

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

GISELLE MARQUES CAMARA

MAAT: O PRINCÍPIO ORDENADOR DO COSMO EGÍPCIO

Uma reflexão sobre os princípios encerrados pela deusa no Reino Antigo (2686-2181 a.C.) e
no Reino Médio (2055-1650 a.C.)

Niterói

2011

C172 Camara, Giselle Marques.

Maat: o princípio ordenador do cosmo egípcio: uma reflexão sobre os princípios encerrados pela deusa no Reino Antigo (2686-2181 a.C.) e no Reino Médio (2055-1650 a.C.) / Giselle Marques Camara. – 2011.

134 f. ; il.

Orientador: Ciro Flamarion Cardoso.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2011.

Bibliografia: f. 130-133.

1. História antiga. 2. Egito antigo. 3. Sociedade. 4. Religião.
I. Cardoso, Ciro Flamarion. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

GISELLE MARQUES CAMARA

MAAT: O PRINCÍPIO ORDENADOR DO COSMO EGÍPCIO
UMA REFLEXÃO SOBRE OS PRINCÍPIOS ENCERRADOS PELA DEUSA
NO REINO ANTIGO (2686-2181 a.C.) E REINO MÉDIO (2055-1650 a.C.)

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

Orientador: Prof. Dr. CIRO FLAMARION CARDOSO

Niterói

2011

GISELLE MARQUES CAMARA

MAAT: O PRINCÍPIO ORDENADOR DO COSMO EGÍPCIO
UMA REFLEXÃO SOBRE OS PRINCÍPIOS ENCERRADOS PELA DEUSA
NO REINO ANTIGO (2686-2181 a.C.) E REINO MÉDIO (2055-1650 a.C.)

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

Aprovada em 30 de setembro de 2011

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. CIRO FLAMARION CARDOSO - Orientador
Universidade Federal Fluminense - UFF

Professora Dra. NORMA MUSGO MENDES
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Professor Dr. JULIO CESAR GRALHA
Universidade Federal Fluminense - PUCG

Niterói

2011

*Aos meus avós queridos Selma e Orlando
e ao doce Dr. Pimentel,
vivos pela eternidade **Djet**.*

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação veio em um momento em que eu pedia paz. Em meio a um cotidiano caótico que mescla vida pessoal, compromissos acadêmicos e trabalho, resta quase nada de tempo para a reflexão. Talvez, se o tema do presente escrito fosse outro senão *Maat* – ordem e equilíbrio –, eu não teria conseguido finalizá-lo. Mas em meio à crise, vem o companheirismo e a solidariedade: do marido querido, dos familiares, dos amigos do peito, dos alunos, dos ex-professores, dos colegas de trabalho e por meio de recordações daqueles que já se foram, mas que se aqui estivessem, ofereceriam o seu aconchego.

Agradeço a todos que amo, pois deixaram o seu rastro de carinho pelas páginas que se seguem: palavras de força, afagos, lanchinhos. Isso é que vale na vida! O que seria do contingente senão permeado por esperança e amizade? Como os egípcios eram sábios! As páginas que seguem foram construídas por mim levando em conta não meramente o seu caráter utilitário. Representam o retorno de um mundo (que talvez nunca tenha existido) de mais solidariedade, felicidade e paz. Ofereço *Maat* em retribuição a todos aqueles por meio dos quais eu consigo a ela me conectar!

*C'est une école pour les Grands que l'homme sage; ceux qui connaissent son savoir ne l'attaquent pas, aucun mal ne survient dans son voisinage. La vérité et la justice (Maat) viennent à lui, déjà brassées, conformément aux conseils que les ancêtres ont dits...
Cherche à égaler tes pères, ceux qui ont vécu avant toi...
vois, leurs paroles persistent dans les livres; ouvre ceux-ci: l'homme habile devient alors un homme instruit.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14 - 33

