidade restrita ao rei, pois era somente a partir dele que outras pessoas seriam capazes de obtê-la. A própria disposição dos cemitérios régios e sua mudança espacial ao longo do tempo é indicativa desta relação, conforme bem observa Ann Roth, em artigo sobre as pirâmides da IV dinastia¹⁸⁰.

Esta egiptóloga observa que os enterros, tanto dos reis quanto de seus súditos, eram realizados nos cemitérios de seus antepassados, até mais ou menos o final da III dinastia. Com o advento da IV dinastia, surge um novo padrão, e cada rei passa a construir sua tumba em um local diferente, geralmente distante do local de enterro de seus predecessores. O mesmo ocorre com os altos funcionários e membros da família real, que abandonam os tradicionais cemitérios familiares para construírem suas tumbas perto da tumba real. A concessão de espaços para a construção de sepulturas nos cemitérios régios era, segundo Roth, provavelmente proporcional à posição no *rank* social e importância política dos beneficiários. Diz a autora, então, que

A autoridade dos ancestrais, dos laços familiares históricos e, talvez, das lealdades tribais, foram enfraquecidas tanto na esfera régia quanto na privada e,

¹⁸⁰ ROTH, Ann Macy. Social change in the fourth dynasty: the spatial organization of pyramids, tombs and cemeteries. *JARCE*. Vol. XXX, 1993. pp. 33-55.

na esfera privada, elas parecem ter sido substituídas por uma maior dependência da autoridade do rei¹⁸¹.

No caso, a autoridade régia não provinha mais dos ancestrais, mas das relações individuais entre o rei e o deus-sol, Rá, atestada inclusive arquitetonicamente por estar referida explicitamente no edifício da pirâmide do rei.

Ann Roth observa que estas transformações implicaram mudanças, por exemplo, nas concepções de vida após a morte. A importância concedida ao culto do deus Rá e sua predominância no meio funerário trouxe mudanças no próprio tipo de existência que se esperava após a morte – os preparativos, agora, eram feitos não tendo em vista a continuidade da existência terrena, mas sim uma existência semelhante a dos deuses. Daí a maior atenção concedida à questão das oferendas e dos serviços de culto, atitudes que eram requeridas pelas divindades e deveriam ser, por esta razão, o novo padrão funerário. Nota-se que a imortalidade passou a ficar dependente não mais das relações perpetuadas com o passado, mas da “caridade” dos vivos e das gerações vindouras, que deveriam cuidar do andamento dos serviços mortuários¹⁸².

A diferenciação do rei em relação a seus súditos passou a repousar, de maneira mais incisiva, basicamente em seu caráter divino, consolidado após a sua morte, quando ele se tornaria efetivamente um imortal junto aos seus companheiros, os deuses. Como a imortalidade era apanágio dos deuses, às pessoas comuns não restavam muitas alternativas neste sentido, especialmente no tocante a um convívio junto às divindades no pós-morte.

Sorensen, ao tratar da “democratização” da imortalidade, utiliza como fio condutor de sua análise o problema do “acesso ao divino” e a maneira pela qual pessoas outras, que não o rei, puderam partilhar de uma parcela deste acesso. Suas teorizações serão de grande valia no que diz respeito à compreensão dos efeitos da obtenção de um *status* divino por parte destas pessoas.

Conforme dito no primeiro capítulo, Sorensen analisa a “democratização” da imortalidade como um processo sócio-cultural, centrando-se no problema do “acesso ao divino” e da abertura de parte deste acesso, inicialmente limitado ao rei, a particulares. Para o autor, os requisitos para a obtenção deste acesso são três, quais sejam, o ofício em rituais no templo, imitação de papéis míticos e identificação a um deus ou por conhecimento religioso. Este acesso era limitado por

¹⁸¹ ROTH, *op. cit.*, p. 50.

¹⁸² ROTH, *op. cit.*, p. 52.

algumas regras de decoro, e a separação entre os que poderiam ou não poderiam obtê-lo era feita pela distinção entre um *status* régio e um não-régio.

No Reino Antigo, o rei possuía todos os tipos de acesso ao divino, o que refletia sua posição política e social. Com o Primeiro Período Intermediário e o advento do Reino Médio houve a absorção, por particulares, de certos temas do “acesso ao divino” outrora utilizados para marcar o *status* régio. É por isto que Finnestad afirma que a “democratização” da imortalidade é, na realidade, a confirmação do faraó (prefiro, contudo, dizer da monarquia), como uma categoria do pós-morte. A identificação com o faraó permitiria que a imortalidade de um indivíduo deixasse de ser um assunto privado para ser integrada à comunidade, de modo que uma pessoa trazida em foco pela categoria do faraó ganharia acesso à vida cósmica cíclica da qual os egípcios eram encarregados de manter enquanto comunidade. Diz a autora:

Originalmente, só o faraó tinha acesso à vida cósmica após a morte; gradualmente, contudo, o acesso foi alargado para incluir também egípcios comuns. Eles adquiriram *status* régio. E esta é a implicação da transferência da literatura régia a indivíduos “privados”¹⁸³.

Os mitos de criação relatam a participação dos deuses na constituição cíclica do universo, e podemos ver que Finnestad tem razão ao afirmar que os textos funerários possibilitaram a indivíduos privados a participação nesta constituição a partir do seguinte encantamento, no qual o falecido é identificado ao *ba* de Shu:

Ó vós, oito deuses do caos, que estais no comando das câmaras do céu, as quais Shu fez do efluxo de seus membros, que unides a escada de shu, ide e encontrai vosso pai em mim, dai-me vossos braços, colocai a escada para mim, porque eu sou ele que vos criou e vos fez, assim como eu fui criado por vosso pai Atum. Eu estou farto dos Suportes-de-Shu desde que eu elevei minha filha Tefnut de mim mesmo, para que eu pudesse dar a meu pai Atum neste mundo, eu fixei Gen sob meus pés. Este deus uniu as Duas Terras para meu pai Atum, ele une para si o corpo celestial, eu me coloquei entre eles, mas os nove deuses não podem me ver. Eu realmente sou Shu a quem Atum criou, pelo qual Rá veio à existência; eu não fui criado no útero, eu não cresci no ovo, eu não fui concebido, mas Atum me expeliu do escarro de sua boca junto à minha irmã Tefnut. Ela veio depois de mim e eu fui coberto com o ar da garganta. A fênix de Rá era aquela pela qual Atum veio a existir no caos, no Abismo, na escuridão

¹⁸³ FINNESTAD, Ragnhild Bjerre. The pharaoh and the “democratization” of post-mortem life. In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient egyptians. Cognitive Structures and popular expressions*. Uppsala, 1989 p. 20.

e na penumbra. Eu sou Shu, pai dos deuses, e Atum outrora mandou seu Único Olho em busca de mim e de minha irmã Tefnut. Eu fiz luz da escuridão para ela, e eu me encontrei como imortal. Fui eu quem gerou os Deuses do Caos no caos, no Abismo, na escuridão e na penumbra. Eu sou Shu que gerou os deuses [...]¹⁸⁴

Como Shu, o falecido é associado a um dos mitos de criação do universo, no qual Atum teria expectorado Shu – o ar – e Tefnut, a umidade. Da união de Shu e Tefnut nasceram Geb e Nut, os quais Shu separou simbolizando, portanto, a separação entre terra e céu.

Sorensen diz, então, que algumas marcas distintivas do *status* régio, como o acesso ao divino, passam a ser utilizadas para afirmar o *status* de alguns altos funcionários. A apropriação de insígnias régias servia como um facilitador à entrada no outro mundo, especialmente no que toca ao acesso e posterior convívio junto às divindades. Os Textos dos Sarcófagos trazem inúmeras passagens que aludem, claramente, à usurpação de prerrogativas régias e seu uso por particulares, com o intuito de facilitar a conquista de seus objetivos na outra vida. Veja-se parte do encantamento 75:

Eu mostrei respeito aos leões. Aqueles que estão no santuário têm medo de mim, aqueles que envolvem a tumba se levantam por minha causa, eu entro e saio da capela do auto-gerado, eu pus minha Coroa-Nt e minha cabeça, e a Coroa Vermelha regozija quando vê a Coroa-Nt. Minha Coroa-Nt está em minha cabeça, e a Coroa Vermelha está na cabeça do auto-gerado; a Coroa-Nt regozija quando vê a Coroa Vermelha: assim dizem os deuses que escutam suas vozes.¹⁸⁵

O encantamento refere-se às coroas do Alto e do Baixo Egito que portava o faraó e funcionam, neste caso, provavelmente como um elemento demonstrativo de um *status*, o qual, por sua vez, contaria de forma positiva para a aquisição de obséquios feitos aos deuses.

Além da aquisição por particulares dos textos funerários régios, outros elementos foram também por eles apropriados. Na decoração dos sarcófagos, por exemplo, apareciam pintadas algumas possessões que não representavam, necessariamente, possessões do morto, mas sim mais um elemento apropriado dos rituais fúnebres do monarca. Os amuletos protetivos colocados junto ao corpo do rei morto foram, igualmente, adquiridos por particulares, muito embora utilizassem em sua confecção material de qualidade inferior em relação àqueles confeccionados para o rei.

¹⁸⁴ TS 76.

¹⁸⁵ TS 75.

Um outro exemplo é a utilização do formato piramidal na construção das tumbas de alguns nobres, outrora marcas distintivas dos locais de sepultamento dos governantes egípcios.

Contudo, concordo com Finnestad quando afirma que é preciso entender o que significa esta aplicação de *status* régios a particulares, pois da mesma maneira que Sorensen, que crê não ser o “acesso ao divino” meramente uma pretensão esnobe por parte de altos funcionários, a egiptóloga entende que

O *status* régio obviamente concede mais que glamour social – na medida que está conectado à participação na vida divina, a vida que é expressa como o mundo inteiro. Falta definir de forma mais precisa o conceito de identidade social envolvido nesta categoria quando associado à aquisição da vida divina após a morte¹⁸⁶.

É a respeito desta associação que versarão as próximas linhas desta dissertação, a fim de verificar de que maneira a construção de nichos de poder nas províncias em detrimento de uma monarquia centralizada esté estreitamente relacionada ao ganho de acesso ao divino por parte de particulares para, posteriormente, observar como este acesso está na gênese da chamada “piedade pessoal” no Egito antigo e de que maneira esta relação é indício de uma diferenciação na percepção da imagem do monarca.

Sorensen, ao definir as formas de acesso ao divino possíveis a indivíduos privados, afirma que os estes só conseguiram as duas últimas formas deste acesso – imitação de papéis míticos, que implicava na associação a um deus, e o conhecimento divino, que decorria do primeiro¹⁸⁷. A associação a Osíris e a conseqüente participação em seus mistérios fazem parte deste ganho. A associação a este deus é a mais explícita, uma vez que todo morto enterrado segundo os ritos passou a ser um Osíris. Contudo, não podemos deixar de perceber que havia identificação a outros deuses e, por isto mesmo, a associação do morto a mitos de origem do universo e sua conseqüente participação na vida cósmica regenerativa do mundo egípcio. A fusão do morto ao *ba* do deus Shu, mostrada anteriormente, permite-lhe adquirir o que acabamos de afirmar. Como os Textos dos sarcófagos constituem uma compilação bastante heterogênea, em virtude da grande variação de versões que abarca, é natural que se tenha a associação a diversas divindades, tendo em vista a relevância de uma ou de outra no contexto local em que foi produzido o encantamento.

¹⁸⁶ FINNESTAD, p. 20.

¹⁸⁷ Para Sorensen, o conhecimento divino era, antes de tudo, uma competência ritual, um conhecimento mágico adquirido por um indivíduo em razão de sua associação a papéis mitológicos.

Percebemos, também, ao longo dos Textos dos Sarcófagos, a invocação de conhecimento restrito na passagem para o outro mundo. Há algumas passagens bastante interessantes, como aquelas que relatam um diálogo entre o falecido e o barqueiro do outro mundo, com o intuito de convencer este último a fornecer uma barca para que se pudesse chegar ao Campo dos Juncos:

[...] O QUE DEVE SER DITO AO BARQUEIRO DO CAMPO DOS JUNCOS para que a sua estima possa estar naqueles deuses que estão do outro lado do rio. Ele deverá dizer quando for camado: Ó Corta Junco, Língua de Rá ..., líder das Duas Terras, não se vire a eles; Ó Poder no Céu que revela o disco solar, ó Rá, senhor da Aurora Vermelha, traga-me, não me deixe sem barco.

‘Diga meu nome’ diz a proa. ‘Ó vestido trançado de Isis, o qual Anúbis consertou por meio do ofício de embalsamador’.

‘Diga meu nome’ diz o ancoradouro. ‘Seu nome é “Senhora das Duas Terras na Capela”’.

O nome do martelo é ‘Nádegas do Touro do Vento’.

O nome do timão é ‘Juncos do Campo do Deus’.

O nome do casco é ‘Deus da Terra’.

O nome do mastro é ‘Ele que buscou a Grande Senhora após ela ter ido para longe’ [...] ¹⁸⁸

E assim o morto tem acesso a uma lista de nomes das partes do barco que deveriam ser conhecidos para que o barqueiro atestasse a sua legitimidade e o permitisse cruzar os caminhos de água existentes no céu.

O primeiro tipo de acesso, que se daria por ofício em rituais nos templos, continua, para o autor, restrito ao rei, que permanece como único intermediário entre deuses e homens.

É preciso, porém, repensar esta afirmação de Sorensen. Em primeiro lugar, é preciso se dar conta do óbvio: o faraó não poderia presidir pessoalmente todos os rituais realizados no Egito. Por isto mesmo, delegava a sacerdotes esta função, que a exerceriam em seu nome. Um outro exemplo é a fórmula *hetep di nesw* (o rei dá oferendas), que tornava a mediação régia presente mesmo quando o faraó, em carne e osso, não estava.

Uma segunda consideração a ser feita diz respeito ao aumento de funções religiosas desempenhadas pelos funcionários das províncias a partir do final do Reino Antigo. Valérie Selve, a partir da análise de titulaturas presentes nas autobiografias do Reino Antigo e Primeiro Período Intermediário, traça algumas idéias sobre as relações entre poder central e poderes locais nestes períodos. A autora nota que, a partir da sexta dinastia, o papel dos nomarcas atinge

¹⁸⁸ TS 404.

considerável importância, o que pode ser observado através de uma nova titulação, até então inexistente, de “grande chefe do nomo”. Um *status* como este permitia ao nomarca gozar de certas prerrogativas, exclusivas desta função. Uma delas, por exemplo, é um trabalho cada vez maior não só na administração dos templos, como também na realização de certos rituais¹⁸⁹. Este aumento de funções religiosas dos nomarcas, relacionadas aos cultos realizados nos templos, é perceptível pelas titulações, uma vez que “[...] a cada ato ritual corresponde um título preciso: todos os gestos efetuados pelos nomarcas nos quadros de culto são detalhados por estes títulos e por algumas inscrições que explicitam seu conteúdo”¹⁹⁰. As atribuições religiosas dos nomarcas, segundo Selve, foram até mesmo incentivadas por faraós como Pepi II.

Há, contudo, um cuidado a ser tomado em relação à análise das titulações. Muito embora elas sejam indício de uma maior participação religiosa dos nomarcas dentro dos templos, muitas delas, incluídas ao lado dos nomes dos indivíduos, não correspondem a funções realmente desempenhadas por eles, indicando antes uma espécie de *cursus honorum*. Isto não implica dizer, pelo contrário, que elas não sirvam para avaliar certos tipos de conquistas realizadas por estes funcionários no âmbito do sagrado.

A. Moret observa que os cargos sacerdotais mais altos eram preenchidos por pessoas igualmente envolvidas em importantes funções administrativas. Juntamente com as concessões obtidas pelo estamento sacerdotal - a exemplo das doações de terras e isenções, as quais, segundo Moret, eram acompanhadas de "cartas de imunidade" - e os direitos religiosos, houve a aquisição - ou usurpação - de direitos políticos, a partir do qual nasceu um "feudalismo eclesiástico", segundo definição do próprio autor¹⁹¹. Este mesmo autor sustenta que a pertença a um corpo sacerdotal e o exercício, nele, de funções régias, comporta para os altos funcionários e para o clero como um todo, vantagens de tipo social, político e religioso, as quais foram se constituindo, aos poucos, em direitos quase hereditários nas funções administrativas e uma posição privilegiada na sociedade, tanto durante a vida quanto após a morte¹⁹².

¹⁸⁹ Realizar rituais no templo era uma forma de ter acesso ao "conhecimento secreto", ou restrito, ao qual se reporta Baines.

¹⁹⁰ SELVE, Valérie. Les titulatures religieuses des nomarques comme indices de l'évolution des relations entre pouvoir central et pouvoirs locaux avant et au-delà de la Première Période Intermédiaire. *Méditerranée*, Paris : L'Harmattan, n. 24, 2000. p. 72.

¹⁹¹ A discussão acerca do uso de termos como “feudalismo” para se referir à situação do Primeiro Período Intermediário já foi apresentada no primeiro capítulo desta dissertação, não sendo necessário, portanto, retomar o tema aqui.

¹⁹² MORET, Alexander. La "carta de immunità", ovvero la ratifica del decadere del potere faraonico. In.: *Gli uomini* p. 68-73.

O que se pode concluir a partir destas informações? Em primeiro lugar, é possível dizer que, a partir do momento em que o faraó delega funções outrora destinadas somente à sua pessoa, abre-se um espaço para que outros conquistem certos privilégios antes restritos somente a ele¹⁹³. Isto porque estes ganhos se davam em razão da posição política e social de que ele gozava. Quando outras pessoas adquirem este mesmo *status*, propiciado pelo desenvolvimento de certas funções, mesmo que no nível local, preenchem-se os pré-requisitos necessários à obtenção de certas prerrogativas. E de que maneira isto se relaciona ao que conhecemos por “democratização” da imortalidade? Eram as funções exercidas exclusivamente pelo faraó que criavam as condições necessárias para que ele gozasse da imortalidade tal qual descrita nos “Textos das Pirâmides”. Com a fragmentação do poder, e a delegação de funções – no caso, especialmente as religiosas – desmonopolizam-se, também, as condições previstas de acesso à imortalidade, abrindo-se, desta forma, uma brecha no decoro religioso. A “democratização”, portanto, não se configura como uma usurpação de textos outrora régios; entendo-a, antes, como uma concessão – embora não deliberada – feita a partir do momento em que o faraó delega suas funções e permite que outros ajam como ele e em seu nome. Neste sentido, é relevante a contribuição de Baines:

Desenvolvimentos na ideologia régia foram, portanto, em resposta a uma elite e, deste modo, “democratizadas” em um senso limitado. A pressão foi, provavelmente, uma reação, ou então preemptiva, buscando, neste último sentido, influenciar mudanças antes que elas se enraizassem.¹⁹⁴

Pelo exercício de funções dentro do templo, como oficiário em rituais, uma das condições para o “acesso ao divino” já está dada aos nomarcas, contrariamente ao que afirmou Sorensen ao dizer que não houve o ganho do divino por esta via. A possibilidade de ter inscritos em seus esquifes os encantamentos outrora exclusivos do rei é, a meu ver, apenas uma confirmação material de um privilégio já adquirido: o do “acesso ao divino”. A difusão da escrita certamente

¹⁹³ Segundo Jean Vercoutter, o nomarca reunia em sua pessoa todos os poderes dos quais dispunha o rei - funções administrativas, judiciárias, militares e religiosas. A diferença é que o nomarca os dispunha regionalmente, em sua província, enquanto o rei os dispunha na totalidade. Mas, ao menos em princípio, a autoridade do nomarca ficava condicionada ao controle da administração central, uma vez que "na realidade, toda autoridade provém do rei, que está no topo da estrutura administrativa do país" (VERCOUTTER, Jean. *Organizzazione amministrativa e sociale dell'Antico Regno. Gli uomini e le loro istituzioni*, Firenze: Casa editrice G. D'Anna. n. 19. p. 40-45), o que implica afirmar que todo o poder emana do rei, sendo este o único capaz de delegá-lo a outrem.

¹⁹⁴ BAINES, *op. cit.*, 1990.

contribuiu para este quadro, mas o cerne da questão me parece ser a maneira pela qual a descentralização do poder afetou este aspecto da religião funerária.

Baines compreende a "democratização" de forma semelhante, ao afirmar que a mesma tem relação com o maior envolvimento de pessoas além do rei nas atividades de culto, e a conseqüente exploração destes privilégios por parte destas pessoas. Para o autor, a diferença fundamental entre um "potencial régio" e um "potencial não régio" reside, em primeiro lugar, na forma e dimensão dos complexos mortuários e no direito do rei officiar certos cultos. A "democratização", desta forma, pode ser analisada à luz do acesso a conhecimento restrito do qual trata este mesmo autor, já brevemente apresentado nesta dissertação.

A mudança entre o que era exclusivamente régio e o que era "privado" pode, ainda segundo Baines, mais bem percebida nos cultos solares. Os Textos das Pirâmides, por exemplo, já comportavam encantamentos que não eram mais escritos exclusivamente para o rei, como é o caso do encantamento 456¹⁹⁵ - que são exemplo de um conhecimento anteriormente restrito e que conheceu maior disseminação. Para Baines, a aquisição de "conhecimento solar" por parte de pessoas além do rei pode indicar que a posição do mesmo no culto solar talvez não fosse bem aceita.

Contudo, se o rei cede algo, ele também deve criar algo para si. Com a retomada do poder centralizado e as funções – antigas e novas – desempenhadas pelo monarca, necessário se fez que fosse construído um novo modelo de literatura funerária que comportasse a sua distinção em relação aos demais. É o caso do Livro dos Dois Caminhos, que começa a se desenvolver no Reino Médio, mas do qual, infelizmente, tem-se poucos registros, o que impossibilita um estudo mais detalhado.

3.1.2 A DIVINIZAÇÃO DE PARTICULARES E O GANHO DO ACESSO AO DIVINO: UM PANORAMA GERAL.

¹⁹⁵ Trata-se de um encantamento em louvor ao deus-sol. A parte que leva a crer que o rei não era o único beneficiário das vantagens obtidas com o encantamento é aquela em que o oficiante do culto diz “[...] **quem quer que seja** que o souber de verdade, este encantamento de Rá, e os recite, estes encantamentos de Harakhti, ele será o familiar de Rá, ele será a companhia de Harakhti [...]” para posteriormente afirmar que o rei é um dos que detêm este conhecimento e por isto mesmo poderá gozar da companhia dos deuses no céu .(Cf. Encantamento em: FAULKNER, Raymond. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Warminster: Arris & Phillips, 1969. p. 152. Grifo nosso.)

É necessário iniciarmos a análise das implicações de um “acesso ao divino” por particulares buscando nos textos funerários como são dadas as relações entre estes indivíduos e as divindades. Busca-se, com isto, obter respostas às perguntas: O acesso ao divino nos Textos dos Sarcófagos se assemelha às relações entre faraó e divindades existentes nos Textos das Pirâmides?; Quais os ganhos no pós-morte permitidos com a divinização e o acesso ao divino?; para que se possa, mais tarde, vislumbrar mais detalhadamente as causas e conseqüências destes novos ganhos. Algumas coisas, porém, já são certas: o faraó não é mais tão indispensável na mediação dos egípcios com seus deuses (no contexto funerário, frise-se) e a possibilidade de outras pessoas adquirirem essência divina no outro mundo, outrora marca distintiva do *status* régio, implica em mudanças na percepção da figura do soberano e de suas relações com os seus súditos.

Da leitura dos encantamentos dos Textos dos Sarcófagos, foi possível perceber alguns benefícios que partilhar de uma condição divina trazem ao falecido.

Havia várias formas pelo qual o morto poderia pleitear seu acesso à outra vida, isto porque, segundo os egípcios, quanto mais meios existentes de se conseguir a imortalidade, tanto melhor, pois, se uma das vias se mostrasse ineficaz, o morto teria outras alternativas a que recorrer para garantir a sua sobrevivência no além. Em uma sociedade que estava se tornando cada vez mais estratificada, percebemos também a existência de formas mais e outras menos privilegiadas de se viver no outro mundo, provavelmente condicionadas à posição social do indivíduo falecido.

As formas de se obter acesso à imortalidade são, portanto, múltiplas e variadas, dentre as quais as mais freqüentes são: o uso da magia, ou seja, de encantamentos que, ao serem recitados, magicamente concederiam aquilo que o falecido deseja; apelos persuasivos aos deuses, mostrando-se fiéis, clementes e demonstrando a sua importância junto à divindade; associando-se à própria divindade, de forma a associar-se aos seus papéis cosmológicos, que os tornaria imprescindíveis, também, para o bem-estar do próprio mundo egípcio; evocando a sua condição divina; por ameaças e constrangimentos, arrolando os males que poderiam ocorrer caso os desígnios do falecido não fossem atendidos e pela demonstração de uma conduta ilibada.

Nota-se, primeiramente, que de qualquer maneira o falecido poderia esperar conviver junto aos deuses, que era o tipo de imortalidade mais almejada e mais completa. Ao partilhar do mesmo destino dos deuses e, outrora, reservado ao faraó, adquire-se *status*. Este é um elemento

importante pois, conforme já mencionado, os egípcios acreditavam na co-existência dos dois mundos – dos vivos e dos mortos – e havia o medo de que, com a morte, o lugar social a que se pertencia deixasse de existir. Esta era uma chance, portanto, de sustentar na morte uma posição proeminente existente na vida terrena. Mesmo que ele não consiga o posto mais alto, como “chefe” dos deuses, as funções a ele destinadas, a exemplo de “escriba de Hathor” ou “condutor da barca de Rá” não eram certamente cargos que não oferecessem prestígio.

Em segundo lugar, o indivíduo fica “equipado como um deus”, o que significa que ele se torna possuidor de magia e de certos conhecimentos restritos que permitem ao morto enfrentar perigos no outro mundo. No Livro dos Dois Caminhos, por exemplo, é freqüente o falecido invocar este tipo de conhecimento dizendo aos guardiões dos portões de Rosetau que conhece seus nomes e sabe quem eles são – conhecer o nome de alguém, para os egípcios, é ter poder sobre ele.

Uma outra vantagem concedida ao indivíduo, que conta com a ajuda dos encantamentos da literatura funerária, é a possibilidade de fazer pessoalmente apelos persuasivos aos deuses, para que eles facilitem a sua jornada no outro mundo. Frequentemente os encantamentos se valem da condição divina alcançada para comprovar a legitimidade do falecido agora, um igual entre os deuses, e assim convencer as divindades a agirem em seu favor.

Associar-se a divindades como Osíris e Rá era também conseguir uma série de vantagens concernentes a uma boa morte. A associação a Osíris, por exemplo, permitia ao morto participar de seus mistérios e da possibilidade de regeneração.

A possibilidade de associações aos deuses dava margem também a associações ao próprio faraó – afinal de contas, ele era também uma divindade. A este respeito, é interessante o posicionamento de Regina Hein:

Por este artifício, o espírito acumulava pra si não somente funções instauradoras e mantenedoras da ordem natural (atribuições da natureza divina), como também ampliava o alcance de suas funções até a organização e reprodução da “boa ordem” social (atributos próprios dos reis-deuses). Esse é outro motivo que torna o faraó um atraente e eficiente exemplo para garantir a imortalidade de seus súditos. Além de seus magníficos funerais fornecerem o modelo do processo e dos instrumentos de regeneração, ele também podia ser alcançado e assimilado magicamente em benefício dos espíritos *akh* (ou seja, somente após a morte de pessoas comuns), que, dessa forma, assumiriam suas

atribuições de um governante instalador e organizador da natureza e da vida social¹⁹⁶.

A fim de melhor ilustrar o que foi dito até agora, vejamos exemplos retirados dos próprios Textos dos Sarcófagos. Há que se ter em mente que o acesso ao divino só era realizado mediante o aval dos deuses; sem ele, o morto não poderia participar da vida divina cósmica, pois era necessária a ajuda dos deuses para vencer todas as etapas da jornada pelo outro mundo. Note-se o TS 789:

Graças a vós, deuses que estão no Belo Ocidente! N veio para que ele possa vos saudar, porque N vos conhece e conhece vossas formas; que vós possais garantir que N descanse em seu local justo dentre os possesores de *kas*; vede, N está sentado e descansando com provisões. N fez o que é certo, pois ele detesta feitos errados e nunca os vê.; N rema a barca de Rá, N adquiriu seu trono, N é um daqueles que está no séquito de Hórus, que vai para o santuário-*mnt*. Ó vós que estais no comando da Via Láctea, que guardais os portões do outro mundo, preparai um caminho justo para N, para que N possa entrar e venerar Osíris, e se tornar um deus para sempre¹⁹⁷.

Este encantamento exemplifica um apelo em favor de N, para que lhe sejam abertas as portas do Mundo Inferior e que para lhe seja provido um local entre os “possesores de *ka*”, ou seja, os deuses. Primeiramente, evoca-se conhecimento restrito, que é uma característica atinente aos deuses. Além do poder mágico destas palavras, o falecido, aqui, mostra ser, de certa forma, “íntimo” dos deuses, pois conhece seus nomes e suas formas. Num segundo momento, o morto enfatiza ter feito o que é certo, exemplificando mais uma característica dos Textos dos Sarcófagos que é colocar, em alguns momentos, a ênfase na realização de atitudes moralmente corretas como condição para a obtenção da imortalidade. Antes disso, contudo, é importante que se relate aos deuses serviços prestados a eles, como “remar a barca de Rá”. Por fim, o falecido declara seus objetivos: quer que os portões lhe sejam abertos para que possa venerar Osíris e continuar a ser um deus eternamente. Vemos, aqui, algumas das formas que um morto poderia encontrar para persuadir os deuses em seu favor: listando ações que já foram realizadas em seu favor, através de adorações ou, então, evocando igualdade ao mostrar partilhar do mesmo conhecimento que só os deuses possuem.

¹⁹⁶ HEIN, *op. cit.* p. 120.

¹⁹⁷ FAULKNER, TS 789.

Uma outra forma, talvez até mesmo mais poderosa que as anteriores de se conseguir acesso aos deuses e favores deles é evocando diretamente a condição divina:

ENCANTAMENTO PARA ENTRAR NO CAMPO DOS JUNCOS. N diz: Eu sou um deus e eu continuarei a existir; eu vim à existência ontem com os grandes, eu vim à existência para que eu pudesse existir, eu estava no alto junto aos servidores do Senhor da terra dos vivos, e tu estavas comigo, mas eu não estava com [...]. Eu sou ele que fez oferendas do banquete funerário em Khem naquela noite das lâmpadas (?), eu sei o que Geb sabe, eu sou único entre vós, eu procurei o horizonte, eu vi a abertura, eu sou Osíris na *R3-3yf* em paz [...] o que é bom como um espírito no Campo dos Juncos. Os deuses que agem em meu favor [...] como Senhor da Eternidade. Eu desejo que tu me dê um corpo como de um deus [...] Eu sou Horus, o amado, cujo nome é Senhor de Tudo [...] Eu sou conhecido por ele na presença do Tribunal do Sete (?). O que foi dito: seja curado [...]¹⁹⁸

Transformar-se em um deus no céu permitiria ao falecido gozar de vida plena no outro mundo. Veja-se o encantamento TS 712:

PARA SE TORNAR UM DEUS COMPLETO NO CÉU. O *pão-p3t* é aquele que voa para as Duas Mansões, elas são os locais de destruição que pertencem à Coroa Vermelha. Para aquele que conhecer este encantamento no Campo das Oferendas, **ele fará tudo o que desejar da mesma maneira como quando estava na terra**, tendo ido ao seu duplo¹⁹⁹.

Feito um deus completo, ao indivíduo era possível fazer tudo o que desejasse, vivendo uma vida como aquela vivida no mundo terreno, de cujos benefícios pretendia continuar a gozar. Um outro exemplo bastante ilustrativo está no encantamento TS 680:

As águas se encheram para ele, a vegetação cresceu para ele, a vida dos homens veio à existência, e quanto à rebelião, ela veio depois de Hórus; o efluxo de Osíris transbordou quando ele foi enterrado, e N é um que virou para a vida, bem-estar e saúde²⁰⁰.

Aqui, a associação a um deus – no caso, Osíris – permite ao falecido desfrutar de abundância e também do ciclo de regeneração associado ao crescimento da vegetação. A ele são concedidos vida, bem-estar e saúde, por ocasião de sua associação a esta divindade. Ser

¹⁹⁸ FAULKNER TS 827.

¹⁹⁹ FAULKNER TS 712.

²⁰⁰ FAULKNER TS 680.

identificado a Rá também implicava ser bem recebido pelos deuses, como consta no encantamento 765. O falecido é aclamado por ser filho do “Grande” e por ter vindo à existência em grande estilo, na companhia de Atum. O morto também desfruta da companhia de Rá no Campo dos Juncos e é associado a ele - por isto mesmo, quando encontrar os deuses, eles estarão jubilosos.

O ganho de uma posição proeminente alcançado pela aquisição de uma condição divina é outro fator importante, como no encantamento TS 419, que exorta os homens a verem e as plebes e os patrícios a servirem o falecido-Osiris.

É importante perceber, contudo, que, nos Textos dos Sarcófagos, um homem não poderia sempre esperar desfrutar de uma posição confortável no outro mundo. Adquirir um lugar junto aos deuses ainda tinha suas restrições, e uma pessoa poderia ficar a serviço dos deuses por toda a eternidade, trabalhando em suas propriedades por exemplo ou, então, estando destinada a adorá-los para sempre. Isto demonstra que certas formas de convívio junto aos deuses continuam sendo um privilégio, sujeito a restrições mesmo dentre aqueles com acesso aos encantamentos.

Nos Textos dos Sarcófagos, algumas vezes o falecido é colocado em posição de igualdade com os deuses, como ocorre no encantamento 296:

N é alguém que entrou **estimado**, que saiu **distinguido**, pelo portão do Senhor do Universo (...) Guardiões das portas, fazei os caminhos para N **que é vosso igual**, para que N possa sair à luz do dia (...) N conhece os caminhos misteriosos e os portões dos Campos dos Juncos²⁰¹.

Percebe-se que o falecido é colocado em uma posição distinta, estimado e distinguido, e é tratado como igual aos deuses, possuindo, inclusive, conhecimento secreto, próprio das divindades, para adentrar no Campo dos Juncos.

A intenção de se tornar um ente como os deuses é clara: “Eu escuto o discurso dos deuses e faço o que eles fazem. Aclamação ao meu *ka*; que eu possa viver como aqueles que devem viver lá”²⁰², por isto mesmo N deve ser reverenciado como tal: “[...] curvai a mim em vossos ventres e beijai a terra para mim a meus pés, fazei aclamações a mim, criai reverência para mim. Assim é Osiris, ele é vosso rei a quem adoração é dada, a quem os homens regozijam ao ver

²⁰¹ BARGUET, TS 296.

²⁰² TS 474.

[...]”²⁰³, e conquistar um lugar junto aos deuses: “N sentou entre os grandes deuses, N passou pela Casa da Barca Noturna; é o pássaro *b3t* que te traz, ó N”²⁰⁴. Vencer a morte representa agora, para N, sua distinção dos mortais: “ Ó Osiris, Osiris, vê, minha alma veio a ti para recobrar teus movimentos. Faça um caminho para mim neste dia de cobrir os lábios, porque eu sou um que ultrapassa os mortais”²⁰⁵.

Em outros casos, contudo, o destino do morto é servir à divindade, muito embora possa ser associado a ela. É o que diz Leonard Lesko:

Os Textos dos Sarcófagos incluem uma grande número de mitos e descrições da vida após a morte e, embora o falecido possa ser identificado tanto a Rá quanto a Osiris, ele não é sempre tão sortudo. Alguns textos obviamente destinavam ao falecido comum ser um servo de outros deuses na vida após a morte, ou ao menos partilhar, em menor capacidade, da imortalidade do rei como um ou outro deus maior, provavelmente dependendo em alguma extensão de qual desses deuses possuía maior apelo pessoal ou de onde a pessoa vinha²⁰⁶.

O encantamento 1099 é um claro exemplo. Ao mesmo tempo em que o falecido é identificado ao deus Rá, apresenta uma lista de serviços prestados a ele. O encantamento 540 coloca como objetivo final do morto ser escriba de Hathor:

[...] Seus tronos me foram dados, e isto significa que eu fui criado para ser seu escriba, possuidor de um lugar junto aos grandes e de um lugar junto aos poderosos e suas mulheres [...] Eu não perecerei nem serei destruído nesta terra para sempre. Eu sou o escriba de Hathor, os materiais de escrita de Thot, e eu sou seu ajudante²⁰⁷.

Observou-se, da análise dos Textos dos Sarcófagos, que os encantamentos nos quais se evocam insígnias régias e que se referem aos objetivos a serem atingidos no outro mundo – como a mansão de Osiris ou a companhia de Rá – não apresentam diferenciação em relação a uma possível de subordinação do falecido em relação aos deuses. Veja-se, por exemplo, o encantamento 1079 que faz parte do “Livros dos Dois Caminhos”:

²⁰³ TS 609.

²⁰⁴ TS 639.

²⁰⁵ TS 489.

²⁰⁶ LESKO, Leonard. *The Ancient Egyptian Book of the Two Ways*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1977. p.06.

²⁰⁷ TS 540.

Eu sou aquele que vestiu seu estandarte, que saiu da Grande Coroa. Eu vim para que eu possa fazer oferendas em Abidos. Eu abri Rosetau para que eu possa curar o mal de Osíris. Eu sou aquele que trouxe água à existência, que assigned seu estandarte, que fez seu caminho no Vale do Grande. Faça um caminho brilhante para mim. Deixa-me passar, que eu removo a dor daquele que criou a si mesmo²⁰⁸.

Aqui, tem-se a “grande coroa” e o “estandarte” como símbolos de *status* régio, o qual não impede, contudo, que o falecido trabalhe para o deus abrindo, por exemplo, os caminhos de Rosetau²⁰⁹ e curando-o de seus males. Isto não significa que as insígnias régias não exerçam papel significante. No encantamento 1091, a usurpação de prerrogativas régias ajuda o falecido a enfrentar perigos como as “paredes de fogo”, conforme se vê: “O fogo está em volta e queima. Eu não queimarei enquanto estiver vestindo o *nemes* ou a Coroa Branca”²¹⁰. O *ureaus* é, igualmente, sempre identificado nos textos como um elemento de proteção²¹¹. No encantamento 684 temos outro exemplo de como a usurpação de uma prerrogativa régia – no caso, a Coroa Vermelha – é positiva: “A Coroa Vermelha apareceu em minha cabeça, e ela me faz viver, ela me cura, ela une para mim, ela se apresenta a meu nariz todas as manhãs”.

Há formulas mágicas que têm como destino justamente, a eternidade a serviço do deus Osíris, como consta no texto 1085. Neste encantamento o objetivo é venerar Osíris (“Eu vim a ti, Osíris, para que eu possa venerar-te”) e tornar-se apenas um dignitário do deus, protegendo-o. O mesmo ocorre no encantamento 1089, no qual resta ao morto permanecer como barqueiro de Rá, abrindo para ele os caminhos do céu.

Vários encantamentos mostram N em papel de adorar a divindade, como o 496:

A visão do deus é clareada, a adoração a ele está no alto, grande é a alma e poderosa é a majestade dele que coloca o medo de si em todos os deuses, que está no seu pedestal. Que ele prepare um caminho para o espírito equipado em mim, eu preparei, justamente, um caminho para o lugar onde Rá está, para o lugar onde Hathor está.²¹²

Vimos que o falecido pode, então, ser tanto colocado em pé de igualdade com os deuses, como ser um deus subordinado a outras divindades. Há, contudo, a possibilidade de ser mais

²⁰⁸ LESKO, LDC 1079.

²⁰⁹ Rosetau foi, originalmente, associada à necrópole menfitá e ao deus Sokar, que mais tarde acabou por representar o céu como um todo. Neste caso, rosetau é, provavelmente, a necrópole de Abidos.

²¹⁰ LESKO, LDC 1091.

²¹¹ Ver, por exemplo, o encantamento 1101 do Livro dos Dois Caminhos.

²¹² TS 496.

glorioso que eles. O encantamento 1117 mostra esta possibilidade ao dizer que, “*toda pessoa que souber ‘o que está selado’ será mais glorioso, dessa forma, que Osíris*”.

A maioria dos encantamentos, contudo, apresenta relações de veneração para com as divindades, muito embora em algumas partes a tônica seja de superioridade, conforme apresentado. Esta relação de adoração, contudo, não era gratuita: o que aparenta é que ela era necessária para que se obtivesse, no final, os benefícios pretendidos.

Ò Rá, grande em seu teu santuário, exaltado em teu pedestal, que tu passes ao sul para o Grande Lugar, que tu atraques em toda grande planície do sul do horizonte do céu, que tu tomes teu lugar, adoração te seja dada por todos os deuses que estão no céu, os senhores do horizonte do céu, que estão no firmamento, que eles te agradem com isto todos os dias. Tu tomastes minha alma e meu espírito, minha magia e minha sombra com Rá e Hathor no local onde Rá se encontra diariamente, no local onde Hathor se encontra diariamente, por toda eternidade. Aqueles que estão encarregados dos membros de Osíris não me compelirão, aqueles que estão encarregados dos membros de Osíris não terão poder para reprimir minha alma ou minha mágica ou para vigiar meu espírito ou minha sombra por toda eternidade²¹³.

É uma relação diferente da que se conseguiu perceber pela análise dos Textos das Pirâmides pois, nesta compilação, a maioria dos encantamentos que se reportam à relação do faraó com os outros deuses o faz colocando-o em posição de supremacia sobre todo o panteão. Como governante na terra, o rei assume seu posto como governante também no outro mundo.

3.1.3 O ACESSO AO DIVINO E A PIEDADE PESSOAL

Creio que a questão do acesso ao divino represente, igualmente, uma mudança da relação dos egípcios com os seus deuses. Anteriormente, era necessária a mediação régia para se chegar até os deuses. Prova disto é que a imortalidade só poderia ser conseguida por meio do faraó e, no Reino antigo, é ele o único intermediário entre deuses e homens. Da mesma maneira que foi mostrado através da autobiografia de Ankhtifi, que exerce relação direta com o deus Hórus, o mesmo ocorre aqui: os deuses não estão mais tão distantes dos homens e podem, por eles mesmos, ascender às divindades.

²¹³ TS 498.

Um outro caso bastante exemplificador é o do nomarca Pepiankh, o qual afirma ter efetivamente visto a deusa Hathor no culto, contrariando as regras de decoro de outrora na qual somente o faraó poderia ter acesso direto à divindade.

Isto se deve, justamente, a uma maior participação de indivíduos proeminentes no culto de divindades provinciais, reforçados após o enfraquecimento da monarquia no final do Reino Antigo. As regras de decoro não permitiam que houvesse a *representação* de cenas de acesso direto à divindade o que não significa, contudo, que estas relações não existissem. Os casos de Ankhtifi e Pepiankh são indícios indiretos de que outras pessoas, e não somente o rei, estavam envolvidas em relações mais estreitas com o divino.

Os festivais de renovação anual ocorridos em Abidos também demonstram uma relação diferenciada com a divindade pois, através das estelas funerárias postas na via processional do deus Osíris – que saía do templo em seu tabernáculo – as quais continham a representação do morto sentado em frente a uma mesa de oferendas, poderia-se efetivamente olhar o culto e ter um contato com a divindade muito mais próximo do que um dia se poderia imaginar²¹⁴. Esta é, também, a opinião de Janet Richards:

Uma extensa zona votiva foi iniciada perto do pátio do templo de Osíris, representando um amplo acesso ao divino. Aqui [*Abidos*], particulares de todos os níveis sociais podiam dedicar estelas e estátuas, compartilhando oferendas a Osíris no momento do seu festival²¹⁵.

Outra questão importante envolvendo as causas de obtenção do acesso ao divino é aquela que já foi exposta no primeiro capítulo, referindo-se à “emergência do indivíduo”. Isto levou a um conseqüente aumento da chamada “piedade pessoal” entre os egípcios, definida, *grosso modo*, como as relações entre indivíduos e divindades.

Dominique Valbelle é também da opinião de que o período marcado especialmente a partir do final da VI dinastia provocou uma concepção nova de valores na sociedade egípcia, a exemplo da relação direta que se instaura entre os particulares e os deuses – notadamente o deus da cidade e Osíris. A egiptóloga afirma que é isto, pelo menos, que diversas práticas privadas

²¹⁴ Oportunamente irá se discutir a respeito da maior popularidade do culto a Osíris em detrimento do culto solar, tendo como esteio o fato de que Osíris aparece como uma divindade mais concreta e próxima dos egípcios que as divindades solares, como Rá, marcadas por graus complexos de abstração e por uma distanciamento em relação à humanidade como um todo.

²¹⁵ RICHARDS, Janet. Time and memory in Ancient Egypt. *Expedition*. v. 44. n. 03.
www.museum.uppen.edu/publications

demonstram, citando como exemplo as fórmulas de apelo aos vivos e as cartas aos mortos, que começam a se desenvolver no Primeiro Período Intermediário²¹⁶.

Geralmente, os estudos sobre a questão da piedade pessoal concentram-se no período do Reino Novo. Isto se dá, primeiramente, por ser um período bem documentado da história egípcia, no qual é possível observarmos várias manifestações de relação direta dos indivíduos com a divindade e, em segundo lugar, por ser neste momento que a piedade pessoal se apresenta de forma mais completa. Isto não implica, contudo, dizer que a mesma não existia antes do Reino Novo, o que já foi demonstrado, por exemplo, por John Baines, ao estudar manifestações de piedade pessoal em períodos anteriores. Zivie-Coche afirma que

A eclosão deste fenômeno foi devida a uma insatisfação de simples indivíduos frente ao culto oficial do qual eles eram excluídos e a uma necessidade de se comunicar diretamente com a divindade, particularmente para adoçar as aflições da vida, em busca de saúde pessoal, da qual o culto oficial não dava conta²¹⁷.

Para tanto, a magia exercia papel fundamental, pois era através da mesma que a humanidade entrava em contato direto com a divindade nos rituais. O encantamento 790, por exemplo, enfatiza este aspecto: “Eu entrei no horizonte, porque eu conheço o caminho. Eu sou alguém que está equipado de fórmulas mágicas”. A magia é o que possibilita “N”, neste caso, conhecer o caminho correto em direção ao horizonte e, assim, entrar no mundo dos mortos.

Zivie-Coche diz, ainda, que a relação estabelecida diretamente com o divino através da magia poderia ser ativa ou passiva: “[...] passiva por aquele que se beneficia da conjuração que deve aliviar-lhe de seus males ou simplesmente preveni-los. Ativa por aquele que a pronuncia, se utilizando no nome e das qualidades da divindade”²¹⁸. No segundo caso, haveria a quebra da barreira entre mundo real e mundo imaginário.

Cuidaremos, nas próximas linhas, de avaliar de que maneira a magia presente nos Textos dos Sarcófagos, que permitia a uma pessoa unir-se aos deuses, bem como tornar-se um deles, pode ser encarada como um fenômeno de piedade pessoal. Iremos encarar a literatura funerária de acordo com o que ela é, uma literatura ritual, avaliando a relação que existe entre indivíduo e

²¹⁶ VALBELLE, Dominique. *Histoire de l'État pharaonique*. Presses Universitaires de Paris.

²¹⁷ ZIVIE-COCHE, Christiane; DUNAND, Françoise. *Dieux et hommes en Égypte*. 3000 av J.-C 395 apr. J.-C. Paris: Armand Colin Éditeur, 1991. p. 116.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

divindade na execução dos ritos mortuários. Atenção especial será dada às relações estabelecidas com uma divindade em particular, Osíris, buscando, mais adiante, entender as causas de sua popularidade e do apelo mais direto com a população – evidenciado, por exemplo, nas estelas de Abidos.

Partindo da distinção proposta por Zivie-Coche, que vê as relações estabelecidas diretamente com o divino divididas em passiva e ativa, podemos observar que há, em primeiro lugar, encantamentos nos quais o oficiante do culto apela aos deuses em favor do falecido. Há inúmeros exemplos deste tipo, por esta razão, foram selecionadas apenas algumas fórmulas para servirem de exemplo ao que se pretende mostrar aqui.

Começamos pelo encantamento de número quarenta e oito. Aqui, aparece a fórmula – que não é exclusiva deste encantamento, frise-se – “*uma vantagem que Geb concede*”. Interessante observar como sua composição se assemelha àquela da fórmula *hetep di nesw* ou, “*uma oferenda que o rei faz*”. Este é, em meu ver, outro indício do abandono da mediação régia sendo substituída por um apelo feito diretamente ao deus e concedido diretamente por ele. É Geb, por si, que concede a vantagem – seja ela qual for – e não mais o rei, que já não é mais indispensável como intermediário entre deuses e homens (esta afirmação é válida somente para o contexto funerário que aqui é trabalhado).

A substituição do faraó como dispensador de oferendas se dá, também, pela primazia dada ao primogênito nesta função. Esta é uma inovação permitida pelo desenvolvimento das concepções osirianas, nas quais a imitação do papel de Hórus como responsável por garantir a imortalidade de seu pai torna-se crucial. Em várias passagens dos Textos dos Sarcófagos, é o filho do falecido, provavelmente o primogênito, que age como oficiante do culto. O encantamento TS 47 é um exemplo deste tipo:

Como é bom que meu pai deva receber pão e cerveja [*oferendas funerárias por excelência*] das minhas mãos, pois ele não possui adversários entre os deuses. eu te dei estas oferendas que Hathor, Senhora de Punt, deu-te; ela te dá mirra na Grande Mansão entre aqueles que saem na Barca do Corpo (?)²¹⁹.

²¹⁹ FAULKNER, TS 47.

Alguns encantamentos atestam a presença da tradição mais antiga na qual o rei age como intercessor perante os deuses. São, porém, a minoria, aparecendo de forma não mais que esporádica, e contabilizou-se apenas dois encantamentos em que ocorre esta mediação:

TS 399 – **Uma oferenda que o rei faz** a Anúbis, que está em sua montanha, que é o local do embalsamamento, Senhor da Terra Secreta, em todos os seus lugares puros e justos, invocações de oferendas para aquele que é honrado junto ao grande deus, Senhor do Céu, para N, notável e justo; mil pães e cervejas, mil bois, aves, órix, alabastro, tecidos, repasto funerário e um milhar de todas as coisas boas e puras que um espírito deseja comer, para N [...]. Que ele cruze o firmamento, que ele atravesse o céu, que ele possa viajar seguramente pelos caminhos pelos quais os abençoados atravessam, minhas mãos sendo dadas a ele na barca-*nsmt* dentre os abençoados²²⁰.

TS 531 – [...] Que tu faças dele um espírito, que tu subjugues seus inimigos para ele, que tu o guies pelos caminhos do mundo dos mortos, que tu derrotes a Conferação de Seth para ele. **O rei ordenou** que N triunfe sobre seus inimigos diante de Hórus, Senhor dos Patrícios.

Que eu continue a existir, é o que foi ordenado, que eu continue a existir como Rá para sempre²²¹.

No próximo encantamento, é através do apelo do oficiante do culto e do poder mágico investido em suas palavras que “N” terá acesso aos deuses, pois eles virão ao seu encontro e, mais, ouvirão o que ele tem a dizer: “Graças a ti, Thot, e teu Tribunal que está contigo! Ordena que eles se aproximem de N, que eles escutem tudo o que ele tem a dizer (...)”²²². Mais significativo, ainda, é o encantamento 30, que expressa claramente as características de uma “relação direta passiva” com a divindade:

O completo está contente pelo que foi feito e dito a ele; então, eu farei N ver falcões em seus ninhos, eu farei N ver o nascimento do boi Apis nos estábulos, eu farei N ver Osiris em Djedu em sua dignidade de Touro do Ocidente²²³.

O sacerdote leitor, em nome de “N”, agradece ao que fizeram a ele, referindo-se de maneira muito provável aos embalsamadores e outros oficiantes do culto que agiram em seu favor visando a obtenção de concessões dos deuses. Ao mesmo tempo, este mesmo sacerdote

²²⁰ TS 399[grifo meu].

²²¹ TS 531.

²²² FAULKNER, TS 09.

²²³ FAULKNER, TS 31.

assegura outras vantagens concernentes à imortalidade como parte da continuidade do ritual mortuário, que incluem ver Osíris e o nascimento do boi Ápis.

Pela eficácia mágica e ritual contida em suas palavras, o morto obteria as vantagens esperadas como, por exemplo, a companhia dos deuses imortais, beneficiando-se. De outro lado, há encantamentos que – segundo a crença dos egípcios – seriam proferidos pelo próprio indivíduo falecido, nos quais ele se vê cara a cara com a divindade, fazendo-lhe apelos e legitimando seus pedidos evocando sua condição de igualdade para com os deuses. É que consta do encantamento 827, por exemplo:

ENCANTAMENTO PARA ENTRAR NO CAMPO DOS JUNCOS. N diz: Eu sou um deus e eu continuarei a existir; eu vim à existência ontem com os grandes, eu vim à existência para que eu pudesse existir, eu estava no alto junto aos servidores do Senhor da terra dos vivos, e tu estavas comigo, mas eu não estou com [...], eu sou aquele que fez oferendas funerárias em Khem naquela noite das lâmpadas (?), eu sei o que Geb sabe, eu sou único entre vós, eu procurei o horizonte, eu vi a abertura, eu sou Osíris em paz em R3-3yf [...] que é bom como um espírito no Campo dos Juncos. Os deuses que agem me meu favor [...] como Senhor da Eternidade. Eu desejo que tu me dê um corpo como o dos deuses [...]. Eu sou Hórus, o bem-amado, cujo nome é Senhor de Tudo [...] Eu sou conhecido por ele na presença do Tribunal ds Sete. O que foi dito: cuidado [...]²²⁴

3.1.4 A “DEMOCRATIZAÇÃO” DA IMORTALIDADE E A NATUREZA DIVINA DO REI.

A “democratização” da imortalidade ajuda a compreender uma transformação na percepção da natureza do monarca egípcio, o qual passa, no Reino Médio, a ser visto em termos mais humanos que divinos, ao contrário do que ocorria no Reino Antigo, período em que se deu o ápice da ideologia faraônica.