1. O TEMPO E O SER PARA OS ANTIGOS EGÍPCIOS

1.1 *NEHEH* E *DJET*: O TEMPO NA ANTIGA *KEMET* 34 - 40

1.2 O UNIVERSO VIVO DOS ANTIGOS EGÍPCIOS: A EXISTÊNCIA EM TODA A SUA PLENITUDE 40 - 45

2. O INÍCIO DA EXISTÊNCIA DAS HIERARQUIAS CELESTES E DAS SOCIEDADES HUMANAS: *MAAT* NO REINO ANTIGO

2.1 O LUGAR DE *MAAT* NO UNIVERSO COSMOGÔNICO EGÍPCIO 46 - 54

2.2 *MAAT* COMO PRINCÍPIO FUNDADOR DO ESTADO E DA ORDEM SOCIAL NO EGITO FARAÔNICO 54 - 59

3. SOLIDARIEDADE E RECIPROCIDADE: *MAAT* COMO PRINCÍPIO DE COESÃO SOCIAL NA LITERATURA DO REINO MÉDIO

3.1 ENTRE O DECLÍNIO DA ERA DAS PIRÂMIDES E O ESPLENDOR DO REINO MÉDIO: O CONTEXTO SÓCIOPOLÍTICO E A EMERGÊNCIA DE UM NOVO PARADIGMA “SEMÂNTICO-CULTURAL” 60 - 67

3.2 O CONCEITO DE *MAAT* NO IMAGINÁRIO DO REINO MÉDIO A PARTIR DO *SEBAIT* DE *PTAH HOTEF* E DO “CONTO E LAMENTAÇÕES DE *KHUNINPU*”

3.2.1 Sobre o *corpus* documental egípcio: considerações sobre a literatura como gênero narrativo na Antiga *Kemet* 68 - 70

3.2.2 Literatura, política e *Maat*: a nova dimensão do princípio no Reino Médio 70 - 74

3.2.3 O *sebait* de *Ptah-hotep* 74 - 85

3.2.4 *O Conto e as Lamentações de Khuninpu* 85 - 102

CONCLUSÃO 103 - 104

IMAGENS 105 - 110

QUADRO ANALÍTICO 111 - 129

BIBLIOGRAFIA 130 - 134

ILUSTRAÇÕES

Imagem (I) – “*Deusa Maat*” – Tumba do faraó *Seth I* (1294-1279 a.C.), Vale dos Reis p. 109

Imagem (II) – Hieróglifo representativo da deusa - p. 110

Imagem (III) – Representação simbólica das duas eternidades egípcias: *djet* e *neheh* -
p. 111

Imagem (IV) – *Textos das Pirâmides*: Câmara mortuária do faraó *Unas* (1275-2345 a.C.) -
p. 112

Imagem (V) – *Livro do Vir à Luz*: Papiro de *Ani*, décima nona dinastia (1295-1186 a.C.)
Museu Britânico - p. 113

Imagem (VI) – *Apresentação de Maat*: Tempo de Abydos, faraó *Seth I* (1294-1279 a.C.) -
p. 114

ABREVIATURAS

B1 – *Papiro de Berlim 3023*

B2 – *Papiro de Berlim 3025*

PT – *Pyramids Texts* (“Textos das Pirâmides”)

RESUMO

A presente dissertação propõe uma reflexão sobre o significado expressado pela deusa/princípio *Maat* durante os Reinos Antigo (2649-2129 a.C.) e Médio (2023-1720 a.C.), períodos esses que constituíram em parte a história do Egito Faraônico. Tal deusa encerrava em si os atributos de verdade/justiça/ordem/equilíbrio. De acordo com os mitos cosmogônicos egípcios, a referida divindade foi gerada no primeiro movimento da criação cósmica, juntamente com seu irmão gêmeo *Shu*, o sopro vital, e só após o nascimento de ambos o mundo dos deuses e dos homens pode então ser criado. Além de *Maat* ser a condição de existência necessária para que o processo de criação do cosmo pudesse ter continuidade, as atribuições a ela associadas não se restringiram apenas ao âmbito “religioso”, servindo, outrossim, de esteio para estruturação política e social da cultura em foco. Tratando-se de um povo cuja cosmovisão se assentava no mito e cuja função temporal do faraó, e por extensão da sociedade como um todo, era viabilizar a reprodução e a manutenção de uma ordem perfeita existente *a priori*, a deusa/princípio lançou as bases que legitimou o pacto de governabilidade do monarca para com o seu povo, e forneceu as diretrizes ao comportamento do homem egípcio, pois pode ser considerada a medida ética que orientou a conduta moral nos âmbitos individual e coletivo.