Os textos funerários fornecem elementos que permitem, em um primeiro momento, vislumbrar os aspectos que faziam do monarca não um igual entre os homens, mas sim como detentor de essência diversa da dos mesmos e, em um segundo momento, como parte desta essência é partilhada por pessoas comuns no âmbito do pós-morte. A percepção de tal fato não pode prescindir de questionamentos acerca de suas implicações, uma vez que há, claramente, uma diminuição no tradicional abismo que separava o faraó de seus súditos, no que concerne,

²²⁴ TS 828.

especialmente, sua natureza divina, já que, no âmbito da imortalidade, outras pessoas são também capazes de atingir esta condição. Veja-se, por exemplo, encantamentos dos Textos das Pirâmides, que enfatizam a distinção do faraó em relação aos homens:

TP 361 – Nu ordenou o rei a Atum, o Braços-Abertos ordenou o rei a Shu, para que ele faça com que as portas do outro lado do céu sejam abertas ao rei, impedindo pessoas comuns que não possuem nome. Segura o rei pela sua mão e leva-o aos céus, para que ele não morra entre os homens.

TP 373 – Ó, Ó! Levanta-te, ó rei, receba a tua cabeça, reúne teus membros, retira a terra de teu corpo, recebe teu pão que não cresce mofado e tua cerveja que não cresce azeda, e fica nas portas que repelem as plebes [...].

TP 438 – Ó! Ó! Eu o farei para ti, este grito de aclamação, Ó meu pai, porque tu não tens pais humanos e tu não tens mães humanas; teu pai é o Grande Touro Selvagem, tua mãe é a Jovem [...]

TP 565 – Eu sou puro, eu sou transportado para o céu, eu permaneço mais que humano, eu apareço em glória para os deuses [...]²²⁵

Nos encantamentos 361 e 565 tem-se, explicitamente, o fato de que o faraó, em sua imortalidade, não é igual aos homens não podendo, portanto, morrer entre eles, pois ele é “mais que humano”. O encantamento 438 nega, claramente, as origens humanas do rei, dizendo que o mesmo não possui pais humanos, é filho dos deuses. No encantamento 373 e no final do TP 361, percebe-se que o local a que é destinado o rei não é acessível a qualquer um. Há uma porta que barra as “pessoas comuns”, a “plebe”, para que as mesmas não participem do mesmo destino reservado ao deus-faraó.

Os Textos das Pirâmides são, basicamente, uma literatura a serviço do faraó. Nota-se, portanto, que o monarca assume papéis proeminentes no outro mundo, tornando-se “divindade suprema”, “chefe da Enéade” e “governador universal”, suplantando inclusive outros deuses como Rá e Osíris. É somente de maneira pontual que aparecem encantamentos nos quais o monarca está a serviço da divindade, como o TP 309, no qual o rei é o secretário do deus sol. No geral, contudo, a posição do faraó é de supremacia, exercendo até mesmo ameaças caso não lhe seja provido um lugar no horizonte (TP 254).

No Reino Médio, com a retomada do poder centralizado, os monarcas tiveram que se valer de alguns artifícios visando o restabelecimento ideológico de sua posição suprema, uma vez que as bases ideológicas de outrora estavam enfraquecidas e isto modificou a percepção dos súditos em relação ao seu governante a qual, enfatize-se, não foi estática ao longo da história

²²⁵ FAULKNER, TP 361, 373 e 565.

egípcia. O mero discurso da divindade do faraó não seria mais suficiente para garantir aceitação e coesão social sob o seu cajado, até mesmo porque esta retomada do poder centralizado não se deu naturalmente, exigindo esforços para que continuasse a ser mantida, como bem observa Araújo a respeito dos faraós da 12^a dinastia:

O fato é que Amen-em-hat, vizir de Montu-hotep IV, último rei da 11^a dinastia heracleopolitana, usurpou o Trono e fundou a 12^a dinastia. Para assegurar a unidade do país, instável após longo período de disputas provinciais, o novo soberano empenhou-se em implantar uma nova organização político-administrativa e em consolidar militarmente as fronteiras. Ao que parece, todavia, sua legitimidade como faraó não era facilmente reconhecida, e por isso encomendou a confecção de livros de ‘propaganda’, como *As profecias de Neférti* e a *Sátira das Profissões* [...]²²⁶

Da mesma forma entende Baines ao afirmar que períodos de transição turbulenta, como é o caso do Primeiro Período Intermediário, exigiam uma maior necessidade de legitimação, uma vez que a transição feita por meios violentos não era a norma nesta sociedade.

Por esta razão, a maioria dos textos deste tipo produzidos no Reino Médio é construída tendo em vista a apresentação de uma situação calamitosa anterior, que teria sido revertida em função da atuação de um monarca forte. Tudo isto visa a legitimação de uma monarquia centralizada. Esta mensagem aparece também no texto de Ipu-Ur, pois o mesmo, após o relato da situação turbulenta e de acusar diretamente o faraó como culpado pelo quadro, diz que ele também tem o poder de consertar a situação: “[...] podes, contudo, ordenar o contrário, que volte o amor [...]”.

Os textos do Reino Médio ajudam, também, a confirmar o ideal de “utopia burocrática” de que fala Kemp – exposto no primeiro capítulo - que remete à tentativa de uma reestruturação do Estado egípcio sob a égide burocrática. É o caso da “Sátira das Profissões”, que exalta a função de escriba e deprecia as demais. A julgar pela parte final do texto, Araújo afirma que se trata de um “trabalho gnômico destinado a convencer, com recursos literários hiperbólicos, o jovem que devia afastar-se da família para submeter-se à severa e demorada educação como

²²⁶ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. A literatura no Egito faraônico. Brasília: UnB, 2000. p. 293.

escriba”²²⁷, profissão da qual advinham os membros que compunham a chamada elite burocrática no Egito antigo, encarregada da administração formal do mesmo.

A fim de proporcionar maiores subsídios à análise empreendida, é essencial que tenhamos em mente algumas considerações acerca do conceito de monarquia presente no Egito antigo. Baines define a instituição monárquica da seguinte forma:

Na ideologia, a monarquia formava o *apex* unificador de uma grande quantidade de dualidades que constituíam a sociedade, bem como formava o ponto de conexão entre a sociedade dos homens, dos deuses e do cosmos mais amplo²²⁸.

Conforme dito por Baines, os egípcios viam o mundo através de dualidades, como “ordem” e “caos”, “deserto” e “terra fértil”, “dia” e “noite”, “Alto Egito” e “Baixo Egito” e assim por diante, que acabaram por compor a lógica da visão de mundo presente nesta sociedade, sem as quais não é possível entendê-la de maneira correta. Para auxiliar no esclarecimento desta questão, as considerações feitas por Gertie Englund são de grande valia. A egiptóloga propôs um modelo de interpretação do pensamento do Egito Antigo tomando os deuses como referência. Em seu trabalho, a autora parte da análise dos mitos de criação por crer que os mesmos fornecem um padrão a ser aplicado nas demais instâncias do pensamento religioso, por justamente tratarem dos elementos constituidores do mundo tal qual concebido por esta sociedade.

A questão primordial proposta por Englund é verificar que a unidade inicial conteria, em si, uma heterogeneidade latente, pois é a partir da mesma que se dava lugar à pluralidade. A autora explica este esquema da seguinte forma:

Os sábios egípcios apresentam seus modelos para a potencialidade de origem no ensinamento de Hermópolis. Neles, eles descrevem a unidade da origem como uma dualidade potencial. Os símbolos que eles escolheram para descrever aquilo que é absolutamente diferente do que conhecemos, a origem inconcebível do intelecto humano, aparecem em duas formas variantes. Se nós,

²²⁷ ARAÚJO, *op. cit.*, p.218.

²²⁸ BAINES, Jihn. *Origins of Egyptian Kingship*. In.: O’CONNOR, David; SILVERMANN, David. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1995, p.95.

hoje, no ocidente, queremos descrever duas variantes de uma mesma coisa, nós temos o hábito de chamar estas variantes de ‘alfa’ e ‘beta’, ‘um’ e ‘dois’, ou ‘zero’ e ‘um’. Estes sábios, contudo, escolhem uma designação muito mais próxima da experiência humana pra expressar seu pensamento e, como o ser humano aparece em duas variantes, eles as chamaram, então, de ‘masculino’ e ‘feminino’. É preciso, contudo, ter em mente que a origem é descrita em outros lugares como ‘antes que duas coisas existissem’, portanto, esta dualidade entre feminino e masculino é apenas latente. Existe apenas como predisposição, como o germe de uma realização que está por vir²²⁹.

A polarização da criação, conforme a tradição de Heliópolis, se dá nas instâncias *dt* e *nhh*, que apresentam duas noções categorizadas. A primeira seria a energia estática, passiva, representando Osíris e a linearidade, enquanto a segunda representa a energia móvel, dinâmica, do deus Rá e da renovação cíclica diária.

A isto Englund chama pensamento **monista** que, segundo sua própria definição, consiste em perceber que,

De acordo com os egípcios, existe uma unidade e uma coerência em toda a criação. A existência, por si, forma uma unidade, um todo, com o estado primordial. A existência é um ser manifesto, a divindade manifesta. Apesar desta unidade há, contudo, uma diferença entre a unidade absoluta da existência potencial e da pluralidade criada manifesta. Esta compreensão é trazida no fato de que todas as unidades da criação são apresentadas como dualidades, como as Duas Terras, a coroa dupla, as Duas Senhoras, etc.²³⁰

A dualidade, portanto, permeia toda a criação. Havia, igualmente, uma dualidade inerente à própria monarquia, no que concerne aos aspectos humano e divino do faraó. Seria ingênuo afirmar que os súditos em geral não percebessem a natureza humana de seu governante, sujeito a fracassos, a necessidades próprias dos seres humanos e, ele mesmo, como um mortal. Os estudos sobre a realeza no Egito antigo freqüentemente enfocavam o papel divino do rei esquecendo-se de sua dimensão humana. Atualmente, a tendência é a de problematizar as relações envolvendo a natureza dual do soberano egípcio. Nesta direção, julgo interessante o posicionamento de Silvermann e O’Connor:

²²⁹ ENGLUND, Gertie. Gods as a frame of reference. In. _____. *The religion of the ancient Egyptians. Cognitive Structures and popular expressions*. Uppsala, 1989, pp. 10-11.

²³⁰ ENGLUND, *op. cit.*, pp. 25-26.

A monarquia é uma instituição divina, de certo modo, ela mesma um deus, ou pelo menos a imagem do divino e capaz de se transformar em sua manifestação; cada incumbido, cada faraó é fundamentalmente um ser humano, sujeito às limitações humanas. Quando o rei tomava parte dos papéis de seu ofício, especialmente em rituais e cerimônias, o seu ser enchia-se da mesma divindade manifesta em seu ofício e nos próprios deuses²³¹.

Esta situação tornava premente a necessidade de legitimar o ofício divino e seu ocupante, o que era feito, principalmente, através dos rituais, pelos quais o monarca imbuía-se do divino. A coesão em torno da figura régia era feita através da evocação de *maat*, que garantia o papel do faraó como intermediário entre deuses e homens e através do qual as divindades poderiam assegurar a sustentação ordenada deste mundo via constituição de uma comunidade moral.

Conforme dito anteriormente, a percepção da monarquia no Egito faraônico não foi estática ao longo do tempo, e nem mesmo unívoca em um mesmo período. Silvermann, enfatizando estas variações, nota que o faraó poderia ser: nomeado um deus em algum relato histórico de feitos monumentais; chamado de filho de alguma divindade em um epíteto ou em uma estátua do templo; adorado como a imagem viva de um deus em inscrições seculares; descrito como um mortal falível em um texto histórico ou literário ou simplesmente referido pelo seu nome pessoal em uma carta²³². Estas variações demonstram que a dimensão divina do monarca dificilmente obscurecia a sua dimensão humana, ao contrário do que se vinha pensando.

Levando em consideração a literatura funerária, é possível a percepção desta diversidade em torno da constituição da natureza monárquica, especialmente no que se refere às relações entre o faraó e as divindades, que ora são de igualdade, ora de subordinação, ora de primazia deste em relação àqueles. Observe-se, contudo, que a relação proeminente é a de supremacia do faraó em relação às divindades, muito embora tenha que se valer de apelos persuasivos a elas para garantir a entrada no outro mundo. Após tornar-se um “espírito”, o faraó assume a cadeira de chefe do outro mundo. Interessante observar como, nos Textos dos Sarcófagos, estas formas de relação com a divindade permanecem, muito embora não se trate mais do faraó mas, sim, de indivíduos privados. O indivíduo poderia esperar vários destinos diferentes após a morte, desde passar a eternidade a serviço do deus Osíris nos Campos Elísios ou assumir um posto de supremacia junto às outras divindades.

²³¹ O’CONNOR, David; SILVERMANN, David. *op. cit.* p. XXV.

²³² SILVERMANN, David. The nature of Egyptian Kingship. In.: O’CONNOR, David; SILVERMANN, David. *op. cit.* p. 50.

O objetivo deste capítulo como um todo é demonstrar que os elementos novos que surgem com os Textos dos Sarcófagos e com a “democratização” da imortalidade não se encontram ali por acaso – muito pelo contrário. Estes novos elementos possuem significado tendo em vista o contexto em que foram produzidos, cujas características foram expostas no primeiro capítulo desta dissertação. É por isto que, com relação ao Primeiro Período Intermediário, é possível suscitar algumas questões envolvendo o processo de “democratização” e a figura régia que ajudarão a melhor compreender tanto a divinização de particulares quanto um novo ganho explícito nos Textos dos Sarcófagos: o do acesso ao divino.

Neste período, verifica-se que, ao mesmo tempo em que se dá o enfraquecimento da monarquia e do papel do faraó, não são estabelecidos modelos que visem substituir aqueles fornecidos pela própria instituição monárquica, conforme se observou, por exemplo, no primeiro capítulo, ao nos referirmos à atuação dos nomarcas. Os próprios Textos dos Sarcófagos continuam a pautar-se na imortalidade régia para assegurar a imortalidade de particulares, levando-nos a dúvidas paradoxais sobre este processo. De um lado, tem-se, claramente, o enfraquecimento da monarquia, evidenciado pelas crises do fim do Reino Antigo e Primeiro Período Intermediário ao mesmo tempo em que, de outro lado, é a instituição monárquica que continua a ser o modelo de referência para aquela sociedade²³³. Como conciliar estes dois pólos aparentemente inconciliáveis?

Acredito encontrar a resposta justamente na dualidade anteriormente mencionada. Embora parecessem indissociáveis, faraó e monarquia não o eram de todo, justamente em virtude da dualidade que o ofício (divino) comportava ao ser exercido por um homem (mortal). Novamente recorreremos às considerações de Silvermann, bastante elucidadoras:

Enquanto a monarquia como instituição manteve-se relativamente constante durante os mais de três mil anos de história do Egito antigo, o que o ofício significava, como os detentores desta posição compreendiam o seu papel e

²³³ Ian Shaw suscita este mesmo questionamento: “*O uso do termo ‘democratização’ inevitavelmente sugere algum tipo de erosão na crença na monarquia como resultado direto da usurpação de fórmulas e rituais régios, mas tem sido apontado, ao contrário, que o ato de imitação possa, na verdade, ser pego para inferir um fortalecimento na crença da efetividade da instituição monárquica*” (SHAW, Ian. *Ancient Egypt. A very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2004, p.119). Creio que há uma impropriedade na afirmação de Shaw, pois o mesmo afirma que a diminuição na crença da efetividade da monarquia é consequência da “democratização”, do que discordo. Em meu entendimento, a “democratização” não é a gênese deste processo, o qual se inicia antes da mesma, embora tenha sido reforçado por ela. Adiante, veremos que a própria afirmação de uma “monarquia enfraquecida” esconde, na realidade, uma gama maior de significados impedindo que se compreenda de forma mais adequada a divergência apontada por Shaw.

como a população percebia este indivíduo não se constituíram em conceitos uniformes pelos séculos, sem mudança²³⁴.

Desta maneira é possível compreender como, apesar da crise instaurada no Egito no início do segundo milênio a.C., a realeza continuou a ser referência (no caso que particularmente aqui mais interessa, em relação à imortalidade), conforme verificado, por exemplo, através da perpetuação da importância de insígnias e do *status* régio na passagem para o outro mundo. Enquanto a validade da instituição monárquica continua assegurada, o rei enquanto humano é diminuído em seu prestígio, ocasionando conseqüências políticas e religiosas diretamente relacionadas a esta mudança. A instituição monárquica foi o que sobreviveu às crises periódicas ocorridas ao longo da história do Egito faraônico, mesmo quando o monarca, enquanto indivíduo, falhava. Discordo, portanto, de Baines, quando o mesmo afirma que a sociedade egípcia foi, aos poucos, tornando-se mais plural e menos centrada no rei, representando um primeiro estágio na erosão da monarquia como um símbolo central desta sociedade²³⁵.

Partindo destas considerações, julgo essencial estudar hipóteses que expliquem, justamente, a conquista do divino por parte de indivíduos privados. Neste sentido, faz-se mister analisar outras fontes que não funerárias, aliando ao estudo, por exemplo, textos do Reino Médio, como a chamada Literatura Propagandística (também conhecida como Ensinamentos), que visa apresentar um novo modelo de monarca²³⁶. Baines nos auxilia a justificar o uso destas fontes, conforme sumaria Parkinson:

Baines [...] sugeriu que a ambivalência ética dos ensinamentos régios deve, em parte, legitimar o comportamento do rei que era mais pragmático que ideológico [...]. O aspecto pessimista dos discursos pode ser interpretado como uma justificativa para a necessidade de governantes absolutos conterem o aspecto negativo potencial da humanidade²³⁷.

²³⁴ *Ibid.*, p. 49.

²³⁵ BAINES, *op. cit.* (1995), pp. 42-43.

²³⁶ Sobre a relação entre Literatura e História, vale considerar a opinião de Posener: “A Literatura pode ser explorada pela História de maneira sistemática. Através de seus temas e de sua maneira de tratá-los, permite compreender melhor os problemas políticos da época, assim como os conflitos de opinião e seguir o movimento das idéias. A descoberta de uma propaganda régia mediante o escrito constitui, em si, um aporte precioso para a História ... Literatura e História se prestam, assim, serviços recíprocos e se enriquecem mutuamente” (POSENER, Georges. *Littérature et politique dan L’Egypte de la XIIe dynastie*. Paris: H. Champion, 1956. p.171)

²³⁷ PARKINSON, Richard B. Individual and society in Middle Kingdom literature. In.: LOPRIENO, Antonio. *Ancient Egyptian Literature*. History and forms. Leiden; New York; London: E. J. Brill, 1996. p. 153.

Frise-se mais uma vez, que é importante, para o objetivo proposto, analisar a existência de transformações em relação à percepção da natureza do monarca egípcio, como parte da argumentação a favor do fato de que o ganho do divino por particulares, evidenciada na literatura funerária dos Textos dos Sarcófagos, é indício de uma nova caracterização do soberano que implica conseqüências, inclusive, nas relações estabelecidas entre os egípcios e as divindades.

Voltando às considerações de Baines, podemos dizer que a idéia de que o monarca, por possuir uma natureza humana, também abarcaria em si os aspectos negativos inerentes à humanidade é nova se tomarmos em conta a construção da figura régia no Reino Antigo. Ao se observar as Grandes Pirâmides, construídas neste período, a impressão que se tem é de infalibilidade, a afirmação de “uma avassaladora conquista humana, ou melhor, real [*régia*]”²³⁸. Nesta época, é o rei quem domina a sociedade dos homens, e assume o papel como único intermediário entre a humanidade e os deuses, sendo o sumo-sacerdote supremo e o único protagonista dos cultos. O foco da sociedade egípcia estava no monarca, criando uma visão de mundo centrípeta que excluía os demais como protagonistas e agentes ativos na construção da realidade que os cercava.

O novo enfoque na natureza do rei propiciado pela divulgação da chamada Literatura Propagandística serve como justificativa para defender a pífia atuação do monarca nas sucessivas crises que marcaram o Primeiro Período Intermediário, como ousadamente denunciou Ipu-Ur, por exemplo, em suas “Admoestações”:

[...] deixaste que a desordem se instalasse em todo país com o clamor dos contendores. Em verdade todos se excedem e infringem suas ordens [...]
[...] mentiste e o país é uma erva daninha que mata as pessoas [...]²³⁹.

Os trechos acima mostram um rei frágil, provavelmente Pepi II, culpado pela situação calamitosa em que se encontrava o Egito. Posteriormente, textos como “As Profecias de Neférti” tentam justificar a atuação do novo monarca – no caso, Amenemhat I - opondo seus feitos a um passado tumultuado, colocando-o como responsável pela volta à ordem após um período de crise:

²³⁸ BAINES, John. Sociedade, moralidade e práticas religiosas. In.: SHAFER, Byron. *As religiões no Egito antigo*. Deuses, mitos e rituais domésticos. São Paulo: Nova Alexandria, 2002. p.152.

²³⁹ ARAÚJO, *op. cit.* pp.

Eis então que um rei virá do Sul,
 Ameny, o justo de voz, é seu nome,
 filho de uma mulher da Núbia, nascido do Alto Egito.
 Receberá a Coroa Branca,
 usará a coroa vermelha.
 Unirá as Duas Poderosas,
 contentará os Dois Senhores com o que desejam.
 O instrumento para circular no campo estará em seu punho,
 o remo em sua mão.
 Regozijai-vos, ó gente de sua época,
 o filho de um homem importante fará renome pela
 eternidade- *djet* e pela eternidade-*neheh*!
 Os que caíram no mal e tramaram a rebelião
 refrearão a boca com medo dele.
 Os asiáticos cairão por seu terror,
 os líbios por seu fulgor,
 os rebeldes por sua ira,
 os traidores por sua força,
 o uraeus em sua frente subjuga os rebeldes para ele.
 Serão levantadas as Muralhas do Soberano
 para impedir a entrada dos asiáticos no Egito.
 Eles pedirão água, como sempre,
 para que seus animais possam beber.
 Maat voltará a seu lugar,
 enquanto o mal será expulso.
 Regozije-se quem verá isso e quem servirá ao rei!²⁴⁰

Uma inovação trazida em um destes textos propagadísticos é que o próprio monarca assume o seu fracasso, o que seria impensável no contexto da ideologia monárquica do Reino Antigo. É o caso dos “Ensinamentos pra o Rei Merikara”, em que o rei Khety (Mery-ib-Ra), fala de sua atuação mal-sucedida no sul e alerta seu filho a não cometer o mesmo erro:

Não te conduzas com hostilidade para com o Sul, pois conheces a profecia da Residência sobre isso, e o que aconteceu pode voltar a acontecer. Eles não passaram a fronteira, como disseram. Ataquei Tis de frente até seu limite meridional em Taut e atingi-a como o rebentar de uma tempestade. O rei Mery-ib-Ra, o justo de voz, não foi capaz de fazer isso. Sê clemente sobre isso [...]

Eis que uma ação vil aconteceu em meu reinado: o nomo de Tis foi devastado. Isso aconteceu, mas não em virtude do que fiz, e soube do fato só depois que sucedera. Eis que as conseqüências ultrapassaram o que eu fiz, pois é desastroso destruir, inútil restaurar o estragado, reconstruir o demolido. Guarda-te disso! Um golpe é retribuído por outro, para cada ação há uma resposta.²⁴¹

²⁴⁰ ARAÚJO, *op. cit.* pp. 199-200.

²⁴¹ ARAÚJO, *op. cit.*, pp. 287, 290.

Aponta-se, neste caso, o fato de que o faraó também é um ser falível, sujeito a cometer erros, como aqueles que levaram à destruição do nomo de Tis – a ele também pertence a fragilidade inerente aos seres humanos, a qual os torna impotentes diante de muitas situações.

Os textos mostram, também, um faraó descido de seu pedestal, mais próximo aos homens, exaltando virtudes de amor e bondade. Ptah-Hotep, em uma de suas máximas sobre o bem-governar, aconselha os homens que estão no poder de fazer “a tua lembrança durar por **amor** a ti”, incentivando condutas bondosas para com o povo, para que eles elogiem esta bondade e rezem por sua saúde. O governante, mais que ser temido pelos seus governados, deve ser amado por eles – é o amor que deve ser a fonte do respeito que irá adquirir.

O que se pretende ao mostrar trechos de textos pertencentes ao Reino Médio é apontar para o fato de, após um período de desprestígio da monarquia frente aos seus súditos, ter-se lançado mão de outros artifícios para restaurar a credibilidade no soberano, e uma via foi a da literatura. Alhures, verificar-se-á que a própria “democratização” da imortalidade e o maior desenvolvimento das concepções osirianas sobre o outro mundo também estão estreitamente relacionadas ao descrédito no faraó focando, especialmente, no tocante à obtenção da imortalidade. Isto porque o mesmo não dava conta nem mesmo de manter a ordem no mundo visível e, segundo o pensamento egípcio, a desordem terrestre espelharia, igualmente, a desordem celeste. A destruição de tumbas e demais monumentos funerários certamente influenciaram mudanças na crença sobre o pós-morte gerando o medo de que a mesma talvez não pudesse mais ser assegurada. Para tanto, desenvolvimentos de alguns aspectos da ideologia mortuária deveriam ser feitos, a fim de que a morte pudesse ser garantida, já que uma imortalidade dependente da do faraó não mais oferecia segurança. Um exemplo é a proliferação de estelas funerárias, as quais continham a representação do morto frente a uma mesa de oferendas, junto a fórmulas funerárias, que fazem parte de uma tentativa de garantir o sustento do falecido na outra vida uma vez que, dado o poder mágico que se acreditava possuírem as representações egípcias, substituiriam o banquete funerário *in natura*, o qual poderia ser interrompido a qualquer momento por saques a tumbas ou mesmo pelo desinteresse das gerações vindouras em manter o culto mortuário de seus antepassados.

A respeito da relação entre o enfraquecimento da monarquia e a aquisição de status divino por particulares, vale a pena verificar o que diz o encantamento 694:

Minha plantação é a que o rei deseja, e tua plantação não está comigo, ó Obstinado que está encarregado nas liteiras; o lugar da plantação está [...] do ocidente. Eu sou a criança de Há em seu deserto, e aqueles que estão na presença de Osíris. Meu assento está no deserto, o deserto ocidental é meu horizonte, e eu estou junto aos deuses que nele estão, os ancestrais do Egito; ninguém me dará ordens, e não haverá conflito dos deuses contra mim²⁴².

Vemos, neste encantamento, que o destino reservado ao morto é o mesmo reservado aos reis do Egito (“E eu estou entre aqueles que estão nele, os reis do Egito) mas, ao mesmo tempo, o reis não têm poder sobre ele (“nenhum dará uma ordem contra mim”). Isto porque, agora, o morto atinge uma condição diferente, não sendo mais um mero mortal mas, sim, um deus ele mesmo, ao qual as pessoas temem e veneram:

Graças a vós, deuses e espíritos cujas falas são potentes, ó vós, senhores dos grandes cetros que mantêm as portas para N!<Ó N!> Eu pus **medo** de ti naqueles que estão na terra como Hórus entre os deuses, eu pus o **respeito** a ti entre os espíritos como Seth entre os deuses.

Ó N! Eu pus o medo de ti entre aqueles que estão na terra e tua **força** sobre aqueles que estão no outro mundo

Ó N! Eu coloquei seu **poder admirável** nos desafetos e aqueles que estão na terra vêm a ti **reverenciando** como a [...] e os seguidores do sol que te **adoram** como alguém proclamado justo, eles te vêm quando tu descas aos espíritos, porque **tu estás equipado como um próprio deus**²⁴³.