Palavras-chave: História Antiga. Egito Antigo. Sociedade e religião no Egito antigo.

ABSTRACT

This dissertation proposes a reflexion on the meanings expressed by the goddess/concept *Maat* throughout Ancient Egypt's Old (2649-2129 a.C.) and Middle Kingdoms (2023-1720 a.C.). This goddess personified in itself the attributes of truth, justice, order and equilibrium. According to the cosmogenic Egyptian myths this divinity was created in the first movement of the cosmic creation, alongside its twin brother *Shu*, the personification of air/breath and only after their birth did the worlds of the gods and of men were able to be created. Apart from *Maat* being the necessary condition for the creation process of the universe to continue, the attributes associated to her are not restricted to the "religious" sphere - it was also a vital concept for the political and social structures of the Egyptian culture. As the Egyptians' cosmovision centred itself in myths, and whose temporal function was the pharaoh, and by extension the society itself, to institute the reproduction and establishment of a perfect order, the goddess/concept introduced the basis that legitimized the governability pact between the monarch and his people, gave a behavioural code to the Egyptians, because it can be considered as the ethical principle that oriented the Egyptian moral conduct individually and collectively.

Keywords: Ancient History. Ancient Egypt. Egyptian society and religion.

INTRODUÇÃO

Maat has come so that she may be with you. Maat is present in all your dwellings so that you are furnished with Maat. The robe for you limbs is Maat. Maat is a breath for your nose. Maat is your bread. Maat is your beer.

Parte de um ritual diário realizado nos templos egípcios¹

O passado do Egito foi constantemente representado nestes últimos dois séculos, criando um imaginário que quase sempre nos remete a lugares-comuns facilmente associáveis a tais representações. Dos faraós autoritários à profanação das múmias, passando pela construção de um império às custas da escravização do povo hebreu e pelas impressionantes edificações, como as pirâmides – que se tornaram ícones de especulações sobre a inacreditável capacidade intelectual desse povo que emergiu do “obscurantismo pré-histórico” tornando-se “o Berço das Civilizações Ocidentais”, – o Egito Antigo adquiriu um caráter quase lendário para o Ocidente, seja via religião, mídia e/ou círculos intelectuais. Não cabe a este estudo explorar a construção da história da historiografia faraônica ao longo dos dois últimos séculos², mas é importante salientar que esse maravilhar, despertado desde sua redescoberta

¹ “*Maat* veio para que ela possa estar com vocês. *Maat* está presente em todas as suas moradas, de modo que vocês estão equipados com *Maat*. O manto para os seus membros é *Maat*. *Maat* é um sopro de vida em seu nariz. *Maat* é o seu pão. *Maat* é a sua cerveja”. Erik Hornung. *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*. New York: Tinken, 1992, p. 132. Nesse ritual, semelhante ao de “apresentação de *Maat*” pelo faraó, o sacerdote representa o deus *Thot*. O trecho faz referência ao pão e a cerveja por se tratarem dos alimentos básicos da dieta egípcia.

² Temática explorada tanto pela minha monografia de graduação (2002) como pela minha dissertação de mestrado em História Social da Cultura (2005). Ambas foram defendidas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Ver bibliografia.

pela tropa intelectual napoleônica, tem em grande parte fundamento na própria capacidade organizativa e grande longevidade do estado faraônico, edificado sobre uma sólida estrutura político-social calcada em uma coerente e peculiar visão de mundo. É um dos elementos que tornaram o Egito Faraônico possível o objeto da reflexão que discorre nas páginas que se seguem.

O Egito faraônico não somente representa o primeiro reino unificado historicamente conhecido, como também a mais longa experiência humana documentada de continuidade política e cultural. (...) Tal história conheceu, é verdade, fases de descentralização, anarquia e domínio estrangeiro, mas durante esses longos séculos o Egito constituiu uma mesma entidade política reconhecível.