Percebemos, através do encantamento, que a relação do falecido com os demais muda: a ele são devidos respeito, veneração e admiração, e ele adquire poder e força. Isto tudo porque ele, agora, está equipado como os deuses e tornou-se um deles. Natural é, portanto, que as relações estabelecidas com ele mudem e sejam feitas à semelhança daquelas estabelecidas com os deuses. Conforme Erik Hornung, as características mencionadas (respeito, veneração e admiração) fazem parte da relação dos egípcios com seus deuses:

Os seres humanos evoluem em um mundo onde os deuses exercem uma atividade invisível mas poderosa. [...] O oficiante diz, durante o ritual cotidiano de Amon-Rá, o rei dos deuses: << Teu medo é meu corpo e tua majestade impregna meus membros >> <<Medo>> e << Majestade>> representam em fato tentativas de tradução dos termos egípcios *sndt* e *sfsft* em linguagem

²⁴² FAULKNER, TS 694.

²⁴³ *Ibid.*, [grifos meus].

moderna, *sndt* pode significar “medo” de alguém, e *sfsft* a “autoridade” imponente que “entoure” um dignitário. [...] A primeira emoção que invade um egípcio que encontra uma divindade ou a imagem de um deus é o medo, misturado de maravilhamento e exultação [...] ²⁴⁴

Hornung diz, também que tal atitude de temor perante uma divindade é própria de tempos mais antigos (tomando como base o Reino Médio e o Reino Novo), nos quais a atitude mais apropriada era a de terror, maravilhamento respeitoso e aclamação jocosa diante da revelação de um ser superior ²⁴⁵. Ora, vemos aqui, a apropriação das características de relação com a divindade do Reino Antigo, especialmente a que diz respeito do rei-deus com seus súditos. O monarca, nesta época, era um ser distante, intocável a seus súditos, suscitando as reações a que se referiu Hornung. No Reino Médio a situação muda, o rei passa a ser retratado como uma espécie de “bom pastor” de seu povo sendo, portanto, muito mais próximo a ele. Os “Ensinamentos do rei Amenemhat I”, por exemplo, enfocam como um de seus temas principais as atuações desse faraó como um governante benevolente:

Eu dei ao mendigo, criei o órfão, dei prosperidade ao pobre e ao rico [...] [...] Fui eu quem fez a cevada, o amado de Népri, e Hapy honrou-me em cada campo. Ninguém passou fome em meus anos de reinado, ninguém teve sede, os homens sentavam-se em sossego e conversavam sobre mim, pois determinei a cada um o seu lugar. Dominei leões, capturei crocodilos, dominei os habitantes do Uauat, trouxe presos os medjai, fiz os asiáticos andarem submissos como cães ²⁴⁶.

Conseqüentemente, o envolvimento com seus súditos se dava através de emoções diferentes como, no caso, o amor da divindade pelos homens. Como os Textos dos Sarcófagos são originários dos Textos das Pirâmides, transportou-se a primeira relação, a de medo e respeito

²⁴⁴ HORNUNG, Erik. *Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple*. Paris: Flammarion, 1992. p.180.

²⁴⁵ *Ibid.*, p.185.

²⁴⁶ ARAÚJO, *op. cit.*, pp. 295-296. Sobre a construção da imagem do rei como “bom pastor”, Claire Lalouette comenta: “A obra benfazeja dos reis do Egito aparece com evidência nos textos em que os homens proclamam a ação generosa do soberano, por outro lado em certos documentos oficiais, ao assegurar reformas úteis no interior do país, e ainda, quando destinados a salvaguardar a paz com os estrangeiros poderosos. O reconhecimento do povo do Egito pode se exprimir por meio de um ensinamento legado por um pai ao seu filho (conforme a tradição) – ou nos hinos cantados pelo monarca, poemas de ‘propaganda’, destinados, quiçá, às fórmulas por vezes consagradas, mas cujas passagens testemunham uma devoção sincera; este gênero de hinos régios aparece no Reino Médio, após a desordem e a anarquia do Primeiro Período Intermediário, e a retomada do poder central pelos príncipes tebanos” (LALOUETTE, Claire. *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*. Des pharaons et des hommes. Paris: Gallimard, 1984. p.74).

para com o deus (no caso, o faraó) que é, agora, o individuo particular enterrado segundo os ritos corretos.

Além dos indícios mencionados até agora, que nos auxiliam a compreender mudanças na forma com que os faraós agora, queriam se fazer perceber, não podemos esquecer que estas transformações não foram realizadas preventivamente mas, sim, como uma forma de se adequar a mudanças já existentes na sociedade. O caso da piedade pessoal e do afastamento gradual do monarca como um ente essencial à obtenção da imortalidade dos seus súditos – ou seja, a “democratização” – sinalizam para o enfraquecimento do papel do faraó, agora reformulado. Foi dada, portanto, uma nova roupagem à ideologia monárquica, a fim de adequá-la às novas necessidades da sociedade e, assim, garantir a sua permanência.

3.2 A MORTE COMO HORIZONTE UTÓPICO.

3.2.1 O DIÁLOGO DE UM HOMEM COM SEU BA E A QUESTÃO DO JULGAMENTO DOS MORTOS.

O texto egípcio conhecido como “O diálogo de um homem com seu ba” (ou, em outras variações, “Reflexões de um desesperado” e “Diálogo de um homem farto de viver com sua alma”) é um documento datado provavelmente de finais da 12ª dinastia, preservado no Papiro Berlim 3024, que narra uma conversa entre um homem à beira de cometer suicídio e seu *ba*²⁴⁷. As reflexões versam basicamente sobre as benesses da morte em oposição aos infortúnios da vida, e uma tentativa desesperada do *ba* em impedir tal ato contra vida mostrando as desvantagens de se apressar a morte. O texto, quanto à sua forma, inicia-se em estilo narrativo no qual se passam as discussões de foro íntimo. Posteriormente, são apresentados quatro poemas que versam, respectivamente, sobre o quão repugnante é o nome do homem em vias de atentar contra a própria vida, a descrição de uma situação calamitosa presente (que em muito se assemelha ao texto das “Admoestações de Ipu-Ur”), a euforização da morte e, finalmente, a morte como um meio possível de reverter a situação anteriormente descrita. O epílogo do texto retoma o caráter narrativo no qual o *ba* tenta mais uma vez dissuadir o homem da idéia de apressar a morte mas, caso tal fato venha a ocorrer, o *ba* tranqüiliza o homem dizendo que irá juntar-se a ele no

²⁴⁷ A tradução utilizada é a de Emanuel Araújo em: ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. A literatura no Egito faraônico. Brasília: UnB, 2002. pp. 207-214.

momento da passagem para o outro mundo (o medo de que isto não acontecesse é expresso no início do texto).

Interessa-nos, especialmente, avaliar a construção, presente no texto, da morte como um horizonte utópico e como uma forma de proporcionar a “salvação”, construção esta que, veremos, pode ser também inferida pelo estudo do desenvolvimento das crenças *post mortem* osirianas, bem observado pela análise da literatura funerária (Textos dos Sarcófagos).

A euforização da morte se dá, pela personagem do texto, em relação às agruras de uma vida terrena, expressas no segundo poema, como dito anteriormente. Tem-se a morte, ou o além, como “um lugar atrativo para o coração, o porto do coração”, e ela aparece como análoga à “cura de um doente”, a “um caminho bem trilhado”, à “fragrância do lótus”, a “sentar-se sob uma vela (de barco) em dia de brisa”, à “volta ao lar depois da guerra”, ao “o céu que se abre” e a “voltar para a casa depois do cativeiro”. Enquanto isso, a vida é vista em termos de aflição, tormento e sofrimento, conforme palavras utilizadas pelo próprio autor do texto.

Frente ao dilema enfrentado, o *ba* apresenta argumentos que intentam fazer com que o homem decline da idéia de se matar, pois a morte traz “lágrimas”, tristeza” e “abandono” e, “se pensas em enterro, é triste para o coração”. Contudo, é interessante observar que esta disforização da morte por parte do *ba* é válida somente enquanto esta for provocada por um ato consciente e voluntário, ou seja, o suicídio, pois não se deve apressar o dia do fim. A morte também é vista como um horizonte alegre pelo *ba*, mas deve-se esperar que ela chegue naturalmente. Diz o *ba*: “Sê alegre um dia, não te preocupes!”, e posteriormente conta duas parábolas cujo intento é, em primeiro lugar, mostrar a morte como uma triste ruptura e, em segundo lugar, como apressá-la tornaria o homem uma pessoa “irascível e até alienada”²⁴⁸. Diferentemente do homem, que euforiza a morte e disforiza a vida, o *ba* apresenta os aspectos negativos de uma morte precoce sem, contudo, fazer uma apologia à vida. O suicídio – podemos concluir, portanto – não era bem visto entre os egípcios, e teria implicações, inclusive, no próprio desfrute da outra vida pois, assim, jamais “subirás ao céu para contemplar o Sol”. É possível encontrar suporte para esta interpretação no encantamento 39 dos Textos dos Sarcófagos, que apresenta em seu início uma possível declaração de insatisfação em relação à morte prematura, conforme apontado por Faulkner²⁴⁹. Diz o encantamento:

²⁴⁸ ARAÚJO, *op. cit.* p.

²⁴⁹ FAULKNER, Raymond. Spells 38-40 of the Coffin Texts. *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 48, dez/ 1968, pp. 36-44.

Ouviu-se das bocas daqueles que fazem ritos que o meu pai, que está no ocidente, me levantou n fim de meus dias nesta terra dos vivos eu eu ainda não havia criado minhas asas quem eu ainda não não havia chocado meus ovos, antes de eu ter atingido meu tempo de vida, antes que eu comesse o pão do meu fomento, antes que eu bebesse minha merecida medida de leite antes que eu mobiliasse minha casa dos vivos na Ilha do Fogo²⁵⁰.

Um tema bastante caro à pesquisa ora desenvolvida e presente no “Diálogo de um homem com seu *ba*” é a apresentação da situação presente como um momento calamitoso, repleto de violência, maldade, saques, atos desonestos, criminosos e demais elementos negativos. Da mesma maneira que Ipu-Ur, o homem à beira do suicídio se vale de inversões para descrever a realidade, ao dizer, por exemplo, que “aquele que deveria enfurecer os outros por suas más ações, faz rir todo mundo com seus atos desonestos”, ou que “o criminoso torna-se um amigo íntimo, mas o irmão com quem se convive torna-se um inimigo”. Diz, sobre o Egito, que o país foi “abandonado àqueles que só fazem o mal”, no qual “ninguém tem o coração pacato” e um local no qual vaga, sem fim, o erro.

Como solução a esta vida repleta de sofrimentos, o homem escolhe a morte, e é aí que podemos observá-la enquanto uma forma de obter a “redenção”, a “salvação”. É na morte que se poderia interferir positivamente na situação calamitosa descrita, uma vez que “[...] aquele que está além será um deus vivo e punirá quem cometer um crime”. Da mesma forma, “aquele que está além”, ou seja, o morto, será também “um homem sábio, não repellido ao suplicar a Rá quando falar”. A morte se reveste de uma forma pela qual o homem poderia não somente se ver livre dos infortúnios, como também reverter a situação, através da condição divina alcançada e da aquisição de certas faculdades dela decorrentes. Após passar pelo Tribunal dos Deuses, o morto “justificado”²⁵¹ passa a adquirir poder sobre seus inimigos, como é possível perceber da leitura dos Textos dos Sarcófagos. Veja-se, por exemplo, o encantamento 577:

Eu saio ao dia contra o meu inimigo e eu tenho poder sobre ele; Ele me foi dado e não será retirado de mim; Ele me é totalmente submetido no Tribunal. A primeira grande colina, o cetro-*sekhem* dos deuses, ele mo deu; Ele é para minhas garras como (para) um leão, ele é para minha palma como (para) um crocodilo. Foi-me feito um caminho para que eu arrebatasse meu inimigo [...]

²⁵⁰ FAULKNER, TS 39.

²⁵¹ A partir da XI dinastia o morto passa a usufruir do título *maa-kheru*, que significa “o justo de voz”, “justificado”, o que para alguns autores indica seu ajuste a um padrão ético que atinge sua forma completa no Livro dos Mortos.

Foi-me dada a grande coroa vermelha, foi feito com que eu saísse neste dia contra meu inimigo, eu o arrebatei, eu tenho poder sobre ele²⁵².

Da análise das passagens referentes ao Tribunal dos Deuses nos Textos dos Sarcófagos, foi possível concluir que seu principal objetivo era tornar o falecido “justo” contra seus inimigos e permitir, após, que os deuses abrissem os caminhos do céu e da terra para que o morto pudesse “sair à luz do dia”, momento no qual há a liberação do *ba*. Após ter sido tornado justo, o falecido adquire o direito de gozar de certos benefícios, enquanto são imputados castigos àqueles que se voltaram contra ele. É importante ressaltar que os inimigos a que se reporta o texto não são somente aqueles presentes na outra vida, mas *qualquer um* que venha atentar contra o morto – vivos, deuses, mortos e até animais. O julgamento permite que sua alma não pereça, ao contrário da de seu inimigo, como se observa, por exemplo, no encantamento 339. Permite, igualmente, que o falecido goze de suas oferendas e que, por isto mesmo, não precise comer seus excrementos, que é uma das maiores abominações contidas nos textos funerários. O julgamento, também, torna o falecido um Osíris (ver, por exemplo, o encantamento 04) e possibilita que o mesmo possa dispor de água, ar etc. Quanto aos inimigos, a eles é reservado o seguinte destino, conforme consta do encantamento 741:

[...] Volte, Perturbador, e diga o que viu! Faz-se obstáculo ao seu súdito...Há um pai em face de ti no tribunal; meu protetor triunfa contigo; é vitorioso...meu pai contra ti. Ignore o Osíris N...o Osíris N. na ausência de seu (pai) que está entre os deuses, mas Rá colocou um obstáculo..., ele fala aos deuses que circundam a capela, e eles bateram...(palavras) misteriosas na boca de Anúbis. Teu massacre (foi feito) na presença de sua efígie; (Eu) vejo (?) o que te foi feito devido a tua fala perversa. O grande o saúda (?) no...; o grande fica em pé, mantendo seu cetro, estendendo seus braços na tua direção, por causa daquele que vem contra ti. Tu não terás pão,....,tu não terás bolos-*hbnnt* no reino dos mortos. Vê, tu pertences a ele, ao rei, Osíris (?)... Osíris contra (?) ti, tua condição não poderá jamais lhe escapar.

O julgamento associa-se ao mito que relata a contenda entre Hórus e Seth, no qual há a construção subjacente da “ordem” *versus* o “caos”. Após Seth ter matado Osíris e usurpado o trono, Hórus reclama ao Tribunal dos Deuses seu direito de assumir o lugar do pai, em função da sua primogenitura. Os deuses deliberam e decidem pela vitória de Hórus – não sem antes haver

²⁵² BARGUET, TS 577.

disputas físicas entre tio e sobrinho - pondo termo, portanto, ao caos instaurado após a morte de Osíris. Na literatura funerária, Seth é a personificação dos inimigos, e o primogênito possui papel relevante como mantenedor do culto funerário, como oficiante do culto, como intercessor junto aos deuses e como representante de seu pai na terra, identificado a Hórus, uma vez que o falecido torna-se um Osíris.

Trata-se, portanto, da presença e importância da restauração da *maat*, a qual, creio eu, torna-se um elemento importante na literatura funerária deste momento justamente em virtude do caos instaurado na terra devido aos eventos turbulentos do final do Reino Antigo e Primeiro Período Intermediário. Nos Textos das Pirâmides esta relação é bem menos preponderante que nos Textos dos Sarcófagos, uma vez que é o destino solar o proeminente, em detrimento do osiriano. Não se encontram, inclusive, relatos formais acerca do mito de Osíris, o qual aparece diluído nesta compilação²⁵³. Apesar de dissonante dos demais encantamentos presentes nos Textos das Pirâmides, no tocante ao discurso apresentado, o encantamento 534 é relevante pois destina-se a prover proteção **contra** Osíris, ao mesmo tempo em que se mostra hostil às demais divindades ligadas ao ciclo osiriano, conforme se vê da fala professada pelo oficiante do culto ao rei morto:

[...] Que Osiris não venha com suas más intenções; não abra teus braços a ele [...] Que Hórus não venha com suas más intenções [...] Que Seth não venha com suas más intenções [...] Se Thot vier com suas más intenções, não abra teus braços a ele [...] Se Isis vier com suas más intenções, não abra teus braços a ela [...] Se Néftis vier com suas más intenções, diga a ela o seu nome de 'Imitação de mulher que não tem vagina'²⁵⁴.

Retomando as considerações sobre os inimigos, nos Textos nos Sarcófagos, há uma série de encantamentos que se reportam ao oponente subjugado e ao fim dos combates, como é o caso do encantamento 575:

²⁵³ Conforme observa Brandon, nos Textos das Pirâmides, é Geb quem fala aos deuses contra Seth, as “Duas Verdades” são identificadas como juízes e Anúbis é possuidor do título de príncipe de *d3d3.t*, que significa “Corte da Justiça”. Isto implica dizer que a Osíris é legado somente o papel de “salvador” da morte por sua identificação ao rei morto. Veremos que nos Textos dos Sarcófagos, apesar da maior importância adquirida pelo destino osiriano, Osíris também só adquire significação por sua associação ao falecido, e não está investido do caráter de juiz. Os deuses Thot e Geb é que assumem papéis essenciais, seguidos por Atum e outras divindades de papel secundário no julgamento como Uepuauet (“o abridor de caminhos”) e Anúbis.

²⁵⁴ FAULKNER, TP 534.

[...] Eis N. (que eu sou) saído neste dia na sua verdadeira forma de espírito-*akh* vivo; Eu rompo o combate, eu ponho fim ao tumulto e procuro (a ordem-*maat*) que está nos Mensageiros Luminosos [...]²⁵⁵

Desta maneira, é importante a observância, no “Diálogo de um homem com seu *ba*”, de que a “salvação”, ou melhor, a restauração da situação é projetada para ações individuais no pós-morte, complementadas com a ajuda dos deuses, e não, como haveria de ser, na atuação do monarca, o qual era, afinal, o responsável supremo por manter *maat* (a ordem) na terra. A instituição da monarquia faraônica, crê-se, ainda estava enfraquecida, em razão de sua frágil atuação durante um longo momento da história egípcia. Ao lado deste quadro tem-se, conforme visto, o desenvolvimento da idéia de um julgamento no outro mundo que fazia a condenação dos inimigos.

A construção de um imaginário da morte como horizonte utópico, neste sentido, pode ser interpretada a partir dos acontecimentos sócio-políticos já exaustivamente trabalhados nesta dissertação. O desenvolvimento da idéia de um “paraíso” no além, bem observado através do estudo das concepções osirianas que vão melhor se desenvolvendo a partir de fins do Reino Antigo, e do além como um local passível de se fazer a redenção contra os inimigos, projeta a idéia de bem-aventurança para o outro mundo, uma vez que neste a situação é de desordem e calamidade. A própria idéia de uma imortalidade individual, não mais dependente da morte do rei é fruto destas transformações. Ora, se o monarca não dava conta de manter a ordem nem mesmo neste mundo, e nem de assegurar a sua própria imortalidade²⁵⁶, o que garantiria que a morte dos súditos estivesse assegurada? Era preciso buscar novas alternativas, muito embora estas alternativas não fossem acessíveis a todos.

É por isto que, mais uma vez, não podemos deixar de lado os eventos históricos que coincidem com o período no qual foi escrito o texto em questão, a fim de tentar estabelecer paralelos entre a sociedade da época e as projeções de seus anseios inferidos a partir da literatura produzida. O ceticismo em relação à vida é evidente, e as respostas para o porquê da existência de uma postura como esta podem ser encontradas através da análise dos processos sociais

²⁵⁵ BARGUET, TS 575.

²⁵⁶ No “Diálogo de um homem com seu *ba*”, o *ba* atenta para o fato de que “os que erigiram seus momentos em granito, que fizeram salas em pirâmides perfeitas de excelente qualidade, tornaram-se deuses, (mas hoje) sua mesa de oferendas está abandonada, como se houvessem morrido à margem do rio sem descendentes”. A importância da manutenção de um culto funerário é crucial para os egípcios e, nesta passagem, tem-se uma alusão aos reis dos tempos áureos do Reino Antigo e suas monumentais moradas para a eternidade, as pirâmides, que agora se encontram abandonadas.

ocorridos no início do Reino Médio, de quando data “O diálogo de um homem com seu *ba*”. É um período marcado, ainda, pela tentativa de restabelecer um controle centralizado, após o turbulento Primeiro Período Intermediário. Além dos reflexos sentidos pela suposta revolta popular deste período, não é possível deixar de lado as conseqüências da disputa pelo poder entre tebanos e heracleopolitanos. Certamente são lembranças cruéis presentes na cabeça das pessoas que vivenciaram estes momentos, traumas provavelmente prolongados nas gerações posteriores. Ipu-Ur chega mesmo a notar que “[...] o povo ainda tapa o rosto com medo do amanhã”, o que nos faz concluir acerca da instabilidade e da fragilidade da ordem estabelecida.

3.2.2 O DESENVOLVIMENTO DAS CONCEPÇÕES OSIRIANAS SOBRE O PÓS-MORTE: O CAMPO DOS JUNCOS E O CAMPO DAS OFERENDAS.

Doravante, estudaremos mais detalhadamente a evolução das concepções osirianas sobre a morte, dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos, a fim de melhor compreender as possíveis transformações em relação às expectativas para um outro mundo, à luz das influências dos processos sócio-históricos minuciosamente trabalhados alhures.

Entender as noções que permeiam o imaginário egípcio sobre a morte não é tarefa fácil. Conforme já dito anteriormente, os egípcios acreditam em pelo menos quatro formas de vida sobre a morte: um destino na própria tumba, um destino celeste (este dividido em solar e estelar) e um destino no mundo subterrâneo de Osíris. Contudo, dificilmente estes destinos aparecem de forma isolada, e um mesmo encantamento freqüentemente faz relação a um ou mais destinos possíveis ao morto. Dentre estes destinos possíveis para um indivíduo no *post mortem*, encontramos também variações. Por exemplo: um destino celeste poderia ser junto ao deus Rá, ao deus Thot, à deusa Hathor. Contudo, todos teriam para os egípcios a mesma eficácia. Entretanto, alguns eram formas mais prestigiosas que outras mas, no fim, todos cumpriam o mesmo objetivo: conceder ao falecido a imortalidade, e uma imortalidade junto aos deuses.

Um dos temas que se desenvolve de maneira mais acentuada nos Textos dos Sarcófagos é a noção de “paraísos” no outro mundo. Comumente se atribui a uma vida no mundo de Osíris a noção de paraíso entre os egípcios, contudo, da leitura dos Textos dos Sarcófagos foi possível perceber a existência também de paraísos celestes e solares. É especificamente o

desenvolvimento desta idéia de “bem-aventurança” no outro mundo de que iremos nos ocupar agora. O intento desta parte do trabalho é compreender as expectativas que os egípcios projetavam para a outra vida, tendo em vista principalmente suas idéias sobre um “paraíso” no outro mundo, com ênfase especial ao local conhecido por “Campo das Oferendas”, cujo regente era Hotep.

Da leitura dos Textos das Pirâmides, Breasted observa que estes textos projetavam ações próprias do cotidiano do rei que o mesmo esperava que continuassem a ser feitas para ele no outro mundo. Nos Textos dos Sarcófagos, não poderia ser diferente. Contudo, em vez da realidade pertencente ao rei e sua corte, projeta-se nesses textos desdobramentos do contexto natural e social do Nilo, claramente perceptível da análise dos encantamentos que versam sobre uma noção de “paraíso”.

Para que possamos entender melhor as expectativas dos egípcios em relação à morte, devemos compreender, em primeiro lugar, quais os destinos que eles imaginavam serem possíveis a uma pessoa atingir – o que, já sabe, não eram poucos. Não se pretende aqui esgotar todas as formas de imortalidade no outro mundo, e ficaremos restritos à apresentação daquelas cujas representações são mais freqüentes nos Textos dos Sarcófagos. Já podemos adiantar, contudo, através do encantamento 571, uma espécie de pano de fundo comum a todas as formas de existência no outro mundo, que se liga à abundância plena por toda a eternidade:

PARA CONSTRUIR UMA MANSÃO ENTRE AS ÁGUAS. O Nilo está descoberto, aqueles que estão nas margens estão alegremente unidos, os deuses-crocodilos estão felizes., Neith está contente, o deus do vinhedo e Sokar, chefe em *pdw-s*, estão na distribuição de oferendas, e eles estão felizes e contentes quando vêem a minha mansão construída entre as águas e entre as suas mansões, que os seus rios estão drenados e suas árvores plantadas, enquanto Sokar pertence a Rosetau. Milhares são as suas casas, dezenas de milhares são as suas árvores, centenas de milhares são seus campos. É o deus do Nilo quem traz a cevada, é a deusa do pântano quem traz sua ave, são os deuses crocodilos que pegam peixe para mim, é Sekhmet que está em seu ano que traz seu rebanho para esta minha mansão, é o cara de macaco que está sobre o céu polar que traz navios a esta minha mansão. O deus do vinhedo está em seu jardim, Sokar, chefe em *pdw-s* é seu tesoureiro, Sokar de Rosetau é meu administrador, e ele reconheceu a propriedade; ele trouxe coisas boas, e ele as acumulou no altar das capelas desta minha mansão²⁵⁷.

²⁵⁷ TS 571.

Dentre as formas celestes de imortalidade, as mais proeminentes são aquelas associadas à Rá e ao deus Thot (este especialmente enfatizado no Livro dos Dois Caminhos).

Para que fosse possível descer ao Campo dos Juncos e ao Campo das Oferendas, a preocupação maior do morto era em obter um barco, uma vez que as fronteiras destas localidades estavam circundadas por um rio chamado de “Winding Waterway”. Para conseguir esta façanha, no momento em que o morto chegasse às docas ele deveria convencer o barqueiro que lá estava a lhe dar um barco, e os meios pelos quais ele conseguiria fazer isto estão arrolados nos encantamentos 397 e 398, que narram um diálogo entre o falecido e o barqueiro.

Eis a situação inicial: “N” chega até o barqueiro, faz-se ver e pede a ele que acorde Aquet. A isto, segue-se um interrogatório por parte do barqueiro, querendo saber quem é a pessoa que acaba de chegar, o que pretende e porque ele deveria atender ao pedido feito. “N” responde às questões propriamente e a fala a respeito do barco que deveria ser trazido para ele. Como um artifício de convencimento, o morto relata alguns benefícios que poderiam ser concedidos ao barqueiro caso ele fizesse o que está sendo pedido. Fala-se em um decreto que seria feito em seu, garantindo que ele nunca mais pereceria nem se tornaria vazio.

Visando confundir o falecido, o barqueiro insiste em perguntar o porquê de se conseguir o barco, uma vez que não estava em bom estado, faltando uma série de partes. A intenção seria a de fazer “N” desistir da idéia de prosseguir. Contudo, o encantamento mune o falecido das respostas corretas a serem dadas.

Depois disso, o barqueiro quer saber se “N” está completo e equipado, aludindo à importância do morto estar regenerado – e, portanto, de ter passado pelo Ritual de Abertura da Boca – e da magia que deveria carregar consigo durante a jornada pelo outro mundo. Provando possuir estas faculdades, ao morto é questionado o que fará caso consiga alcançar o lado oriental do céu, ao que responde: *“Eu governarei cidades, eu governarei vilas, eu conhecerei os ricos e os pobres, eu farei pães para você quando for rio abaixo e pães redondos quando for rio acima”*. Para saber se “N” possui o conhecimento necessário para provar a sua legitimidade como merecedor de habitar os domínios de Osíris, o morto deve provar que conhece os caminhos pelos quais vai e quais os nomes destes caminhos. Neste momento, o barqueiro acorda Aquen.