A continuidade e longevidade são ainda mais impressionantes do ponto de vista cultural: a antiga língua egípcia manteve-se relativamente estável, embora sofrendo algumas mudanças, durante quatro mil e quinhentos anos. E de cerca de 3000 a.C até o V século da nossa era, muitos outros aspectos atestam com sua presença ininterrupta, a grande permanência dos padrões culturais egípcios: escrita hieroglífica, concepções acerca da realeza, religião, estilos artísticos, estruturas econômico-sociais. (...) É um fenômeno fascinante o de uma civilização que, através de numerosas transformações, arrosta impávida várias dezenas de séculos sem perda das características essenciais que definem sua especificidade.³

Esse “fenômeno fascinante”, tal como descrito por Ciro Flamarion, pode ser atribuído em grande parte ao fato de que os egípcios se pensavam como uma sociedade cujas instituições e forma de organização social *não* foram moldadas pelo esforço inventivo e material humanos, e sim herdadas de um projeto divino espelhado em um ideal de harmonia e perfeição apriorísticos à própria criação da humanidade. Cabia ao homem, portanto, cuidar e vigiar a criação. Acrescida a essa cosmovisão que ajudou a conferir estabilidade e durabilidade às instituições egípcias, apesar das crises internas e invasões estrangeiras, podemos enumerar algumas outras situações que ajudaram a modelar uma história social tão peculiar, dentre elas o fato de que a natureza foi particularmente generosa com as populações humanas que se estabeleceram nas margens férteis do Vale do rio Nilo.

³ Ciro Flamarion Cardoso. *O Egito Antigo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982, pp. 7-10.

Quase circunscrito pelo deserto, protegido pelo Mar Mediterrâneo ao norte, e o Vermelho ao leste, o Egito do Reino Antigo, ao contrário das cidades-estado mesopotâmicas que viviam a iminência da guerra em seu cotidiano, dispôs de centenas de anos sem nenhuma ameaça externa significativa para formular instituições e um refinado pensamento cosmogônico que sintetizava na figura do faraó a ligação e a continuidade entre as estruturas terrena e cósmica. Até a dominação pelos hicsos (por volta do décimo oitavo e décimo sétimo milênio antes de Cristo), o Egito permaneceu incólume a uma invasão significativa. Por conseguinte, justifica-se a compreensão de que os mais importantes arranjos sócio-políticos e manifestações culturais tenham se desenvolvido durante as primeiras dinastias.

Antes de prosseguir a apresentação do tema, é importante clarificar que, quando o presente texto se referir de forma generalizante ao “pensamento do homem egípcio”, ou tratar da “concepção de mundo segundo os egípcios antigos”, devemos entender que o estudioso de egiptologia não possui praticamente nenhum indício de como era a cosmovisão do homem egípcio comum. Todo o material recuperado do passado pelos arqueólogos foi extraído de tumbas ou sítios vinculados à elite templária, ou à elite burocrática, cuja visão de mundo pode não ter sido partilhada pelos demais grupos sociais que deram corpo a antiga *Kemet*⁴.

Portanto, fica a ressalva: apesar de a presente narrativa lançar mão, em inúmeros trechos, de generalizações, tais como as apresentadas no parágrafo anterior, para se referir aos egípcios do estado faraônico, toda a documentação a que se tem acesso provém de um lugar de fala privilegiado, já que não podemos mensurar até que ponto essa visão de mundo se estendia aos demais setores da população.

“O que os egípcios pensavam sobre isso ou sobre aquilo?”
Talvez essa pergunta não deva ser respondida de forma rápida e unívoca. De fato, um camponês, um chefe de escriba, um alto sacerdote, provavelmente teriam representações divergentes dos mesmos fatos, dos mesmos processos. Por certo, talvez pudessem convergir em alguns pontos, ou o que para um constituiria a percepção dominante de um fenômeno, para outro seria uma aproximação subordinada ou sobredeterminada por outras

⁴ Um dos nomes pelos quais os antigos egípcios denominavam o seu Estado. Tal vocábulo significa na língua egípcia antiga “Terra Negra”, provável alusão ao humos depositado em ambas as margens do Nilo após as cheias.

concepções. Além disso, o mesmo indivíduo poderia oscilar entre percepções diversas em função de diferentes situações.⁵