Novamente são feitos questionamentos a “N”, para saber quem ele é, se está completo, equipado, e o que pretende. “N” pede o barco, diz-se a ele que estão faltando partes do mesmo e “N” replica mostrando as formas de contornar o problema, tal como feito no diálogo com o

barqueiro. A última questão proposta por Aquet é aquela na qual o morto deve dizer quais os nomes das duas cidades que estão no horizonte: Campo dos Juncos e Campo das Oferendas.

Este é o percurso que consta do encantamento 397. O encantamento 398 parece ser, senão uma outra versão, uma continuidade do encantamento anterior. Nele é relatado o diálogo entre o homem e o barqueiro, mas aqui o falecido precisa provar que sabe o nome das partes que compõem o barco que deseja, associando-o a divindades, partes de divindades e localidades geográficas. Conclui-se esta parte da jornada da seguinte forma: “ *‘Tragam-lhe um barco’; porque ele é um espírito equipado, a tarifa foi trazida para ele. Que tu possas ir a bordo da balsa, porque tu sabes o número de teus dedos*”. A respeito desta última frase, ela se refere ao último questionamento feito por Aquet no encantamento 397. Tendo dado um barco para “N”, Aquet quer saber o que dirá ao deus quando ele perguntar: “Tu me trouxestes um homem que não sabe quantos dedos tem?”. “N” deve, então, contar seus dedos para que possa seguir em frente.

O trecho a seguir mostra como “N” exulta por ter conseguido o seu passe para seguir a *‘Iw3wt*:

Quão bom é descer à *‘Iw3wt*; de fato, eu irei a ela quando o fogo se extinguir. Saudações a ti, Olho de Hórus, que une os deuses em ti! O céu e a terra tremem perante mim, os deuses os removem de seus lugares, e eles dizem: ‘É um espírito equipado que veio a esta terra, e ele é o espírito a quem os deuses setentrionais, meridionais, orientais e ocidentais equiparam para seu benefício’.

Venha, para que tu me vejas adornado com um filete e vestido com o toucado régio. Alegria me é dada, e o Lago dos Juncos esta cheio. Sua mpoita e seus lagos estão em minha possessão, e eu navego por eles. Ó Hathor, que tua mão me seja dada, e que eu seja levado para o cpeu; que eu sente entre os dois grandes deuses para dar julgamento, e eu direi o que é verdadeiro, eu controlarei os patrícios e as plebes, que virão a mim curvando-se. Isto é bom.²⁵⁸

Podemos observar como “N” espera gozar de uma posição confortável no outro mundo, exercendo seu mando no céu ao lado dos “dois grandes deuses”. A usurpação de uma insígnia régia, o “head-cloth”, sugere que este era antes um local destinado a pessoas de importância, como o rei, ao qual “N” agora tem acesso.

Após ter sido levado ao Campo das Oferendas, um outro obstáculo se impõe ao falecido: ele deveria, agora, passar pelos guardiões dos portões, nem sempre dispostos a ajudar e que queriam, muitas vezes, enganá-lo. As respostas corretas e a maneira certa de dissuadir os

²⁵⁸ TS 398.

guardiões são fornecidas pelos encantamentos 404 e 405. Estes encantamentos 404 e 405 dão a entender que, passando pelos portões, o morto chega ao distrito de Khemennum, no qual encontra novamente um barqueiro. Para embarcar, o morto deve repetir os nomes das partes que compõe o barco. Assim, “N” chega a seu destino:

Isto significa sair na presença da Grande Enéade que está em On [Heliópolis], que vem alegremente encontrar este espírito. Este espírito deve se prostrar em seu ventre, e ele deverá dizer: ‘Eu vim aqui para vos saudar, senhores de possessões que estão na eternidade, que estão nos limites do infinito. Eu atraquei, meu bolo está assado, meu pão está em Pe, minha cerveja está em Dep, eu possuo oferendas, e minhas oferendas são pão e cerveja, vida, bem-estar, saúde e um caráter limpo, bem como sair em qualquer forma que eu desejar no Campo dos Juncos.

A Grande Enéade que está no Campo dos Juncos deverá dizer: ‘Dê a ele um bolo-*sns*, um jarro de cerveja, e uma porção de carne, e ele deverá comer disto, e ele não sairá para sempre e sempre’.

O Grande Tribunal que está no Campo dos Juncos deverá dizer: ‘Dê a ele uma pedaço de terra, com cevada de três cúbitos de altura. Os Seguidores de Hórus deverão cortá-la para ele no primeiro ano, e ele deverá mascá-la e esfregá-la em seu corpo, e seu corpo será curado como o de todos eles’.

O Grande Tribunal que esta no Campo dos Juncos deverá dizer: ‘Deixe-o cantar e dançar e receber ornamentos, deixe-o jogar damas com aqueles que estão na terra, que sua voz seja ouvida mesmo que ele não possa ser visto; deixe-o ir até a sua casa e inspecionar seus filhos para sempre e sempre’.

Este espírito deverá dizer: ‘Eu vim aqui para que eu possa inspecionar meus filhos e para receber o vestuário, porque eu sou o Mordedor em seu tumulto, eu sou o babuíno com o nome forte; eu sou o ... que luta teimosamente e derruba a confederação de Seth. Eu vim aqui falando e recitando o Livro das Palavras Divinas’²⁵⁹.

A tônica do encantamento é dada, primeiramente, à questão das oferendas, mostrando a sua importância para a sobrevivência do morto na outra vida. Outro elemento relevante é que, no Campo dos Juncos, o morto que possuísse este encantamento teria a possibilidade de adquirir algumas posses, cujos frutos ajudariam também, a purificá-lo. Por fim, tem-se a necessidade de inspecionar os filhos na terra como um dos elementos principais da parte final deste encantamento, provavelmente para saber como seus filhos estavam cuidando do andamento dos negócios que deixou na terra e se estavam firmes na manutenção de seu culto funerário.

²⁵⁹ TS 405.

Percebemos que, no encantamento 398 o morto objetiva uma posição proeminente no Campo dos Juncos, ao lado dos deuses. Aqui, o caso é diferente. Não só não se alude à aquisição de um lugar distinto nesta localidade, como é deixado claro que o morto deveria venerar os deuses da Grande Enéade que se encontravam lá. Isto se dá provavelmente em virtude da justaposição de diversas variações concernentes às formas de se viver no outro mundo. Isto prova a existência de uma forte hierarquia social no que toca à existência além morte: havia aqueles que poderiam esperar gozar de posição proeminente, outros de uma posição um pouco menos favorável e, finalmente, aqueles que passariam a eternidade trabalhando a serviço de alguma divindade, como veremos mais adiante.

Os encantamentos 464 a 468 dos Textos dos Sarcófagos descrevem a vida no mundo de Osíris, chamado Campo das Oferendas (*Hetep*), e que é o que mais se assemelha a uma idéia de Campos Elísios ou de “paraíso”, destinada a abrigar os mortos em sua nova vida. Segundo o encantamento 464, era isto que se poderia esperar, em síntese, de uma vida no Campo das Oferendas:

Eu remo nos seus canais, eu ganho suas cidades; minha palavra tem relevância, porque eu sou mais prudente que os (outros) bem-aventurados, eles não têm poder sobre mim. Eu equivoquei estes teus campos, Hotep, tua bem amada, neles eu bebo, neles eu laboro e neles eu ceifo, eu não sucumbo nesse lugar, lá eu copulo; lá, meus encantamentos mágicos são potentes. Eu não tenho críticas, nem inquietude e meu coração é feliz²⁶⁰.

Este seria o local no qual o morto poderia, finalmente, “descansar em paz”. Note-se, apenas, que o destino aqui reservado pressupõe também que o morto trabalhe nos campos de Hotep, em clara subordinação do indivíduo à divindade. Ao mesmo tempo em que o encantamento espelha a continuidade da vida no mundo dos mortos, no qual se poderia trabalhar, beber, ter relações sexuais etc, estava-se a serviço do deus. O falecido poderia, contudo, livrar-se desta sorte utilizando-se dos *shabits*, que fariam o serviço para ele no outro mundo:

ENCANTAMENTO PARA FAZER QUE OS SHABITS REALIZEM
TRABALHO POR SEUS DONOS NO MUNDO DOS MORTOS. [...] Ó vós,
shabits, que foram feitos para N, se N for recrutado para esta tarefa, ou se uma
obrigação desagradável for imposta a N, ‘Aqui estamos’, vós deveis dizer. Se N
for recrutado para vigiar aqueles que trabalham revolvendo novos campos, para

²⁶⁰ BARGUET, TS 464.

planter as terras ribeirinhas ou transportar areia para o ocidente que foi posto no oriente – e *vice versa* – ‘Aqui estamos’ vós deveis dizer sobre isto²⁶¹.

PARA NÃO APODRECER E NÃO TRABALHAR NO MUNDO DOS MORTOS. Eu como e eu engulo e eu sento como Hórus; a corda- *hms* é tecida para mim²⁶².

O encantamento 467 também se refere ao trabalho nestes campos e à importância de certo conhecimento como pré-condição para deles desfrutar. Neste encantamento são também trazidas as etapas pelas quais se deveria passar no Campo das Oferendas até se obter a efetiva imortalidade neles:

Campagne, je suis venu em toi, mon ame derrière moi, mes nourritures devant moi. (o) Maîtresse des deux Terres, j’ai établi fermement mon pouvoir magique, car je me suis souvenu de ce que j’avais oublié de lui. Je suis vivant, **sans souffrir détrimet ni injure**; l’épanouissement m’a été donné. Sois-moi propice, fixe ma semence, reçois pour moi la brise!

Je suis venu em toi après avoir découvert ma tête e revéillé mon corps. Je ferme les yeux, (puis) je brille lê jour de la vache-Hesat; j’ai dormi perndant la nuit, j’ai bu mon lait selon as ration; je suis (maintenant) dans ma ville.

Je suis venu en toi afin d’estimer **la surabondance d’aliments et apporter la profusion de nourritures**. Car je suis ce taureau unique, élevé, em lapis-lazuli, maître de la Campagne, taureau des dieux, Sothis me parle en son temps.

Je suis venu en toi après avoir pris le grisonnant à l’aterrasse, car je suis Iâh, j’ai avalé les ténèbres.

Je suis venu à toi pour **prendre mes nourritures et avoir à ma disposition volatiles e bovins**, et pour que me soit donné le gibier d’eau de Chou et de ceux qui suivent mon ka.

Je suis venu em toi; j’ai revêtu le vêtement-sisou et noué l’étoffe-*siat*, tel que rê qui est dans le ciel et l’accompagnateur dès dieux qui sont dans lê ciel, car je suis Rê et l’accompagnateur de ceux qui sont dans le ciel.

Je suis venu em toi après avoir rempli les canaux, tel Osiris maître d’écoulement et maître de débordement, tel l’Âine, taureau du vautour. Car je suis le oiseau-sbd (rouge) qui a mangé son semblable.

Je suis venu em toi après avoir mon père et reconnu ma mère. Je copule et je pêche; je connais les retraites des serpents, de sorte que je suis preserve. Celui qui connaît le nom de ce dieu, celui qui recompose la bouche, maître de sainteté, à la chevelure bien arrangée et aux cornes pointues, il peut moissonneur, et je laboure et je moissonne.

Je suis venu em toi; les oppositions et les empêchements, dont je suis l’objet, à me suivre (sont les oppositions et empêchements à) suivre orus. Donne-moi les têtes, afin que je ratache la tête d’Horus aux yeux de lapis-lazuli, agissant selon son désir.

²⁶¹ FAULKNER, TS 472.

²⁶² TS 432.

Je suis venu en toi, mon coeur e ma tête s'étant réveillés intacts, **porteur de la couronne blanche**, afin de conduire les Êtres Supérieurs et faire croître les Êtres Inférieurs, et Donner l'épanouissement aux Taureaux et aux chefs de l'ennéade. Car **je suis le taureau maître des dieux**, qui marche dans la turquoise.

Je suis venu em toi, après avoir ris le grissonant à l'aterrasse. J'ai créé Hou alors que je residais das mon oeil.

Je suis venu em toi; je remonte le fleuve, j'ai fait voile dans le canaux des Cornes de la maîtresse de pureté; j'ai fixé le Piquet d'amarrage dans les canaux supérieurs; j'ai soulevé l'ouragan at enleve le faiseur de troubles, et les destructeurs m'ont décerné des louanges²⁶³.

Em suma, o Campo das Oferendas é descrito como um local de abundância, repleto de vegetação e de bens que não se esgotam. Tem-se ênfase como sendo este um local seguro para o morto, no qual não há quem lhe possa fazer mal, prejudicá-lo, pois é um lugar livre de tumultos, lamúrias, apreensão e outros males, segundo palavras retiradas dos próprios encantamentos. No Campo das Oferendas, que é situado em algum ponto do caminho de águas percorrido pelo deus Rá, o morto pode esperar desfrutar de uma vida semelhante à existente na terra, dispendo livremente dos recursos. Pode-se plantar, colher, pescar, cuidar do gado e copular. Estes serviços são todos realizados na propriedade do deus, o que significa, em última instância, que o morto é um servo da divindade. Contudo, ele não precisa realizar as obrigações pessoalmente, pois “os deuses que estão no céu o servem”. Para adentrar no Campo das Oferendas, enfatiza-se a importância da magia e de conhecer os nomes das localidades que o compõem. O morto assemelha-se a uma divindade, embora esta associação não seja explícita – fala-se que o falecido, um espírito poderoso, adentra no Campo das Oferendas em seu corpo feito de lápis-lazúli e turquesa, materiais dos quais, acreditava-se, seriam feitos os deuses. Segundo o próprio encantamento 467, o objetivo a ser atingido era:

Ver os campos, cidades e canais, arar, ceifar, ver Rá, Osíris e Thot diariamente, ter poder sobre a água e o ar, fazer tudo o que desejar como alguém que está na Ilha do Fogo, com vida em seu nariz, e que nunca irá morrer, como alguém que está nos Campos das Oferendas, onde estão seus campos e suas provisões para todo o sempre²⁶⁴

Falou-se, anteriormente, na morte como um horizonte utópico, no qual se poderia esperar “salvação”. Em complemento a estas idéias, irei me valer das considerações de Baines a respeito

²⁶³ BARGUET, TS 467 [grifos meus].

²⁶⁴ *Ibid.*

das reações dos egípcios em relação à “aflição”. Creio que seu estudo será elucidador, na medida em que a tônica do paraíso após a morte, para os egípcios, é que o mesmo seja um local seguro e livre de agruras. A magia é, por exemplo, um dos instrumentos de que disporia uma pessoa para se valer contra forças cruéis. Isto é bem atestado na literatura funerária, no qual a aquisição de certo conhecimento mágico afastaria os perigos existentes no outro mundo. A aflição a que me referi aqui não poderia ser outra senão os reflexos causados por um período turbulento como o Primeiro Período Intermediário, que em muito influenciaram o conteúdo dos Textos dos Sarcófagos.

Baines observa que, na vida de um indivíduo, os pontos vitais de transição são nascimento, puberdade, entrada na vida adulta, casamento e geração de filhos e, finalmente, a morte. Há, porém, elementos que afetam a boa ordem destas transições, muitas vezes impedindo-as. É o caso de doenças, morte prematura, desastres e assim por diante, todos estes fatores que atuam de forma a não permitir que as pessoas acometidas por estes males assumam seu papel na sociedade. Estes distúrbios são definidos pelo autor como “aflição”, em oposição às transições regulares na vida, geralmente acompanhadas de ritos de passagem. Assim define Baines as conseqüências negativas trazidas pela “aflição”:

Fontes ideológicas oficiais implicitamente apresentam os efeitos sociais destrutivos – e causas – da aflição afirmando que a reciprocidade e a solidariedade de gerações sucessivas são vitais à correta ordem das coisas²⁶⁵.

O autor continua dizendo que, quando as práticas religiosas se relacionam à aflição, é profilática a observância de certos atos com o intuito manter as influências negativas bem dispostas. O uso da mágica, neste caso, é fundamental, usando-se de amuletos, por exemplo. P 84 sobre a magia

No contexto que aqui nos interessa, tem-se o medo de que a imortalidade não pudesse ser assegurada, pelos motivos já brevemente expostos alhures, comprometendo, portanto, a ordem natural das coisas. Era preciso encontrar meios para solucionar a questão e, como religião e magia andam juntas na sociedade egípcia, foi se valendo desta última que foram conseguidos os meios de vencer a morte. O culto osiriano, desta forma, aparece como um “solucionador de problemas”, pois, da mesma maneira que Osíris venceu a morte contra todas as expectativas,

²⁶⁵ BAINES, John. Practical religion and Piety. *JEA*, n. 73. London: 1987. p.84.

poder-se-ia esperar que, associando-se a ele e a seus mistérios, a continuidade da existência estivesse assegurada. Em situações de insegurança, perigo e invulnerabilidade, Norbert Elias define a função social das idéias míticas e dos atos mágicos em uma dada sociedade o que, creio eu, pode auxiliar a entender melhor o desenvolvimento das concepções osirianas:

[...] eles ajudam a tornar mais suportável a incerteza das situações que as pessoas são incapazes de controlar. Protegem-nas de uma consciência plena de perigos diante dos quais elas são impotentes. Servem como armas de defesa e ataque em seus conflitos umas com as outras. Tornam as sociedades mais coesas e dão a seus membros uma sensação de poder sobre acontecimentos sobre os quais, na realidade, freqüentemente eles exercem pouco controle²⁶⁶.

Interpretação semelhante é a de Gertir Englund, a qual afirma que, nos momentos de abalo da ordem, os mitos seriam uma forma de receber consolo e diretrizes para crises pessoais. Esta noção é essencial para o contexto de democratização, pois o mito de Osíris foi utilizado como um “porto-seguro” no momento em que o estado egípcio passava por um processo de desagregação e de perturbação do *status quo*.

Conforme analisa Rosalie David, nem mesmo a morte era capaz de oferecer o consolo necessário, uma vez que, neste momento, a certeza de uma passagem segura ao outro mundo estava abalada²⁶⁷. Não havia mais recursos para construir e equipar as tumbas, que eram, justamente, os seus garantidores. Mesmo quando se conseguia realizar tais atos, o caos em que se encontrava o Egito provocava o medo de que houvesse a profanação de tumbas e corpos, com a conseqüente privação da passagem para o outro mundo. A incerteza com relação à morte é exposta, por exemplo, no texto egípcio conhecido como “Canção do Harpista”:

Ninguém volta do lugar (onde se acham)
para contar como estão,
para dizer o que precisam,
para serenar nosso coração
até irmos para onde eles foram.
[...]
Faze do dia uma festa
e não te canses!
Eis que ninguém pode levar suas coisas consigo,
eis que ninguém que parte volta de novo!²⁶⁸

²⁶⁶ ELIAS, *op. cit.*, p. 73.

²⁶⁷ DAVID, Rosalie. *Religion and Magic in Ancient Egypt*. Penguin Books: 2002, p.140.

²⁶⁸ ARAÚJO, *op. cit.*, pp. 373-374.

A morte para os egípcios era vista também como o medo da extinção dos laços sociais. A doutrina osiriana favoreceria, igualmente, estes laços, através da imitação dos papéis de Osíris e Hórus, fazendo o elo entre duas gerações através da atuação do filho amoroso, representado por Hórus, que presidiria a maioria dos rituais em favor do morto. Assim o faria o primogênito do falecido. Verificar-se-á, mais adiante, que um elemento inovador dos Textos dos sarcófagos são justamente encantamentos visando o encontro do morto com sua família, este desenvolvimento pode ser explicado como uma tentativa de solução ao problema do medo da extinção do ser social.

Não podemos, contudo, atribuir o desenvolvimento das crenças osirianas apenas a fatores psicológicos, sob pena de se tornar uma justificativa insuficiente ao que ele representa. Por isto, tratarei de apontar um outro aspecto, que é a coincidência entre o aumento da devoção a Osíris e a maior atenção dada às construções subterrâneas das tumbas, conforme observou Grajetzki²⁶⁹. Meu objetivo aqui não é esgotar a análise deste aspecto em particular, mas apenas suscitar alguns elementos para reflexão.

²⁶⁹ GRAJETZKI, Wolfram. *Burial Customs in Ancient Egypt*. Life in death for rich and poor. London: Duckwoth, 2003. p.27.

4 DOS TEXTOS DAS PIRÂMIDES AOS TEXTOS DOS SARCÓFAGOS: INOVAÇÕES E DESENVOLVIMENTOS

No capítulo anterior cuidamos de apresentar alguns temas que se julgou serem relevantes para a análise da “democratização” da imortalidade, a fim de compreender, através das fontes, as influências mútuas estabelecidas entre religião e sociedade. Tais temas, conforme visto, representam inovações no conteúdo da literatura funerária, e são parte de mudanças nas expectativas da sociedade egípcia tanto com relação à vida quanto com relação à morte.

Neste capítulo procuraremos dar conta de algumas outras inovações trazidas pelos Textos dos Sarcófagos, no que diz respeito ao imaginário egípcio sobre a morte. Tendo em vista que o período que analisamos é um período muito mal iluminado pelas fontes, bem como há dificuldades em se estabelecer a data precisa de elaboração de cada encantamento particular, tentaremos associar o estudo destas inovações ao contexto de sua produção somente quando assim for permitido. No mais, acreditamos que através da percepção de mudanças no imaginário do pós-morte egípcio podemos compreender também um pouco mais da sua dinâmica a respeito da vida.

Os elementos novos ou que conhecem maior desenvolvimento nos Textos dos Sarcófagos são muitos; escolhemos, portanto, os que julgamos terem ganhado maior destaque. A talvez mais importante inovação da nova literatura funerária é o desenvolvimento de uma idéia de paraíso no outro mundo. Este tema, contudo, já foi trabalhado no capítulo anterior, razão pela qual não o exploraremos novamente nesta parte do trabalho. Isto não impede, todavia, que ele seja

recuperado, vez ou outra, na análise de outros encantamentos, pois veremos como os assuntos acabam interligando-se uns aos outros.

Outro ponto, também já trabalhado, é a possibilidade de um indivíduo obter imortalidade por si próprio, sem que o rei tenha que ser o seu garantidor. Vimos que isto levou à divinização de particulares no âmbito do pós-morte e uma maior aproximação entre os indivíduos egípcios e os seus deuses.

Para fins deste capítulo, decidiu-se explorar de forma mais sistemática os seguintes temas, que aparecem de forma particularizada nos Textos dos Sarcófagos: a importância da eficácia ritual, em detrimento da eficácia material protagonizada na Era das Pirâmides; a importância da junção do morto com a sua família no outro mundo e, por fim, a maior preocupação que passou a existir em relação aos perigos que ameaçavam a obtenção da imortalidade.

Creio que alguns elementos necessários à análise dos temas expostos já foram trabalhados em outros momentos desta dissertação, como a importância da magia e a insegurança que passou a existir em relação à vida após a morte. Lançaremos, contudo, nova luz sobre estes mesmos elementos, ao enfocá-los sob uma nova abordagem.

4.1 DA EFICÁCIA MATERIAL AO APROFUNDAMENTO DA EFICÁCIA MÁGICA

Breasted, em trabalho precursor acerca do desenvolvimento do pensamento religioso egípcio, afirma que a Era das Pirâmides representa a “culminação da crença no equipamento material como sendo completamente eficaz para assegurar a imortalidade para os mortos”²⁷⁰. É partindo das idéias lançadas por este autor que avaliaremos de que maneira os Textos dos Sarcófagos representam um desenvolvimento no sentido de aprofundar a importância do elemento mágico como meio de obter a imortalidade, com uma concomitante diminuição na crença da utilização de meios materiais para tanto²⁷¹.

²⁷⁰ BREASTED, James Henry. *Development of religion and thought in Ancient Egypt*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972. p. 84.

²⁷¹ Diz Breasted: “A crença na eficácia da palavra mágica em benefício do morto desenvolveu-se muito desde o Reino Antigo. Este é um desenvolvimento que acompanha a popularização dos costumes mortuários das classes mais altas. Na Era das Pirâmides, como vimos, estes encantamentos estavam confinados nas últimas pirâmides. Isto era concernente exclusivamente ao destino do faraó no outro mundo. Eles foram agora largamente apropriados pela classe média e de funcionários. Ao mesmo tempo emergem encantamentos similares, idênticos na função mas mais adequados às necessidades de mortais comuns” (*ibid*, p. 272)

Isto não quer dizer, contudo, que o elemento mágico não exercesse papel relevante na compilação anterior, dos Textos das Pirâmides²⁷², ou que se deixou de lado a preocupação com o preparo de uma tumba e do equipamento funerário na “Era dos Sarcófagos”. O que se pretende explorar aqui é, sim, a maior importância adquirida na crença de uma eficácia mágica como essencial à obtenção da imortalidade, enquanto observamos uma queda substancial no empenho de construção das “moradas para eternidade”, cuja expressão máxima são as grandes pirâmides de Gizé.

Algumas hipóteses podem explicar este desenvolvimento, tais como as condições enfrentadas pelos egípcios ao final do Reino Antigo e Primeiro Período Intermediário. Textos como “As Admoestações de Ipu-Ur”, a “Canção do Harpista” e “O diálogo de um homem com seu *ba*”, acusam o descaso e o abandono para com as residências dos mortos, vítimas de saques, profanação de corpos e do esquecimento, pelos vivos, da memória dos que se foram, como podemos perceber das seguintes passagens:

“Em verdade muitos mortos são atirados no rio:

A correnteza virou sepultura e o Lugar Puro virou torrente”

“Em verdade os que estavam no Lugar Puro são abandonados na terra alta do deserto, os segredos dos embalsamadores são jogados fora”

“Eis que aquele que foi sepultado como Falcão jaz agora sem esquife: levaram o que a pirâmides ocultava”

“Hoje não se navega mais para Biblo. Como obteremos cedro para nossas múmias? Os sacerdotes são sepultados com seus produtos e os ricos embalsamados com sua resina, (trazidos) de tão longe como Creta, (mas) já não chegam (ao Egito)”²⁷³

Estas passagens, retiradas das “Admoestações de Ipu-Ur”, além da situação exposta anteriormente, permitem que vislumbremos também a existência de uma crise de ordem econômica. A situação de invasão estrangeira, desordem e tumulto se reverteu também na diminuição das atividades econômicas, a exemplo da exploração da madeira do Líbano. Ipu-ur, fala, ainda, na diminuição da arrecadação de tributos “por causa do tumulto”, e menciona falta de grãos (“o grão do Egito é, agora, de quem diz : ‘Chego e pego’”), carvão, madeira e produtos dos artesãos.

²⁷² Afinal, a literatura funerária caracteriza-se por ser uma literatura *mágico*-funerária.

²⁷³ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. Brasília: UnB, 2000. O Lugar Puro, que menciona o texto, é o local de embalsamamento.

A partir destes elementos, podemos concluir que deve ter havido uma conseqüente diminuição de acesso a bens materiais também para a construção de tumbas e para a confecção de outros preparativos relativos ao culto funerário. A imortalidade, portanto, estava seriamente comprometida, uma vez que dependia em grande parte de meios materiais que a garantissem. A insegurança com relação à morte é tema recorrente na Literatura Pessimista:

“Os que erigiram em granito, que fizeram salas em pirâmides perfeitas de excelente construção, tornaram-se deuses, mas hoje sua mesa de oferendas está abandonada, como se houvesse morrido à margem do rio sem descendentes”²⁷⁴

“Os deuses que viveram outrora repousam em suas pirâmides, assim como os bem-aventurados enterrados em suas pirâmides. Construíram casas, mas seu local desapareceu. O que foi feito delas? [...] Suas paredes esfacelaram-se, seu local desapareceu como se nunca tivesse existido!”²⁷⁵

Tendo em vista a atual situação das suntuosas tumbas de outrora, para cuja construção os reis e nobres despenderam esforços colossais, começou-se a questionar a validade dos meios materiais como asseguradores da imortalidade: só isto não seria mais suficiente. Esta é, portanto, uma das explicações que podemos encontrar para a valoração cada vez maior do elemento mágico como indispensável na obtenção da imortalidade, na medida em que se configura como alternativa capaz de assegurar a sobrevida, mesmo quando os elementos necessários a tanto não estivessem fisicamente presentes, como podemos observar a partir dos encantamentos:

Para montar um sarcófago. Venha para ti a casa que Isis te fez, que Ptah erigiu para ti em seu canto; a caverna da janela do céu da casa de Atum será aberta; e o sarcófago que os patrícios levaram para o Leão Duplo será levado de On, mas é uma mulher que irá tecer seu tecido. A mim pertence a inundação de Osíris como Leão Duplo; a mim pertence a Casa do Pano nas águas da inundação. Que eu seja exaltado entre o Guardião, pois eu sou Senhor do Ocidente²⁷⁶.

O encantamento acima se destina a prover um sarcófago para o falecido. Os egípcios acreditavam em um poder que seria inerente às palavras – pelo simples fato de algo estar escrito, significa que iria tornar-se realidade. Há uma série de outros encantamentos cujo objetivo é

²⁷⁴ “O diálogo de um homem com seu *ba*”, em ARAÚJO, *op. cit.*

²⁷⁵ “Canção do Harpista” em ARAÚJO, *op. cit.*

²⁷⁶ TS 626.

equipar o morto com os bens necessários à vida no outro mundo. Há aqueles, por exemplo, que garantiriam o banquete funerário:

Encantamento para o banquete funerário. Eu sou Osíris, filho de Geb, nascido de Nut; o banquete funerário está diante de mim, e ele não ficará longe de mim²⁷⁷.

Encantamento para uma mesa de oferendas. Meu pai Osíris está contente com sua boca repleta de natrão; ele se tornou um deus em Nekheb²⁷⁸.

Muitas passagens dos Textos dos Sarcófagos preocupam-se com a construção de uma tumba na necrópole, a qual seria importante também para que o morto pudesse desfrutar corretamente de um dos destinos possíveis a uma pessoa após a morte, que era ressurgir na própria tumba:

Cavando um laguinho, plantando árvores *Zizyphus*, construindo uma tumba na necrópole. Venha, é tu que conheces os deuses com caveiras, que propiciastes teu sangue àqueles que existiram no passado. Venha, dê-me as instruções, e refeição em direção à nascente para mim nesta grande mansão. Eu sou o guardião deles, eu faço a frieza para aqueles que estão separando grãos. Venha, ó Aquele da Faca Afiada defronte ao chacal que está em paz, dê paz a eles, pois aqueles que estão radiantes o ajudam na grande tempestade. Venha, coloque para mim esta corda-*hp*, dê-me as instruções, conserte esta linha de chumbo, que eu possa estabelecer as diretrizes para estes deuses ... nisto, nos lugares sagrados secretos, Os Indestrutíveis estão entre eles. Eu disse a eles e para seus grandiosos pais: “Este é o dia no qual eles saíam do ninho nos braços de Heneg, o Grande”²⁷⁹.

Construindo uma tumba para um homem na necrópole. Ó vós que estais em seu seio, que estão na confederação dos grandes, vinde, colocai esta corda-*hp* para mim, colocai as aduelas para mim, fazei as diretrizes para mim, trazei-me oferendas em alimento, propíciai o Grande em sua coroa-*wrrt* pra mim, pois a mim pertence este altar. Todos os que guardam o altar de cada deus ajudam a si mesmos²⁸⁰.

²⁷⁷ TS 599.

²⁷⁸ TS 591.

²⁷⁹ TS 115

²⁸⁰ TS 116

Estar em posse de magia tornou-se algo tão importante na nova compilação funerária que dezenas de encantamentos têm a preocupação de garantir que nada pudesse retirar a magia de uma pessoa, a qual deveria acompanhar o falecido por toda a trajetória:

Encantamento para trazer a mágica de homem até ele no mundo dos mortos. Ó vós porteiros de Hórus, que trazeis a mágica de Hórus até ele como sua grande proteção, e trazei esta minha magia a mim onde quer que eu esteja; dizei o que eu devo saber e o que eu devo esquecer; examinai e curai, para que vós possais trazer o Olho de Hórus a mim, cujos inimigos estão bem fixados no fogo, cujos inimigos estão firmemente fixados por suas cordas. ‘Ó, minha mágica, venha a mim!’ Minha boca está ciente e meus lábios disseram: ‘Venha conforme meu desejo’ Vede, a minha boca está de acordo como meu desejo, e minha mão está pura quando o recebe, (*nomeadamente*) o que deve estar nele; meu coração não é ignorante de seu lugar, e está firme em sua base. Eu sei meu nome, eu não sou ignorante a este respeito, eu estarei dentre aqueles que seguem Osíris, junto com aqueles que estão na Suíte, aqueles que estão presos às câmaras de Osíris, e aqueles que estão nos passos do trono da câmara secreta.²⁸¹

O encantamento acima mostra algumas das vantagens concedidas pelo conhecimento mágico no mundo dos mortos; por ele, uma pessoa teria ciência do que deveria ou não ser dito, o que deveria lembrar ou esquecer, toda estas atitudes que iriam favorecer o morto no momento de enfrentar os perigos existentes no outro mundo. A magia era o que permitia o conhecimento das ações corretas as quais, por conseguinte, permitiam que uma pessoa pudesse viver eternamente, conforme exposto no encantamento a seguir:

Encantamento para um homem ter poder através de sua mágica a fim de que ele possa se estabelecer no mundo dos mortos. Sobek na água, Dedwen na Terra-Zety, Ha no ocidente, Soped no oriente, eles trouxeram meu *ka* a meu corpo, e ele estará na água com Sobek. Traga-o a mim, para que eu possa estar no céu escoltando o grande deus. Traga-o a mim, para que eu possa lembrar-me de mim e agir de maneira tal que eu possa viver²⁸².

A referência ao crocodilo (Sobek), que neste caso iria engolir o *ka* do morto, aparece também em outros encantamentos, e este animal deveria ser afastado em razão de suas intenções maléficas que consistiam em engolir a mágica pertencente a um indivíduo, como consta do exemplo abaixo:

²⁸¹ TS 572.

²⁸² TS 636.

Afastando um crocodilo que se aproxima para tirar a magia de um homem. Afasta-te! Vá embora! Afasta-te, perigoso! Não venha a mim, não viva de minha mágica! Que eu não tenha que dizer o teu nome ao grande deus que te deixou vir: “Mensageiro” é o nome de um, e *Bdt* o nome de um.

O crocodilo fala: Tua face está virada para tua retidão. O céu cerca as estrelas, mágica cerca teus estabelecimentos, e esta minha boca cerca a magia que nela está. Meus dentes são afiados, minhas presas são as Montanhas Cerastes.

O falecido replica: Ó tu com uma espinha, que trabalharia tua boca contra a minha magia, não a leve embora, Ó crocodilo que vive de mágica²⁸³.

A questão de que a mágica poderia ser “engolida” por determinados seres, pessoas ou entes é muito antiga. O exemplo clássico é o do famoso “Hino Canibal”, uma tradição arcaica incorporada já aos Textos das Pirâmides, que encontra também uma versão nos Textos dos Sarcófagos²⁸⁴. Através deste hino, o rei comia os deuses, a fim de que, por meio deste ato canibal adquirisse todas as faculdades divinas.

Os encantamentos que vimos até agora não se tratam propriamente de uma inovação, na medida em que os Textos das Pirâmides também possuíam fórmulas mágicas destinadas a garantir o bem-estar material do rei após a morte. O que temos, aqui é um desenvolvimento maior desta concepção, bem como novos encantamentos que começam a se desenvolver com o fim de suplantar a importância de necessidades materiais em nome de outros elementos. A idéia, agora, é a de que os encantamentos deveriam comportar tudo o que fosse necessário ao morto na outra vida – vemos, inclusive, que a imaginação dos egípcios não tinha fim. Isto porque, caso, por exemplo, a tumba fosse destruída, as oferendas funerárias deixassem de ser colocadas ou houvesse impedimentos de qualquer ordem à continuidade da manutenção do culto funerário, os encantamentos inscritos nos sarcófagos dariam conta de todas as necessidades do morto na outra vida e assegurariam a sua imortalidade.

Como dissemos, não deixou de haver uma preocupação significativa com a construção de tumbas nem cuidado com o enxoval mortuário. A questão central que se impunha era a de que, quanto mais meios que possibilitassem a entrada no outro mundo, tanto melhor. Se fosse possível contar com a ajuda dos encantamentos e mesmo assim conseguir equipar ricamente uma tumba, o morto estaria duplamente assegurado.

²⁸³ TS 342.

²⁸⁴ A versão do “Hino Canibal” existente nos Textos dos Sarcófagos encontra-se no encantamento 573.

Regina Hein mostra como a própria composição dos encantamentos visava aglutinar inúmeras maneiras de se viver no outro mundo. Muitos deles utilizavam-se da técnica de sobreposição mítica, que consistia em, num mesmo encantamento, relacionar destinos pertencentes a tradições diferentes. É o que ocorre, por exemplo, no encantamento 173 e, a este respeito, diz a autora:

É sempre importante enfatizar que essa sobreposição de vários destinos possíveis para os mortos não ocorre porque os egípcios tentassem garantir que, ao menos, alguma daquelas representações fosse a “verdadeira”, e que essa superioridade, em última análise, fosse o que garantiria a imortalidade. No caso do último trecho acima [*encantamento 173*], vimos que a técnica de sobreposição de imagens míticas visava tão somente a contextualizar, no discurso, as necessidades de N na “outra vida”: N teria sua família no Oeste, e suas refeições na barca solar. O fato de o encantamento nomear tanto o Oeste quanto a barca solar fazia com que seu poder mágico incidisse sobre as forças de regeneração envolvidas em ambas as descrições de paraíso. É esse “alcance” dos encantamentos enquanto forças mágicas que explica a deliberada sobreposição de imagens míticas para representar os vários aspectos da vida do *akh* no “além”. Dessa perspectiva, simplesmente não é “prático” concentrar o poder de um encantamento numa única versão possível do mundo imaginário exclusivamente para manter a “coerência” interna do texto, ou mesmo as suas filiações religiosas de origem²⁸⁵.

Com o intuito de esgotar tudo o que fosse necessário à passagem para o outro mundo e à imortalidade, muitos aspectos se desenvolvem desde os Textos das Pirâmides. Passagens que se referem a necessidades próprias dos seres humanos, por exemplo, ganham espaço significativo. Vimos no capítulo anterior que vários encantamentos asseguravam que o morto vivesse da mesma maneira que viveu na terra, e todas as suas necessidades estariam asseguradas – desde comer e beber até manter relações sexuais com uma mulher que efetivamente tivesse prazer ao estar com ele.

Muito embora ainda apareça de forma incipiente e muito longe da importância adquirida no Livro dos Mortos, em alguns trechos dos Textos dos Sarcófagos começa-se a colocar a ênfase no elemento moral como requisito para a obtenção de certas vantagens no outro mundo. Alguns estudiosos vêem como causa deste desenvolvimento um certo “declínio moral” verificado ao fim

²⁸⁵ HEIN, *op. cit.*, pp. 139-140.

do Reino Antigo e Primeiro Período Intermediário²⁸⁶. Esta interpretação sustenta-se, por exemplo, na afirmação de Breasted sumariada por Brandon:

Breasted sustenta que, quando no período primitivo Rá era reconhecido como juiz divino, a ênfase repousava na importância da justiça social nesta vida, porque Rá era essencialmente um deus que governava no mundo presente; mas, quando Osiris tomou o lugar de Rá no julgamento, uma vez que ele era governante dos mortos, a moralidade tendeu a adquirir uma significância predominantemente no outro mundo.

Penso que esta afirmação necessite ser repensada para o caso do Reino Médio e, especificamente, para os Textos dos Sarcófagos. Em primeiro lugar, Osíris não aparece como juiz dos mortos nestes textos, uma vez que o papel de juiz é compartilhado pelas divindades da Enéade. Se formos avaliar a relevância maior ou menor dos deuses uns em relação aos outros, veremos que é Thoth quem exerce papel preponderante, pois é ele quem proclama o morto justo contra seus inimigos. O elemento ético apontado por Breasted aparece de forma não mais que pontual nos Textos dos Sarcófagos não exercendo, portanto, importância predominante em tais textos, como ocorrerá no Livro dos Mortos.

O destaque dado a atitudes assim denominadas éticas presentes, por exemplo, em autobiografias como a de Ankhtifi – vestir o desnudo, saciar os que têm sede e fome etc - certamente funcionava como um facilitador à entrada no outro mundo, mas atribuo isto não ao “declínio moral” apontado por Breasted mas, antes, ao desenvolvimento de uma alternativa de obtenção de imortalidade centrada no indivíduo, e não às expensas do rei. Talvez, realmente houvesse um apelo ao “bom-mocismo”, conforme observamos das autobiografias e também a partir do gênero dos Ensinamentos propagado durante o Reino Médio. Uma resposta possível para a ausência de menção significativa a este elemento nos Textos dos Sarcófagos pode estar no momento da própria gênese dos mesmos (final do Reino Antigo), que antecede o desenvolvimento completo de tais concepções e traz em seu bojo muitas características ainda pertencentes a períodos anteriores.

Dentre as menções à importância de valores morais nos Textos dos Sarcófagos podemos citar o encantamento 789, que diz que “N praticou a equidade, sua abominação era a iniquidade, ele não podia vê-la”²⁸⁷ ou o trecho no qual o falecido se identifica à deusa Maat : “Eu sou Maat, o

²⁸⁶ Cf. BRANDON, S.G. F. A problem of the Osirian Judgment of the dead. *Numen*. Vol. 5, fascículo 2, abril de 1958, pp. 110-127.

²⁸⁷ BARGUET, TS 789.

desvirtuamento é minha abominação”²⁸⁸. No encantamento 28, são as virtudes morais que justificam o privilégio do falecido:

Ò Isdes, fale a N. <Ó N>, é a tua retidão que faz o teu poder, é o teu caráter que te faz nobre, e tu vives da comida dos falcões. Tu és a semente do Grande que protege teu pai à frente dos Dois Conclaves, a absolvição é tua neste dia como aquele que tomou posse do grande santuário-*tnnt* para transferir [...] Rá levantou teus membros, então, levanta-te, Ó, porque tu não morrestes. Ó N, a ti pertence o medo que veio de Isis a Hórus, quando ele foi tornado justo perante seus inimigos que foram julgados contra ele naquele dia.²⁸⁹

Outra alusão pode ser encontrada na seguinte passagem, na qual o falecido explica o porquê de uma pessoa como ele não poder comer fezes e outras coisas impuras: “[...] porque eu sou puro entre os puros na presença dos Senhores da Eternidade, alguém que mastiga mirra e vive idoneamente. Eu sou forte e eu atinjo o estado de benção”²⁹⁰;

Uma outra hipótese possível ao desenvolvimento do elemento eficácia mágica liga-se, possivelmente, à introdução cada vez maior de elementos osirianos nos destinos de uma pessoa após a sua morte. Como se sabe, o mito de Osíris adquire significação central nas crenças funerárias, e sua encenação torna-se parte dos rituais mortuários. Portanto, assim como a “feiticeira” Isis conseguiu ressuscitar seu marido por meio de sua magia, auxiliada também pelos dotes mágicos de deuses como Anúbis, transportou-se este elemento para a literatura funerária. O “Grande Hino a Osíris” destaca a importância da magia de Isis:

[...] Sua irmã protege-o,
ela desvia seus inimigos,
impede as ocasiões de distúrbio
proferindo os conjuros com a sua boca,
a hábil em sua língua
cujas fórmulas (mágicas) não falham,
perfeita na palavra de comando [...] ²⁹¹.

A literatura funerária, como vimos anteriormente, tem também o seu aspecto ritual, e os encantamentos seguiam, provavelmente, uma ordem que acompanhava a execução de um rito

²⁸⁸ TS 229.

²⁸⁹ TS 28.

²⁹⁰ TS 194.

²⁹¹ ARAÚJO, *op. cit.*

mortuário presidido por um sacerdote. A participação cada vez maior dos elementos osirianos, que incluíam a encenação de seu mito e a realização de rituais como o de embalsamamento, reforçaram o caráter ritual – e, conseqüentemente, mágico - desta literatura. Por isto, vale a pena atentar para o que diz Shafer a respeito do significado dos ritos na sociedade egípcia:

Através do poder ritual, mudanças na força relativa de reis, nomarcas, nobreza, sacerdotes, artesãos e camponeses eram trabalhadas. Pelo poder ritual, alterações na balança da divindade e humanidade do rei eram acomodadas. Pelo poder ritual, acesso ao outro mundo e sua integração a ele foram articuladas para o rei e progressivamente também para uma maior parcela da população. Em suma, através do poder ritual, o Egito era capaz de mudar enquanto permanecia o mesmo²⁹².

Devemos perceber, ao contrário do que muitos pensam, que a importância cada vez maior concedida ao elemento mágico não significa que isto tenha sido uma alternativa para torná-la acessível àqueles que possuíssem sérias dificuldades em construir e equipar uma tumba. Um elemento não exclui o outro, mas sim fornece maior segurança caso alguma fatalidade venha a impedir que a imortalidade seja perpetuada. A eficácia mágica – e, portanto, também ritual – contida nos Textos dos Sarcófagos dependia também de elementos ligados à riqueza e poder, já que o simbolismo ritual espelhava o cosmos. Nele estava indexada também a hierarquia social e graus de privilégio relacionados a elementos como local, duração, riqueza de materiais e número de oficiantes²⁹³. Por isto, alguns poderiam esperar alcançar o destino maior, como o de governantes universais junto a deuses como Rá e Osíris, enquanto outros deveriam contentar-se com funções prestigiosas, mas menos proeminentes, e outros ainda viveriam a eternidade trabalhando nos domínios rurais das divindades.

A proliferação dos encantamentos certamente perpassa uma outra questão já apontada nesta dissertação: a da difusão da escrita. No Reino Antigo, a escrita era monopólio do rei e da sua corte, e seu uso era feito com claros propósitos ideológicos e administrativos. Enquanto um Estado altamente centralizado se manteve, as regras com relação à escrita mantiveram-se também por meio de um controle efetivo. Com a participação cada vez maior das elites provinciais no quadro administrativo, fazendo uso da escrita e questionando as regras de decoro impostas,

²⁹² SHAFER, Byron E. . Temples, priests, and rituals: an overview. In.: _____ (org.). *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca, New York: Cornell University Press., pp. 19-20.

²⁹³ *Ibid*, p. 20.

conhece-se um processo de difusão da mesma e a proliferação de seu uso para outros fins que não régios ou estatais. Como diz Baines,

Assumir que as preocupações de Estado impostas foram universalmente aceitas é ignorar o fato que este sistema não durou e, portanto, que muitos o tivessem questionado [...] Este grau de centralização e foco em uma única pessoa não podia mais continuar²⁹⁴.

As restrições impostas ao que podia e não podia ser representado pelas elites em seus monumentos certamente não agradava esta parcela da população a qual, estando agora exercendo poder crescente nos quadros administrativos provinciais teria também poder para questioná-las e alterá-las, auxiliadas pelo fato de que o controle do que estava sendo escrito tornou-se cada vez mais difícil. Difundida, a escrita deixou também de ser questão restrita ao circuito administrativo, e podemos perceber a sua disseminação a outras esferas, como é o caso do desenvolvimento literário do Reino Médio.

O fato de a elite ter deixado de ser privada da escrita para representar elementos próprios de sua visão de mundo reflete-se no aumento dos elementos decorativos nos esquifes e na composição dos Textos dos Sarcófagos, que passam a agrupar todos os elementos necessários a uma vida após a morte e que não poderiam ser representados em épocas posteriores em razão das regras de decoro. Frise-se, apenas, que ainda permaneciam regras referentes a um decoro, e o que se nota neste momento é o alargamento de uma brecha relativa a estas concepções.

4.2 A REUNIÃO DO MORTO COM SUA FAMÍLIA

Para os egípcios, um dos piores males relacionados à morte era o medo de dissolução dos laços sociais que ela poderia acarretar. A morte não era só a morte física mas, também, social, com a privação do convívio com os demais. A literatura funerária, desde os Textos das Pirâmides, preocupa-se em integrar o morto em uma nova comunidade, a dos deuses. É por isto que a regeneração de suas faculdades físicas e mentais era tão importante – dessa forma, o morto voltaria a existir como pessoa, estando apto a retomar suas relações na constelação social.

²⁹⁴ BAINES, op. cit. (1988), p. 207.

Dissolução, para os egípcios, implicava também em destruição²⁹⁵, e para tornar-se novamente completo, não bastaria sua regeneração física e mental: sem a sua família, N estaria incompleto, como consta do seguinte encantamento: “Ó Rá, Ó Atum, Ó Geb, vede, N está se dirigindo ao céu, à terra, às águas, N está procurando sua família no céu, na terra e nas águas, pois N está incompleto”²⁹⁶. Isto porque, segundo Assmann:

Uma pessoa solitária não é capaz de vida, ou melhor, viva no sentido pleno da palavra. Há de existir outra pessoa para levá-la pela mão e guiá-la. Por isto mesmo, ela não está morta, enquanto existam outros para mencionar seu nome, enquanto os laços de conectividade não forem quebrados. Portanto, como os egípcios concebiam, uma pessoa viva em duas esferas, que nós podemos distinguir como a “esfera física” e a “esfera social”. em ambas as esferas, o princípio da conectividade servia para conferir e manter vida, e correspondentemente, o princípio da desconectividade ameaçava e causava a morte²⁹⁷.

Esta questão também envolve o problema da memória. Os egípcios acreditavam que uma outra forma de continuar a viver, mesmo após a morte, seria existir nas crianças que estavam por vir. A importância de ser lembrado era extremamente importante, uma vez que, enquanto uma pessoa fosse lembrada, ela existiria, o mesmo não ocorrendo com o seu esquecimento. O encantamento 503 diz:

Eu subi em Shu, eu escalei nos raios luminosos do sol, isto significa que meus pés e minhas mãos atingiram ... (?). A ser recitado por aquele que sabe este texto, quando ele sair [à luz do dia] para que seu coração dure em qualquer forma que uma pessoa deseje sair, e que ele ejacule sua semente seguramente na terra, para que seus herdeiros existam para sempre. Sua alma não será usurpada nem traída. Uma questão um milhão de vezes verdadeira²⁹⁸.

O texto do encantamento atesta a importância de se ter herdeiros, para que eles existam para sempre. Dessa forma, a memória do falecido – acreditava-se, também seria perpetuada para todo o sempre.

O restabelecimento dos laços sociais é também importante na medida em que é necessário à recuperação de seu *status*, prejudicado em função de sua morte. Para tanto, seria preciso

²⁹⁵ ASSMANN, *op. cit.* (2005), p. 57.

²⁹⁶ TS 141.

²⁹⁷ ASSMANN, *op. cit.* (2005), p. 39.

²⁹⁸ TS 503.

também ser aceito no círculo dos deuses para que se pudesse gozar de uma posição tão privilegiada quanto aquela exercida na terra, para não ser diminuído em prestígio. Podemos afirmar, na esteira de Assmann, que todas estas relações mencionadas, desde a reunião do morto com sua família até o estabelecimento de um lugar social –propiciado pelo exercício de uma determinada função – “[...] conjuram imagens de conectividade social, com o objetivo de reintegrar o falecido em uma comunidade que acolherá aquele que foi separado da terra dos vivos”²⁹⁹.

Vemos a preocupação com a preservação dos laços sociais acentuar-se do Reino Antigo em diante. Um dos elementos que ganha destaque nos Textos dos Sarcófagos são os encantamentos que visam reunir o morto novamente com a sua família, esteja ela no plano terreno ou no outro mundo. Os laços sociais familiares têm uma função importante: é através da família que se perpetua a memória social de um indivíduo.

A família que deveria ser “devolvida” ao morto, como pré-requisito para que ele pudesse gozar plenamente de sua imortalidade, se encaixa no ideal de família extensa. Os encantamentos 131 a 146, que tratam especificamente a respeito da junção com os familiares, arrolam exatamente quem era considerado “da família”:

Geb, chefe dos deuses, decretou que me seja dada a minha família, meus filhos, meus irmãos, meu pai, minha mãe e todos os meus servos e dependentes, estando eles salvos dos atos de Seth e do Numeroso por Isis, a Grande ao lado de Osíris, Chefe dos Ocidentais. Geb, chefe dos deuses, falou que me seja entregue imediatamente a minha família, meus filhos, meus irmãos, meu pai, minha mãe, todos os meus servos e todos os meus dependentes, estando eles salvos de qualquer deus ou deusa, de qualquer espírito macho ou fêmea, ou de qualquer morto, homem ou mulher³⁰⁰.

A forma com que a família do morto seria novamente unida era através de um decreto do deus Geb, chefe dos deuses, que se assemelha à outorga de um decreto régio. Além de filhos, pais, servos, irmãos e demais dependentes, alguns encantamentos vão mais além nesta descrição:

Reunindo a família de um homem para ele no mundo dos mortos. Ó Rá!
Ó Atum! Ó Geb! Ó Nut! Vede, N desce ao céu, ele desce à terra, ele desce às águas procurando sua família, procurando sua mãe e seu pai, procurando seus filhos e irmãos, procurando os amados, procurando seus amigos, procurando

²⁹⁹ ASSMANN, *op. cit.*, (2005), p. 63.

³⁰⁰ TS 131.

seus associados e seus servos que trabalharam para N na terra e procurando suas concubinas que ele conheceu, porque N é vós quem o Grande criou. [...]

Reunindo a família, pai, mãe, amigos, associados, crianças, mulheres, concubinas, servos, trabalhadores e tudo pertencente a ele no mundo dos mortos. Um encantamento um milhão de vezes correto.³⁰¹

A idéia era reunir o maior número de pessoas possível pertencentes ao círculo social no qual o falecido estava envolvido quando em vida. Além dos membros da família e criados, todos os amigos e pessoas amadas de N deveriam ser reunidos a ele no outro mundo.

Por ser um elemento vital à continuidade de uma pessoa no outro mundo, reunir-se à sua família, entes queridos e criados exigia que o falecido usasse de todos os meios que dispunha para convencer os deuses a lhe darem o decreto. Alguns encantamentos fazem uso da ameaça caso N não consiga se juntar à sua família:

Se houver atraso, prevenções ou impedimentos em dar o pai de N a ele e em liberar a sua mãe a ele e juntar sua família, seu pai e sua mãe, seus homens e mulheres; se houver atraso, prevenções ou impedimento em juntar com N seus filhos e juntar pra N seus irmãos, seus entes queridos, seus amigos, seus associados, e seus servos, que trabalharam para N na terra, a equipe será retirada de Rá, serão retiradas as dobradiças selecionadas dos altares dos deuses, bolos-*p3t* não serão amassados, pães brancos não serão misturados, pernas de bife não serão trazidas para os matadouros do deus, não serão amarradas cordas, não serão preparadas as balsas; mas, se o pai de N for dado a ele se a mãe de N for solta para ele, e se for reunida para a sua família, seus pais, suas mães, seus homens e suas mulheres, suas crianças, seus entes queridos, seus amigos e associados, suas crianças e suas concubinas a quem o coração de N aceitou, e os seus servos que trabalharam para N na terra, se for reunida para N a sua família, que está na terra e no céu, que está na necrópole, que está no Abismo, que está no local dos lamentos, que está no Nilo e na cheia, que está na Mansão do Maior dos Touros, que está em Djedu, que está em Djedet, que está em On e Khem, que está em Pe do Grande, que está em Kheraaha e que está em Abidos: então bolos-*p3t* serão amassados, pães brancos serão misturados, pernas de bifés serão trazidas aos matadouros do deus, as cordas serão amarradas, as balsas serão preparadas, esta barca de Rá será navegada por esta tripulação de Rá que não conhece nenhum desgaste³⁰².

O destino da família, portanto, será o mesmo reservado ao falecido, que é neste caso o de servir ao deus Rá em sua barca. Note-se que a ameaça feita em nome de N é gravíssima: além de não serem mais apresentadas oferendas aos deuses, a barca de Rá será impedida de navegar, na

³⁰¹ TS 146.

³⁰² TS 146.

medida em que esta tarefa só poderá ser realizada em equipe, por N e pelos seus. Não havendo barca, Rá será impedido de realizar a sua jornada pelos céus, o que implicaria conseqüências para a manutenção do equilíbrio cósmico. Ficando “preso” em algum lugar do trajeto, Rá – o sol – não nasceria novamente no dia seguinte.

A função da família como responsável pelos preparativos fúnebres e mantenedora do culto funerário não foi esquecida pelos sacerdotes que produziram estes encantamentos, e parecem ser um dos motivos pelos quais ela é invocada:

[...] N juntou seus dependentes, para que a família de N pudesse vir a ele. As massas serviram N, N fez um escrito para estes espíritos que estão escondidos nos lugares do Ocidente, para que eles dêem um espírito a N, para que eles possam criar a dignidade de N, para que eles possam acordar N quando N dormir.³⁰³

Dar um espírito a N seria transformá-lo em um *akh*, que implica no correto preparo de todas as etapas do ritual funerário, de modo a permitir o encontro de *ba* e do *ka* do que resultaria, então, o *akh*. O morto também deveria reconquistar dignidade, que seria realizada pelos atos de seu filho, Hórus³⁰⁴, e deveria de ressurgir da morte, acordando de seu sono com a ajuda de dependentes e familiares.

Podemos distinguir, nos Textos dos Sarcófagos, alguns níveis de interação social, destinados a definir o lugar de N no outro mundo. Em vida, “a posição que ocupa um egípcio é definida antes de tudo por seu lugar no seio de sua família e pelas relações que realizava com seus próximos em linha direta e em linha colateral”³⁰⁵. Vimos, acima, que esta forma de interação social permanece, na medida em que se devota importância à reunião com a família para manutenção da posição gozada em vida. No Egito, a família nuclear é a célula principal de uma “casa” mais vasta, de dimensões sociais e econômicas, a saber, a unidade doméstica, que pode ser dividida em alguns tipos básicos, segundo Ciro Flamarion Cardoso:

³⁰³ TS 143.

³⁰⁴ A este respeito, diz Assmann: A dignidade de Osíris, o pai, repousa na posição de seu filho Hórus. O respeito que os últimos (*os deuses*) adquirem por ele na terra e no céu também beneficia Osiris no outro mundo. Este é um fato que Osíris deve aprender. Ele deve entender que é de seu próprio interesse permitir que seu filho permaneça neste mundo, para manter sua posição e ‘falar por ele’. Havia, inclusive, um ritual cujo objetivo único era dissuadir o pai falecido de seu incompreensível desejo de trazer seu filho com ele para o outro mundo (ASSMANN, *op. cit.* (1995), p. 46.)

³⁰⁵ KASPARIAN, Burt. Famille et cosmopolitisme dans l'Égypte ancienne. Mediteranéé. P. 113.

1) a unidade doméstica *simplex* é aquela em que o núcleo mencionado estiver constituído por uma só família conjugal (um casal e os filhos que ainda residam com os pais); 2) a unidade doméstica *múltipla* se caracteriza pelo fato de, em seu núcleo, mais de uma família conjugal estar presente; 3) se famílias conjugais que representem duas gerações sucessivas (um casal mais velho tendo à volta seus filhos já casados e/ou suas filhas com os respectivos maridos) constituírem o núcleo, tem-se a unidade doméstica *expandida* (que, afinal de contas, é um subtipo das unidades domésticas múltiplas, porém, com uma peculiaridade estrutural que vale a pena explorar); 4) por fim, pode acontecer que o núcleo da unidade doméstica não se caracterize por uma ou mais famílias conjugais, mas sim, por uma *família extensa* no sentido específico do termo, isto é, casais ou indivíduos aparentados entre si em graus variados, que podem chegar a ser numerosos, e mantêm sua subordinação à autoridade de um único chefe (mesmo quando não residam com ele), que habitualmente centraliza o controle dos bens disponíveis. Dependendo da longevidade do chefe, neste caso diversas gerações podem coexistir na unidade doméstica³⁰⁶.

É em razão desta formação social que podemos encontrar, nos encantamentos, referências não só a membros da família nuclear, mas a uma série de outros dependentes que provavelmente estavam subordinados, no caso, a N, o chefe da sua unidade doméstica.

Outra forma de interação social é aquela apontada por Assmann, que visa o aceite do morto entre os deuses, a fim de conquistar um papel e um lugar nesta nova comunidade que substituam aquele desempenhado em vida.

O espaço cedido nos Textos dos Sarcófagos ao tema da união com a família, notadamente um modelo de família extensa, pode ser conectado à importância cada vez maior conquistado por este tipo de organização familiar, especialmente nas províncias. É, pelo menos, o que mostra Moreno García ao verificar a participação da família extensa na administração e controle dos templos a partir da VI dinastia³⁰⁷.

O autor observa que, durante a VI dinastia, a realeza impulsionou um processo de criação de instalações agrícolas, chamadas *hut*, por todo o país. Cada um desses *hut* contava com um governador e, segundo um estudo acerca de sua distribuição geográfica, afirma-se que estavam presentes em quase todas as províncias do Egito ao final do Reino Antigo. Curioso, contudo, é a ausência de menções aos *hut* em localidades importantes como Elkab, El-Hawawish e Coptos.

Estas regiões em conhecidas em função da importância de seus templos, de cujas atividades participavam importantes famílias provinciais. Estas mesmas famílias, segundo Moreno

³⁰⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion. As unidades domésticas no Antigo Egito. *Revista Cantareira*. V. 3, n. 3 ano 4 (jul/2007). www.historia.uff.br/cantareira

³⁰⁷ MORENO GARCÍA, Juan Carlos. La familia extensa em la organización social de Egipto. In.: CAMPAGNO, Marcelo (ed.). *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2006.

García, impediram de certo modo o estabelecimento de instalações agrícolas régias nas mediações dos templos, porque as mesmas monopolizavam as atividades templárias, dentre as quais incluía-se a administração das terras pertencentes ao templo.

Um exemplo da importância destas famílias nas regiões citadas é o do templo da deusa Nejbet, em Elkab, no qual uma mesma família controlou por mais de oito gerações. Além do diretor dos templos, que às vezes acumulava também a função de governador provincial – como é o caso de uma linhagem de diretores do templo de Min, em El-Hawawish – os ramos menores destas famílias ocupavam posições menores na organização do templo.

Através destes exemplos estudados por Moreno García podemos atestar a importância adquirida pelas famílias extensas nas províncias, e podemos encontrar aí, talvez uma explicação coerente para o fato de a organização familiar extensa ter sido objeto de maior atenção por parte dos sacerdotes encarregados da produção de encantamentos.

4.3 OS PERIGOS DO OUTRO MUNDO

A importância mais acentuada do elemento mágico nos Textos dos Sarcófagos liga-se também ao desenvolvimento de concepções ligadas ao imaginário funerário, que passaram a conceber o outro mundo como repleto de perigos os mais variados possíveis. A magia, portanto, era uma das únicas armas de que dispunha o morto para enfrentar as adversidades. Como afirma Breasted, “encantamentos e avisos mágicos que se provaram eficazes contra eles [*perigos como mortos maliciosos*] talvez se provassem igualmente válidos no outro mundo”³⁰⁸.

Segundo Hornung, as diferenças básicas existentes entre os Textos das Pirâmides e os Textos dos Sarcófagos é que, no geral, a vida após a morte é conceitualizada mais concretamente neste último, e seus perigos são representados mais dramaticamente³⁰⁹. Podemos, especialmente, citar o Livro dos Dois Caminhos como exemplo concernentes a estes dois desenvolvimentos.

O Livro dos Dois Caminhos tinha por objetivo guiar o falecido de maneira tal que ele não fracassasse em sua jornada pelas localidades do outro mundo. Além de munir o morto com o conhecimento necessário para enfrentar as adversidades, este guia continha, ainda, um mapa

³⁰⁸ BREASTED, *op. cit.*, p. 292.

³⁰⁹ HORNUNG, Erik. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1999. p. 11.

representando a topografia do outro mundo, a fim de facilitar a sua orientação. Interessante observar que, estando desenhado no fundo do sarcófago, este mapa estaria estrategicamente localizado aos pés do morto quando o mesmo iniciasse a sua caminhada pelo outro mundo. O objetivo era fazer com o morto navegasse na barca de Rá, passasse pelos guardiões e demônios do outro mundo, escolhesse um ou outro caminho para prosseguir e terminasse atingindo Osíris no Campo das Oferendas³¹⁰.

Uma outra novidade é o surgimento da serpente Apófis como principal inimigo no outro mundo. O principal temor concernente a ela era o fato de que a mesma poderia engolir a barca de Rá e, assim, comprometer a continuidade da existência do mundo³¹¹.

Os perigos que uma pessoa poderia enfrentar no outro mundo são infindáveis. Uma das maiores preocupações que acompanha os egípcios desde a época das pirâmides era ser privado de alimentos. Vimos que vários encantamentos destinavam-se a prover um banquete funerário para o morto, visando justamente afastar o perigo da fome. Privado de alimentação, o morto seria obrigado a comer seus próprios excrementos e a beber a sua própria urina, considerada uma das maiores abominações para os egípcios. Ao entrar em contato com a sujeira, o morto deixaria de estar purificado, condição que era pré-requisito para a entrada no outro mundo. Logo, a falta de alimentos e o contato com as fezes e a urina poderiam levar o falecido “à morte dentro da morte”. Dentre os inúmeros encantamentos que visavam proteger o morto de comer seus excrementos, vejamos, agora, um exemplo retirado de um encantamento dos Textos dos Sarcófagos, intitulado “Não comer fezes e não beber urina no mundo dos mortos”:

O que eu detesto duplamente, eu não comerei. Fezes são a minha abominação, e eu não as comerei. Impurezas não entrarão nesta minha boca, e eu não as comerei com a minha boca, eu não as tocarei com os meus dedos, eu não as pisarei com os meus dedos dos pés, porque eu não comerei fezes para vós, eu não beberei urina para vós, e não ficarei de cabeça para baixo, eu não aceitarei este pano de Shesmetet para vós, porque eu não comerei estas impurezas para ti, que vêm das partes escondidas de Osíris.

‘Coma!’ dizem-me eles.

‘Eu não os comerei por vós’

‘Por quê?’ dizem-me eles.

‘Porque eu estou calçado com as sandálias de Sokar’

‘Coma!’ dizem-me eles.

‘Eu não os comerei por vós’

‘Por quê?’ dizem-me eles.

³¹⁰ LESKO, *op. cit.* (1971), p. 30.

³¹¹ Voltaremos, mais adiante, a falar a respeito da serpente Apófis.

‘Porque a equipe que separou o céu e a terra está em minha mão’
‘Coma!’ dizem-me eles.
‘Eu não os comerei por vós’
‘Por quê?’ dizem-me eles.
‘Porque eu trouxe neste galho o que está na acácia’
‘Coma estes excrementos que vieram das partes escondidas de Osíris; de que mais tu poderás viver?’ dizem estes deuses a mim. ‘O que tu viestes comer?’
‘Eu como do pão de trigo (*emmer*) branco, eu bebo da cerveja de trigo (*emmer*) vermelho’³¹².

Vimos, neste encantamento, que os deuses do outro mundo tentaram forçar o falecido a comer dos excrementos provenientes das “partes escondidas” de Osíris mas, munido das respostas corretas, o morto afasta tal idéia. Ao dizer que “não ficarei de cabeça para baixo”, o falecido também faz alusão ao contato com as fezes pois, estando de ponta-cabeça, acreditava-se que os órgãos internos mudariam de lugar e os excrementos cairiam sobre a sua boca.

Contudo, o mais interessante deste encantamento está na resposta dada pelo falecido aos deuses quando eles o perguntam “O que tu viestes comer?”. Ao responder que comerá do pão de trigo branco e da cerveja de trigo vermelho, o falecido não faz referência a qualquer comida, mas sim, daquela que desfrutava a parcela mais privilegiada da população. Vejamos, agora, as informações contidas em encantamento similar, também visando livrar o morto de comer impurezas:

[...] Então, diz aquele que não sabe contar: ‘Do que viverás tu nesta terra, à qual tu deves vir para que possas se tornar um espírito?’
‘Eu viverei do pão de trigo (*emmer*) preto e da cerveja de trigo (*emmer*) branco no Campo das Oferendas, porque esta distinção é minha mais do que de qualquer outro deus; haverá afluências em Kher-aaka e afluência em On. O que eu detesto, eu não comerei. Fezes são a minha abominação, e eu não as comerei; impurezas não entrarão em meu corpo. Eu não irei a elas com minhas mãos, eu não pisarei nelas com minhas sandálias’ [...] ³¹³

O pão preto e a cerveja branca eram tipos inferiores destes alimentos, contrariamente à cerveja vermelha e ao pão branco. A explicação para o aparecimento de duas qualidades destes mesmos alimentos é provavelmente devida à posição social dos donos dos sarcófagos nos quais estavam escritos os encantamentos. Através deles podemos, portanto, perceber nuanças de hierarquias sociais presentes nos Textos dos Sarcófagos.

³¹² TS 173.

³¹³ TS 203.

Como vimos, é comum nos encantamentos que se relacionam ao ato de comer impurezas que se pergunte do que o morto irá viver, já que não beberá urina nem comerá fezes. Observamos, também, que estas respostas podem mudar de acordo com a posição social do morto, podendo o mesmo gozar de alimentos melhores ou piores. Algumas pessoas poderiam esperar contar com um repasto abundante no outro mundo, o que por si só era mais que suficiente, enquanto outras poderiam ir mais além, vivendo daquilo que viviam os deuses:

O que eu detesto, eu não comerei. Fezes são a minha abominação e eu não as comerei; impurezas não entrarão em minha barriga, eu não irei a elas com as minhas mãos, eu não pisarei nelas com as minhas sandálias. Eu estou protegido de vós que estais curvados, eu não andarei de ponta-cabeça. Ele que me serve é o servo de Hórus, pois eu sou um de vós.

‘Do que viverás tu?’ dizem os senhores de Pe.

Eu viverei do que eles vivem, eu comerei do que eles comem; eu viverei do que eles vivem, eu viverei naquela árvore agradável que está no santuário, no qual vivem os seguidores de Rá, porque eu habito neste santuário, por ser puro; eu entrarei nele e o salvarei³¹⁴.

[...] ‘Que tu bebas’, dizem os moradores do horizonte para mim. ‘Que tu vivas do que nós vivemos, que tu comas do que nós comemos, que tu bebas do que nós bebemos’³¹⁵.

Preocupações com a alimentação, embora façam parte da crença dos egípcios sobre a vida pós a morte, provavelmente não estavam por acaso nos Textos dos Sarcófagos. A existência de alguns encantamentos ligados ao problema da fome, da necessidade de abundância no outro mundo podem ter relação a momentos difíceis, como aqueles relatados por Ipu-Ur e no restante da Literatura Pessimista. Documentos da época se referem a períodos de fome, até mesmo na XII dinastia. A partir do texto de um nomarca egípcio, Simpson analisa a existência de anos de fome no início da XII dinastia. Diz o texto:

Agora, anos de fome vieram. Eu plantei em todos os campos do nomo Oryx, de sua fronteira sudeste a sua fronteira nordeste, alimentando seus habitantes, provendo sua comida. Não houve ninguém com fome aqui. Eu dei à viúva da mesma forma que dei àquela que tem marido. Eu não fiz distinção entre

³¹⁴ TS 202.

³¹⁵ TS 187.

o grande e o pequeno e dei de tudo. Então altos Nilos passaram, tendo cevada e trigo e tendo tudo, e eu não fixei taxas para os tributos³¹⁶.

Simpson acredita que o “ano da fome” pode ser o ano vinte e cinco do reinado de Senuosret I, baseado na inscrição de uma estela: “Um baixo Nilo passou durante o ano régio vinte e cinco, e eu não permiti fome no meu nomo. Eu dei ao Alto Egito cevada e trigo. Eu não permiti que a miséria tomasse lugar – até que altos Nilos passassem novamente”³¹⁷

Dentre os animais que, acreditava-se, causariam mais perigos ao falecido estavam as cobras e serpentes. Boa parte desta crença está ligada a uma tradição arcaica, na qual os corpos eram enterrados no deserto, sujeitos às “visitas” constantes desses animais, em sua maioria peçonhentos, e que eram também perigo para os vivos. De outro lado, há uma relação estreita das serpentes com a mitologia, pois foi uma serpente que revelou a Isis o verdadeiro nome de Rá, adquirindo, portanto, poder sobre ele.

Em alguns encantamentos, a cobra é chamada de “Destruidora de *kas*”, e a função do falecido é “destruir a Destruidora”. Os meios para tanto poderiam variar desde pauladas na cabeça (“[...] pedaços de pau me foram apresentados pelo grande Ocidente, e o corações dos deuses ficam felizes quando me vêm no dia de esmagar as cabeças das serpentes manchadas com estes pedaços de pau que me pertencem[...]”³¹⁸), até mesmo comê-las, para que elas não comessem os homens e se pudesse adquirir as suas faculdades mágicas (como na fórmula 370, que diz que “o homem deve recitar este encantamento sobre isto, não permitindo que as estas cobras o comam, mas ele comerá todas estas cobras”). O falecido deveria dar conta, também, de destruir o veneno das cobras, como apontado no encantamento 436:

Para afastar uma cobra e destruir seu veneno. O tu que cortas as cabeças e separas os pescoços dos inimigos de Osíris; ó cobra-*kenebaa*, que não possui nem braços nem pernas, estás orgulhosa do que está em tua boca [*veneno*], que te foi dado pela tua mãe? Tua mãe sobe contigo, vá para ela que te tens como fraca.³¹⁹

³¹⁶ SIMPSON, William Kelly. Studies in the Twelfth Egyptian Dynasty III: Year 25 in the Era of the Oryx Nome and the Famine Years in Early Dynasty 12. JARCE. XXXVIII, 2001. p.08. O texto do nomarca analisado por Simpson também traz à luz novos elementos à problemática do poder provincial, tão caro a esta dissertação. Observando a forma com a qual o nomarca faz a datação da inscrição, percebe-se que a mesma é dupla: consta o ano de reinado do faraó, e o ano de “reinado” no nomo o que segundo Simpson, representa a usurpação de um privilégio régio por um nomarca.

³¹⁷ *ibid*, p. 08.

³¹⁸ TS 686.

³¹⁹ TS 436.

As cobras são também consideradas animais impuros, em razão dos alimentos que ingerem, sendo outro motivo pelo qual representam perigo ao morto: “Sai, ó cobra, nos movimentos de Shu. Tu comestes um rato, o que Rá abomina; tu mastigastes os ossos de uma gata putrefata”³²⁰.

Vemos na serpente Apófis, um novo inimigo contemplado nos Textos dos Sarcófagos, um outro exemplo da aversão que os egípcios tinham a estes répteis. Leonard Lesko, ao analisar a composição do Livro dos Dois Caminhos, verifica que o mesmo é composto de nove sessões e comporta ao menos três versões diferentes³²¹. Infelizmente, não dispomos aqui das ilustrações que compõe este *corpus* documental, o que certamente seria bastante elucidador e de grande valia. Os encantamentos do Livro dos Dois Caminhos aparecem agrupados em compartimentos, a maioria deles cercados por portas de fogo, portões, paredes pretas, demônios etc, que são também nomeados para que o morto pudesse conhecê-los e, assim, passar por todos eles. Esta é uma tentativa inédita e deliberada de sistematização das características do outro mundo, especialmente de sua topografia, visando a conciliação de diferentes tradições. Hornung afirma que o Livro dos Dois Caminhos é fruto de um “fundo governamental” de pesquisas sobre o outro mundo a fim de fornecer todo o conhecimento necessário ao morto – guiando-o ou advertindo-o dos perigos – para que ele não perecesse³²².

Cada sessão do Livro dos Dois Caminhos enfatiza um ou outro destino a ser alcançado pelo morto, muito embora Lesko observe que, mesmo acolhendo tradições distintas, há uma tentativa de conciliá-las. Para atingir seus objetivos no outro mundo, havia muitos percalços ao longo do caminho, e é justamente a intenção de superá-los a mais explícita nesta compilação.

Dezenas de encantamentos têm por única função nomear os demônios que amedrontavam os habitantes do outro mundo para que, conhecendo seus nomes, o falecido tivesse poder sobre eles e continuasse sua jornada pelos caminhos do céu e da terra a salvo. No entorno do encantamento 1144, por exemplo, aparecem os nomes de alguns demônios (“Afiado de raiva. Guardiã revelador”), assim como no encantamento 1039 (“Saltador. O Agressivo. Ladrão. Blasfemo”). Os demônios e guardiões dos portões dos distritos do outro mundo possuíam geralmente forma animal, como o “Cabeça de Hipopótamo”, um touro com cabeça humana e um

³²⁰ TS 370.

³²¹ LESKO, LDC.

³²² HORNUNG, *op. cit.*, p.11.

crocodilo também com cabeça humana. Os demônios eram certamente o maior perigo a ser enfrentado, que poderiam fazer obstáculos com o intuito de impedir o prosseguimento do morto, a exemplo do “Fazedor de Armadilhas”.

A ajuda dos deuses não é tão proeminente quanto em outras partes dos Textos dos Sarcófagos, mas exerce também sua função como no encantamento 1142, que são invocados para oferecerem proteção:

Ela cujo nome foi apresentado no meio de seu fogo. Eles, ‘Os Miseráveis’, guardam esta casa e seu fogo. Cuidado, ó deuses ctônicos do barco. Ficai de pé! Protegei! Rá, Atum, Nun, ancião, Shu, Iku, Nemu, e Hetep. A mulher opôs o doente. Eles cujos nomes foram apresentados fizeram as paredes dela. Eu sou aquele que Rá construiu, quem Shu construiu. Maat pertence a este deus que está no meio do fogo, que não pôs os justos nele com outro comando que saiu de sua boca no dia da proteção, sua alma a qual tu comandastes me protegeu. Ele é retirado de seus ferimentos enquanto os serviçais são minhocas sobre você. Eu sou Maat que está na narina. Se vós vierdes me opor, então O Terrível será expulso dos deuses da terra e O Afiado do Agressor, até eu afaste idas e vindas³²³.

O Livro dos Dois Caminhos relatam, também, os perigos que rondavam a viagem na barca celeste, um dos destinos principais a ser atingido pelo morto:

Eu vim aqui para ser içado ao horizonte para que eu possa mostrar Rá nos portões do céu, e que os deuses regozijem ao me ver. O perfume de um deus está em mim, e os destruidores não me atacam, nem os guardiões dos portões me excluirão. Eu sou o que está escondido no altar, encarregado da capela daquele que está curvado, pois é este altar que eu alcança na terra das tumbas³²⁴.

Um dos inimigos à viagem solar, como dito, era a serpente Apófis – também destruidora. A fórmula 1126 nomeia Apófis e também apresenta figuras suas, bem como de seus oponentes. No encantamento 1127 é possível ter uma idéia do que os oponentes da serpente fazem a ela: “Palavras ditas pelo mágico ancião. Tu irás viajar? Ela será vista caindo diante de ti. O BOW MAN atirou nela. O homem do arpão a fará cair”. O encantamento 414 dos Textos dos Sarcófagos se trata de uma fórmula com o intuito exclusivamente de afastar Apófis da barca de Rá. O falecido, na condição de condutor da barca, deve afastar todos os perigos que ameacem a

³²³ LDC 1042.

³²⁴ LDC 1060.

viagem – desta forma, ele teria a sua participação fundamental na manutenção do equilíbrio cósmico:

Afastando Apófis da Barca de Rá. Tristezas para ti, *'Imy-nhd.f*, ó tu de quem o Leão Duplo tem medo; vê, fogo saiu do céu para o interior da Caverna do Rebelde. Ela fez sua rebelião contra Rá, ela cometeu roubo contra ele e sua cabeça é guardada pelo Grande Demolidor. Uma luz foi acesa contra ele na mansão de Sepa, suas algemas foram feitas firmes pelos deuses ... Que tu estejas protegido!

Eu caí e rastejei, porque eu sou aquele do cetro *w3*, o grande poder no pescoço de Geb. Ó séqüito de Rá, a mão direita e a mão esquerda, tenha-me como um completamente único, porque Rá falou comigo, eu afastei o rebelde, eu tornei Apófis impotente, eu a removi, e o fogo sai do céu para o interior da Caverna do Rebelde. Ela fez a rebelião contra Rá, ela cometeu roubo contra ele; que Rá possa descer na Barca da Deusa, que ele viaje ao lado da Deusa do Fogo, que aqueles que estão nos tronos do Ocidente regozijem. Que eu viaje em segurança, Ó Rá, que tu possas me encontrar³²⁵.

Além das cobras, outros animais como porcos e crocodilos eram considerados perigosos. Sobre os crocodilos, viu-se que o principal temor concernente a eles era o fato de os mesmos serem considerados “devoradores de mágica”, prontos a engolir a magia possuída pelo falecido, sem a qual seria impossível vencer no outro mundo.

Outra preocupação sincera dos egípcios era com não morrer uma segunda vez, que significaria uma morte dentro da morte, conforme mencionado anteriormente, e implicaria na total aniquilação do ser, representando um dos piores temores para os egípcios. A preocupação com este fato liga-se estreitamente a uma insegurança constante em relação à morte, esta desconhecida, e da qual nunca ninguém voltou para contar como era, como relatado na Canção do Harpista. Vejamos um exemplo de encantamento “para não morrer uma segunda vez”:

Eu sou Atum, eu tenho poder como o Leão Duplo, eu sou ajudado pelo deus mais velho, minha face foi feita de brilho pelo mais velho dos deuses. eu como vida, eu vivo de ar, eu farei oferendas para a barca-*hnhnw*, eu serei levantado da barca *hnhnw* para a barca de Khepri, ele me deixará entrar para ver o que está lá, eu recitarei estas palavras aos juizes, e ele me deixará converter nestes quatro poderosos espíritos que se movem para frente e para trás e vivem depois de terem morrido. Que eu viva após a morte com Rá todos os dias, que vive após a morte. E quando a qualquer deus ou deusa, qualquer espírito ou pessoa morta, ou qualquer cobra no céu ou na terra que vão para frente e para trás, minha magia os afastará. O fogo subirá, a chama irá para as barrigas

³²⁵ TS 414.

daqueles que assustam, e o raivoso será contra eles como o Olho de Rá. Eu abati e comi rebanhos pretos e brancos, e eu vivo em seus cascos; na verdade eu não vou morrer, e na verdade eu não vou morrer uma segunda vez na terra.³²⁶

Havia um temor de que o coração “pesasse” ou “falasse contra” a pessoa falecida em sua odisséia extraterrena, como podemos perceber através do *caput* de alguns dos encantamentos – “não deixar o coração ficar pesado no mundo dos mortos”, “não deixar o coração de um homem sentar contra ele no mundo dos mortos”. É constatando estas preocupações que podemos arriscar dizer que o elemento individual aos poucos vai conquistando espaço nas compilações funerárias acompanhando o movimento da sociedade em direção a uma “emergência do indivíduo”, já que coração era, para os egípcios, sede do pensamento e da inteligência. Do estudo de “O diálogo de um homem com seu *ba*”, por exemplo, foi possível encontrar elementos que apontam nesta mesma direção. O *ba*, conforme explicitado no capítulo dois, é um conceito que pode ser genericamente traduzido como “personalidade”, e a importância adquirida por este elemento em um texto egípcio faz com que o foco da atenção se dirija justamente para o foro íntimo e discussões de caráter pessoal. Isto não é exclusivo do “Diálogo de um homem com seu *ba*”. Nas “Lamentações de Kha-kheper-Rá-seneb” vemos o coração como interlocutor do diálogo³²⁷.

Os egípcios também deveriam se precaver contra “O Pescador” e sua rede, já que uma série de encantamentos visa oferecer proteção mágica para escapar deste perigo:

Ó tu que olhas para trás, pescador dos canais, o agressivo, filho de Geb e dela, que abriu a terra; ó vós, pescadores de mortos, ó vós, crianças de pais que pegam os mortos, vós podereis enganar aqueles que estão por toda a terra, mas não me pegareis nestas suas redes, com as quais pegais os mortos; engane somente aqueles que estão pela terra, porque eu sei vossos nomes, a rede dos deuses é uma rede-bolsa³²⁸.

Este medo liga-se ao receio de não conseguir atravessar o firmamento líquido do céu e, conseqüentemente, de morrer nestas águas. Acontecendo isto, o pescador iria com a sua rede “pescar” os mortos que ali se encontrassem. Como um gênio mau do outro mundo, o pescador muitas vezes não esperava pacientemente pelos mortos, e construía armadilhas para que eles

³²⁶ TS 423.

³²⁷ Para as relações entre indivíduo e sociedade no contexto literário do Reino Médio ver: PARKINSON, Richard. Individual and society in Middle Kingdom Literature. In.: LOPRIENO, Antonio. *Ancient Egyptian Literature. History and forms*. Leiden, New York, London: E.J. Brill, 1996. pp. 137-155.

³²⁸ TS 473.

caíssem nelas. A fim de que a travessia corresse segura, sem a possibilidade de cair na rede do pescador, encantamentos com pedidos de uma barca resolveriam o problema (“[...]que Aquen, o desperto, traga-te uma balsa na qual ele equipa os espíritos para navegar”). Pela leitura dos encantamentos referentes ao pescador, sabe-se que o morto deveria evitar um certo “Local de Execução”, pois é lá que o mesmo se encontraria com uma armadilha, pronto para pegar os mortos em sua rede.

As criaturas más do outro mundo eram os principais obstáculos à jornada pelo outro mundo, sempre tentando enganar os mortos, obstar seu prosseguimento, matá-los, roubar sua magia e uma série de outros males que os egípcios minuciosamente cuidaram de descrever a fim de que nenhuma surpresa desagradável ocorresse no meio do caminho. Dentre estas criaturas más os barqueiros do outro mundo são sempre desagradáveis, e é preciso um longo processo de convencimento para persuadi-los a agir em favor do morto. Em alguns casos, o melhor seria evitá-los, como consta nos encantamentos intitulados “para reunir os dois rios”. Estes textos permitiriam ao morto atravessar de uma margem do Nilo à outra, sem serem obrigados a passar pelo barqueiro, o qual poderia ser recalcitrante. Assim, Isis e Néftis, transformariam o rio em seus cabelos, unindo-o e facilitando a passagem do falecido:

Unindo as margens do rio. O cabelo de Isis está unido ao cabelo de Néftis – e vice versa – a putrefação é deixada sem barco, os rios estão secos, Geb engoliu as águas, as mãos de Shesmu estão unidas aos pulmões das Duas Senhoras³²⁹.

Com estas considerações sobre alguns dos perigos existentes no outro mundo, procurou-se apresentar alguns elementos referentes ao imaginário religioso egípcio, e atentar para o fato de que houve uma preocupação crescente dos egípcios com a caracterização dos aspectos do outro mundo. Procurando esgotar todo e qualquer mal que poderia acometer o morto em sua nova vida, os egípcios provavelmente se sentiriam mais seguros e certos de que a sua imortalidade estaria assegurada, ao contar com a proteção dos encantamentos. O Livro dos Dois Caminhos se torna um bom exemplo relativo às preocupações que rondavam as mentes egípcias, na medida em que foram encomendados com o intuito de oferecer um *plus* à proteção do morto no outro mundo, por isto observamos porque os inimigos são tão bem detalhados neste guia.

³²⁹ TS 168.

Podemos concluir não só por um desenvolvimento das concepções de outrora, mas por um desenvolvimento pautado na insegurança em relação à vida após a morte e na preocupação cada vez maior em assegurá-la.

Nos Textos das Pirâmides a preocupação central é com a ascensão do rei para os céus, suas formas de transfiguração e a conquista de sua soberania no outro mundo, havendo encantamentos destinados à proteção quase que majoritariamente contra cobras e outras criaturas venenosas. Percebe-se que estes encantamentos aparecem de forma isolada e fluida no texto, geralmente sem conexão com o destino do morto, provavelmente colocados ali como uma “garantia”. Já nos Textos dos Sarcófagos, embora não tão bem sistematizados, os perigos nomeados são infinitamente maiores, e aparecem quase sempre contextualizados tendo em vista o destino e objetivos do falecido.

O que gostaríamos de frisar é o fato de que o desenvolvimento de aspectos ligados ao imaginário do pós-morte egípcio, que aparecem na literatura funerária, não é algo natural, muito menos linear. É preciso que nos questionemos acerca destes desenvolvimentos, suas causas, suas relações com o contexto do momento de produção para tentarmos entender um pouco mais da lógica que permeava o pensamento dos egípcios antigos. Obviamente não conseguiremos encontrar respostas a todas as perguntas, até mesmo em virtude de escassez de fontes e do nosso parco conhecimento sobre vários aspectos da mitologia egípcia, mas isto não significa que o esforço em obtê-las deva ser deixado de lado. Buscando compreender qualitativamente os encantamentos presentes nos Textos dos Sarcófagos, especialmente a partir das novas preocupações inseridas na literatura funerária, poderemos adquirir elementos que nos permitam vislumbrar de maneira mais completa as interferências presentes no processo de “democratização” da imortalidade e entender um pouco mais sobre a sociedade da época

CONCLUSÃO

De todos os elementos apresentados nesta dissertação, não se pode deixar de concluir, em primeiro lugar, a carga ideológica presente no sistema religioso egípcio. Quando se buscou analisar a literatura funerária e o processo de “democratização” da imortalidade sob uma perspectiva mais ampla, enfatizando seu perfil sócio-político, estava implícita, também, a análise da função ideológica destes documentos, a qual estava presente, também, em todo este processo de “democratização”.

Ora de maneira mais fluida, ora de maneira mais sistemática, o que se pretendeu neste estudo foi avaliar, por assim dizer, a função social existente em um sistema simbólico como a religião, tendo em vista a sua caracterização dentro de uma situação e de relações específicas.

Tentou-se analisar o contexto da produção dos Textos dos Sarcófagos associando-o às relações de poder nele envolvidas, que vão desde o enfraquecimento da monarquia à construção de nichos de poder nas províncias por parte dos nomarcas. Percebeu-se que a literatura funerária e seus novos desenvolvimentos indexam ??? também hierarquias sociais e valores próprios da visão de mundo daqueles que os produziram e de seus beneficiários diretos.

Bourdieu assinala que as ideologias são duplamente determinadas, no sentido de que

[...] elas devem suas características mais específicas não só aos interesses das classes ou das frações de classe que elas exprimem (função de sociodiceia), mas também aos interesses específicos daqueles que as produzem e à lógica específica do campo de produção (comumente transfigurado em ideologia da ‘criação’ e do ‘criador’) [...] ³³⁰

Por isto devemos ter em mente a existência de uma luta dos especialistas da produção simbólica (no caso, os sacerdotes produtores dos encantamentos) pela imposição de um determinado campo de tomada de posição ideológica, como fica claro, por exemplo, no Livro dos dois Caminhos.

Isto não significa que devemos ignorar o elemento psicológico presente na composição da nova literatura funerária, conforme se procurou demonstrar a partir da análise do desenvolvimento da idéia de “paraísos” no outro mundo e da morte como um horizonte utópico.

³³⁰ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. p. 13.

Mas o fato de estes destinos estarem reservados somente a uma pequena parcela da população (e não “democratizados” em um sentido amplo) indica que outros fatores atuavam e eram decisivos neste jogo³³¹.

Segundo Pierre Bourdieu, “os sistemas simbólicos cumprem uma função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra”³³². Para ele, os sistemas simbólicos reproduzem, de forma transfigurada, o campo das posições sociais.

Vimos, por exemplo, que, nos Textos das Pirâmides, a imortalidade estava sujeita a regras de decoro que excluía a humanidade como um todo, à exceção do rei, das relações com o divino no âmbito do pós-morte. Esta situação era aceita porque havia uma crença na divindade do soberano, na qual repousava a sua distinção em relação aos demais seres humanos, e de que as coisas deviam ser assim porque era *natural* que fossem. É interessante observar que algumas hierarquias sociais eram também indexadas neste contexto, na medida que se abria a pessoas pertencentes a um círculo mais restrito a obtenção da imortalidade por intermédio de uma associação direta com o rei, proporcionando a elas *status*. No caso, ser enterrado ao pé da pirâmide régia atestava a dependência do monarca não só na vida após a morte, mas também na vida terrena, já que o faraó era em grande parte responsável por equipar e construir uma tumba para estes funcionários.

A imortalidade do faraó, sua associação aos deuses e a restituição de sua posição como governante supremo também no outro mundo reforçavam a idéia de que aquilo era necessário à continuidade da ordem, e que a manutenção do bem-estar do povo egípcio estava centrada na eficácia da instituição monárquica, dispensadora de benesses – como a própria imortalidade – e de seu representante, escolhido pelos deuses. Neste sentido, vale a opinião de Bourdieu:

Os símbolos são os instrumentos por excelência da ‘integração social’: enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação (cf. a análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do

³³¹ É por isto que Bourdieu, inspirado nas idéias de Weber, diz que “se há funções sociais da religião e, em consequência, a religião é passível de análise sociológica, é porque os leigos não esperam dela (ou somente dela) justificativas de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e do sentimento de abandono, ou mesmo da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte, mas também, e sobretudo, justificativas sociais de existir enquanto ocupantes de uma determinada posição na estrutura social” (BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 86.).

³³² BOURDIEU, *O poder ...*, p.11..

mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é condição da ‘integração moral’³³³.

Os símbolos, ou os sistemas simbólicos, como é o caso da religião, têm a característica, portanto, de propiciarem solidariedade social. No caso egípcio particular, vemos que a estrutura estava voltada à manutenção da distinção do monarca e da sua posição na escala social³³⁴, sem que isto parecesse algo imposto, mas natural – condição que, para Bourdieu, é *sine qua non* à eficácia do chamado poder simbólico – propiciando, nas palavras de Traunecker, a coesão social sob o cajado do faraó³³⁵.

Em havendo uma diminuição, ou melhor, um enfraquecimento do poder monárquico e a participação de novos protagonistas pelo monopólio da violência simbólica legítima – nas palavras de Weber – são postas em xeque outras expectativas próprias destes novos atores sociais que, por meio da utilização de sistemas simbólicos como o religioso, visam legitimar a sua posição na sociedade, bem como das hierarquias que ali se encontram. Lembre-se, apenas, como apontado por Bourdieu, que as relações de poder dependem, em sua forma e conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes ou pelas instituições envolvidas nestas relações³³⁶. Ao haver, por exemplo, destinos mais e menos privilegiados relacionados às concepções sobre o pós-morte egípcias, percebe-se que há a manutenção de distinções dentro deste esquema, ligadas em grande parte aos recursos que determinada pessoa dispunha para confeccionar sua tumba – sem o risco de esta afirmação soar reducionista - o que determinaria um tipo ou outro de conquista da imortalidade. Isto permitia, a estas pessoas, acumular poder simbólico.

A ideologia de Estado presente nos Textos das pirâmides não atendia em sua totalidade às necessidades de uma nova classe que se desenvolvia³³⁷, e que buscava justamente acesso a “fatias” de poder e uma inserção significativa na sociedade, a qual a ideologia monárquica do Reino Antigo repelia em nome de uma centralização na figura régia.

³³³ *ibid.*, p. 10.

³³⁴ Distinção marcada, por exemplo, por uma imortalidade diferenciada que proporcionaria um destino prestigioso no outro mundo, junto aos deuses.

³³⁵ TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Brasília: UnB, 1995.

³³⁶ BOURDIEU, *O poder ...*, p.11.

³³⁷ Ver, p.e., RICHARDS, Janet. *Society and death in Ancient Egypt: Mortuary landscapes of Middle Kingdom*, em que a autora faz um estudo acerca do surgimento de uma “classe média” no Egito.

A existência de novos destinos no pós-morte e suas novas caracterizações estão mais voltadas, agora, às necessidades próprias de uma elite e diretamente relacionadas à realidade social por ela vivenciada. A usurpação de prerrogativas régias, neste sentido, e a manutenção de muitos elementos próprios do rei serviram como uma espécie de capital simbólico acumulado que os permitiria afirmar a sua posição dentro da sociedade. Não só o faraó poderia participar e colaborar ativamente na manutenção do mundo ordenado ao associar-se, após a morte, aos ciclos regenerativos naturais, mas também agora os membros dessa nova elite reivindicavam este papel em detrimento do exclusivismo monárquico

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, James P. Funerary texts and their meaning. In: AURIA, S., LACOVARA, P., ROEHRIG, C. *Mummies & Magic*. The funerary arts of Ancient Egypt. Boston: Museum of Fine Arts, 1998.

ALLEN, Thomas George. *The Book of the dead or going forth by day*. Chicago: University of Chicago Press.

AYMARD, A. La democratizzazione del culto funerario come riflesso di nuovi fermenti sociali. *Gli uomini e le loro istituzioni*, Firenze: Casa editrice G. D'Anna. n.19

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. Brasília: UnB, 2000.

ASSMANN, Jan. Invisible religion and cultural memory. In: _____. *Religion and cultural memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006. cap. 1.

_____. *Maat*. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale. Paris: Julliard, 1989.

_____. *The mind of Egypt*. History and meaning in the time of the pharaohs. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

_____. *Death and salvation in Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

BAINES, John. Kingship, definition of culture and legitimation. In.: O'CONNOR, David; SILVERMAN, David P. (orgs.). *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York, Koln: E. J. Brill, 1995.

_____. *Modelling Sources, Processes and Early Mortuary Texts*. Cópia cedida pelo autor.

_____. Practical religion and Piety. *JEA*, n. 73. London: 1987.

_____. Restricted knowledge, hierarchy and decorum: modern perceptions and ancient institutions. *JARCE XXVII*. 1990. p. 1-23.

_____. Sociedade, moralidade e práticas religiosas. In: SHAFER, Byron (org.). *As religiões no Egito antigo*. Deuses, mitos e rituais domésticos. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

BAINES, John. Literacy, social organization, and the archaeological record: the case of early Egypt. In.: GLEDHILL, John; BENDER, Barbara (orgs.). *State and Society*. The emergence and development of social hierarchy and political centralization. London: Unwin hyman, 1988. cap. 12.

_____. *Origins of Egyptian Kingship*. In.: O'CONNOR, David; SILVERMANN, David. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1995.

BAKOS, Margaret Marchiori; BARRIOS, Adriana Masciadri. *O povo da esfinge*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

BARBAGALLO, Corrado. Apoteosi e decadenza dell'assolutismo monarchico nell'Antico Regno: la prima rivoluzione político-sociale. *Gli uomini (...)*, n. 19. Firenze: Casa Editrice G. D'Anna. pp. 63-68.

BARGUET, Paul. *Textes des Sarcophages Egyptiens du Moyen Empire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. *Razões práticas*. Sobre a teoria da ação. 7a. ed. Campinas: Papirus, 2005.

BRANDON, S.G. F. A problem of the osirian judgement of the dead. *Numen*. V. 5, fascículo 2 (abril/1958), pp. 110-127.

BREASTED, James Henry. *Development of religion and thought in Ancient Egypt*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972

CARDOSO, Ciro Flamarion. A literatura funerária como fonte para a história agrária do Egito antigo. *Separata da Revista de História*. N.117. São Paulo: 1984. pp. 99-119.

_____. *A unidade básica das representações sociais relativas ao culto divino e ao culto funerário no Antigo Egito* (Período Raméssida: 1307-1070 a.C. segundo a cronologia convencional, 1295-1069 a.C. segundo a cronologia curta). Obra inédita

_____. *Deuses, múmias e ziggurats*. Uma comparação das religiões do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999

_____. *Hekanakht: pujança passageira do privado no Egito antigo*. Niterói, 1993. Tese (Concurso para Professor Titular) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.

_____. *La Révolution Sociale de la Première Période Intermédiaire, Eut-elle lieu? Aegyptus Antiqua*, Buenos Aires: 1984.

_____. *O Egito Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *Sete olhares sobre a antiguidade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

_____. *Um historiador fala de teoria e metodologia* (ensaios). Bauru: EDUSC, 2005.

CASTAÑEDA REYES, José Carlos. *Sociedade antiga y resposta popular. Movimentos sociais em Egipto antigo*. Iztapalapa: Universidade Autônoma Metropolitana, 2003.

DAVID, Rosalie. *Religion and magic in Ancient Egypt*. Penguin Books: 2002.

EDWARDS, I. E. S. *As pirâmides do Egito*. Rio de Janeiro : Editora Record, 1985.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Imprensa Nacional, v.12.

ELIADE, Mircea. Idéias religiosas e crises políticas no Egito antigo. In.: _____. *História das Crenças e Idéias Religiosas*. Tomo I (da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis), v. I (Das origens ao judaísmo). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. cap. 4.

ENGLUND, Gertie. Gods as a frame of reference. On thinking and concepts of thought in Ancient Egypt. In:_____ (org.). *The religion of the ancient Egyptians*. Cognitive structures and popular expressions. Uppsala: 1989.

EYRE, Chistopher. Pouvoir central et pouvoir locaux: problèmes historiographiques et méthodologiques. *Méditerranée*, Paris: L'Harmattan. n. 24. 2000.

_____. Weni's career and Old Kingdom historiography. *The unbroken reed: studies in the culture and heritage of Ancient Egypt in honour of A.F. Shore*, Londres: 1994, p. 106-124.

FAULKNER, Raymond. Spells 38-40 of the Coffin Texts. *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 48, dez/ 1968, pp. 36-44.

_____. *The ancient Egyptian Coffin Texts*. 3 vols. Oxford: Aris & Phillips, 1973, 1977, 1978

_____. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Warminster: Aris & Phillips, 1969

FAVERSANI, Fábio. As relações interpessoais sob o império romano: uma discussão da contribuição teórica da Escola de Cambridge para o estudo da sociedade romana. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (org.). *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2004.

FINLEY, Moses. Autoridade e Patronato. In: _____. *Política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983. cap. 2

FINNESTAD, Ragnhild Bjerre. The pharaoh and the “democratization” of post-mortem life. In: ENGLUND, *The religion of the ancient Egyptians*. Cognitive structures and popular expressions. Uppsala: 1989.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000

GONÇALVES, Sinval Carlos Mello. *Na medida do impossível: O cavaleiro além da cavalaria nos romances de Chrétien de Troyes (1165-1191)*. Niterói, 2004. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2004.

GRAJETZKI, Wolfram. *Burial Customs in Ancient Egypt. Life in death for rich and poor*. London: Duckwoth, 2003

HEIN, Regina Lucia Martins de S. *O imaginário religioso egípcio acerca da imortalidade nos "Textos dos Sarcófagos"*. Niterói, 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2001.

HUDSON, Michael; LEVINE, Baruch A. (eds.). *Urbanization and land ownership in the ancient near east*. v.2. Cambridge: Harvard University, 1999.

HERÓDOTO. *História*. O relato clássico da guerra entre Gregos e Persas. Trad. J. Brito Broca. 2^a ed. São Paulo: Ediouro, 2001.

HORNUNG, Erik. *Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple*. Paris: Flammarion, 1992.

IONS, Veronica. La vie après la mort: le culte d'Osiris. In.: *Les grands mythes de l'homme*. Sous le signe d'Isis et d'Osiris. Paris: Robert Laffont, 1982.

KEMP, Barry. *Ancient Egypt: anatomy of a civilization*. 2. ed. London: Routledge, 2006

LALOUETTE, Claire. *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*. Des pharaons et des hommes. Paris: Gallimard, 1984.

LESKO, Leonard. Some observations on the composition of the Book of Two Ways. *Journal of the American Oriental Society*. v. 91, n. 1 (jan/mar 1971), pp. 30-43.

_____. *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1977.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature. A book of readings*. v.1. The Old and Middle Kingdoms. Los Angeles: University of California press, 1975

MESKELL, Lynn. Le moi social. In.: _____. *Vies privées des Égyptiens*. Nouvel Empire. 1539-1075. Collection Mémoires. n. 80. Paris: Éditions Autrement, 2002. cap. 2.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*. México: Fondo de Cultura Económica.

MORENO GARCÍA, J. C. De l' Ancien Empire à la Première Periode Intermédiaire: L'autobiographie de Qar d'Edfou, entre tradition et innovation. *RdE* 49, 1998, p. 151-160.

MORET, Alexander. La "carta de immunità", ovvero la ratifica del decadere del potere faraonico. In.: *Gli uomini ...* . p. 68-73.

MOSCATI, Sabatino. Eventi storico-politici dell' Antico Regno. *Gli uomini e le loro istituzioni*, Firenze: Casa editrice G. D'Anna, n.19.

MUELLER, Dieter. An early Egyptian guide to the hereafter. *JEA*. v.57. 1971

OUTHWAIT, William *et al.* *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

PARKINSON, Richard. Individual and society in Middle Kingdom Literature. In.: LOPRIENO, Antonio. *Ancient Egyptian Literature*. History and forms. Leiden, New York, London: E.J. Brill, 1996. pp. 137-155

_____. *Voices from ancient Egypt*. An anthology of Middle Kingdom writings. London: British Museum Press, 1994

PECK, William. *Splendours of Ancient Egypt*. New York, London, Paris: Abbeville Press Publications, 1997.

PERDU, Olivier. Ancient Egyptian Autobiographies. In.: *Civilizations of the Ancient Near East*, New York. v. 4. 1995.

PIRENNE, Jacques. La feudalizzazione del potere teocratico del faraone. *Gli uomini ...* . p. 73-77

POSENER, Georges. *Littérature et politique dan L'Égypte de la XIIe dynastie*. Paris: H. Champion, 1956

QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian Religion*. Londres: British Museum Press, 1982

REDFORD, Donald. *Egyptian Religion: an overview*. In.: ELIADE, Mircea. The encyclopedia of religion. New York: 1987. pp. 37-67.

RICHARDS, Janet; BUREN, Mary van. *Order, legitimacy and wealth in Ancient States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. Time and memory in Ancient Egypt. *Expedition*. v. 44. n. 03. www.museum.uppen.edu/publications

ROTH, Ann Macy. Governmental reforms in Old Kingdom Egypt by Naguib Kanawati. *Journal of Near Eastern Studies*. XLII, 1982, p. 154-155

_____. Social change in the fourth dynasty: the spatial organization of pyramids, tombs and cemeteries. *JARCE*. Vol. XXX, 1993. pp. 33-55.

SCHLOEN, J. David. The house of the father as fact and symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East. *Studies in the archaeology and history of the Levant* , Winona Lake: Eisenbrauns, v.2, 2001

- SHAFER, Byron E. . Temples, priests, and rituals: an overview. In.: _____ (org.). *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca, New York: Cornell University Press., pp. 19-20.
- SEIDLMAYER, Stephen. The First Intermediate Period (c. 2160-2055 BC). In: SHAW, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SELVE, Valérie. Les titulatures religieuses des nomarques comme indices de l'évolution des relations entre pouvoir central et pouvoirs locaux avant et au-delà de la Première Période Intermédiaire. *Méditerranée*, Paris : L'Harmattan, n. 24, 2000.
- SETERS, Jan van. A date for the Admonitions in the Second Intermediate Period. *JEA*. n.50, 1964, p. 13-23.
- SILVERMANN, David. The nature of Egyptian Kingship. In.: O'CONNOR, David; SILVERMANN, David. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York, Koln: E. J. Brill, 1995.
- SIMPSON, William Kelly (ed.). *The literature of Ancient Egypt*. An anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry. Yale: Yale University, 2005
- SHAW, Ian. *Ancient Egypt*. A very short introduction. New York: Oxford University Press, 2004
- SORENSEN, Jorgen Podemann. Divine Access: the so-called democratization of egyptian funerary literatures as a socio-cultural process. In: ENGLUND, *op. cit.*
- SPENCER, A. J. *Death in Ancient Egypt*. New York, 1982
- TAYLOR, John H. *Death and the afterlife in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 2001
- TE VELDE, Herman. Funerary Mythology. In: AURIA, S., LACOVARA, P., ROEHRIG, C. *Mummies & Magic*. The funerary arts of Ancient Egypt. Boston: Museum of Fine Arts, 1998.
- TRAPANI, Marcella. Anthropologie politique de l'Ancien Empire égyptien. *Méditerranées*, Paris: L'Harmattan. n. 24, 2000.
- TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Brasília, UnB, 1995
- VALBELLE, Dominique. *Histoire de l'État pharaonique*. Presses Universitaires de Paris.
- VERCOUTTER, Jean. Organizzazione amministrativa e sociale dell'Antico Regno. *Gli uomini e le loro istituzioni*, Firenze: Casa editrice G. D'Anna. n. 19. p. 40-45
- ZIVIE-COCHE, Christiane; DUNAND, Françoise. *Dieux et hommes en Égypte*. 3000 av J.-C 395 apr. J.-C. Paris: Armand Colin Éditeur, 1991.

WATSON, Philip. *Egyptian Pyramids and Mastaba Tombs of the Old and Middle Kingdoms*. Shire Egyptology, 1987.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva. v.1. 4 ed. São Paulo: Editora UnB; Imprensa Oficial, 2004

_____. *Economia e sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva. v.2. São Paulo: Editora UnB; Imprensa Oficial, 2004

_____. Egypt. In: _____. *The agrarian sociology of ancient civilizations*. Verso: Londres, 1998. cap. 2

WILKINSON, Richard H. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. London: Thames and Hudson, 1994.