Um dos pilares que lançou as bases para a edificação da sociedade faraônica residia na maneira pela qual os antigos egípcios construíram a sua noção de tempo. Uma vez que se entendiam como extensão de um modelo de sociedade idealizado e executado por uma divindade criadora, que ao partilhar sua essência inaugurou a existência de deuses e homens, a visão de tempo engendrada por tal sociedade era absolutamente coerente a esse olhar sobre a existência. De forma bastante peculiar, baseava-se na crença de que a história da sociedade não se fazia inscrita no transcorrer de acontecimentos que se sucediam em uma linha temporal de forma irreversível⁶, o que pressupõe constante transformação, mas na ideia de um tempo ligado ao eterno, ao permanente, que, mesmo quando comportava a mudança, a desestabilização por uma contingência necessária, era apenas para que o seu estado anterior pudesse ser restaurado, revivido em ciclos, tal como ocorre com os movimentos da natureza. Para Jan Assmann,

De toda a construção de sentido que a minha história deve rastrear, a construção cultural do tempo é fundamental e abrangente. Ele fornece a estrutura básica para qualquer relato histórico e compreensão da forma e rumo tomados pela história, ou seja, somente por meio desse âmbito é que podemos reconhecer claramente que as configurações culturais têm histórias próprias e que a própria história é moldada em um molde que lhe é culturalmente específico. Estas questões são de especial urgência para os egiptólogos porque, como veremos, a

⁵ “¿Qué pensaban los egipcios acerca de esto o aquello?” Quizá no debiera ser respondida de un modo rápido y unívoco. En efecto, un campesino, un jefe de escribas, un alto sacerdote, probablemente tendrían representaciones divergentes respecto de los mismos hechos, de los mismos procesos. Por cierto, quizá tendrían también puntos en común, y quizá lo que para uno constituiría la percepción dominante de un fenómeno, para otro sería una aproximación subordinada o sobredeterminada por otras concepciones. Incluso más, quizá el mismo individuo oscilara entre percepciones diversas en función de diferentes situaciones. Marcelo Campagno. *Notas sobre espacio, tiempo y alteridad en el Antiguo Egipto*. Buenos Aires: Ed. Universidad de Buenos Aires – CONICET, 2010.

⁶ Quando se fala em modelo de tempo que pressupõe “reversibilidade”, ou seja, recomeço pelo ciclo, uma das características pelas quais os egípcios encaravam o tempo, faz-se oposição à ideia de transformação inerente às concepções modernas ocidentais, segundo a qual, uma vez transformado o contexto, não há como vivenciá-lo de novo. Essa concepção será mais adequadamente desenvolvida no primeiro capítulo da dissertação, quando tomada a reflexão de Jan Assmann sobre o tempo na era dos faraós. Jan Assmann. *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

história dos faraós revela peculiaridades formais altamente conspícuas.⁷

Essa forma de vivenciar o tempo, que perpassou a experiência social da Antiga *Kemet*, inseria-se em uma concepção mítica de mundo em que o contínuo reviver do momento inicial da criação seria a garantia de uma sociedade ordenada e produtiva, já que a chave da existência perfeita foi conferida pelo demiurgo a todas as criaturas no momento da suprema gênese. No bojo dessa cosmovisão, surge um conceito, personificado por uma deusa, que possibilitou a conexão entre tal concepção apriorística sobre o funcionamento do universo e o universo após a criação: ***Maat***.

Tal deusa – que, para um não especialista, pode passar despercebida se levarmos em conta a grande visibilidade revelada por outras divindades ao longo de toda a história do Egito Faraônico – costurou, pelo menos desde a terceira dinastia, a trama religiosa, política e social, de modo a possibilitar que o Estado egípcio fosse cultural e socialmente compreendido, ainda que apenas pela elite letrada, como o **“espelho de uma perfeita ordem cósmica”**.

Realizar a compreensão do simbolismo expresso pela “deusa” *Maat* no Egito Faraônico é o foco geral deste estudo. As suas múltiplas facetas constituem um dos alicerces fundamentais para a construção de uma sólida reflexão sobre o pensamento e a estruturação social do povo que se enraizou durante milênios em ambas as margens de quase toda a extensão do rio Nilo. A “deusa” *Maat*, ao contrário dos demais deuses egípcios, que geralmente encerravam atributos específicos, não pode ser imediatamente associada a um epíteto que a vinculará a uma função restrita a ser desempenhada no universo panteônico, pois é descrita como um princípio inerente a todos os elementos da criação cósmica, incluindo os próprios deuses. *Rich treasure of meaning*, assim é definida por Morenz⁸ por sua plurisignificação no curso da história faraônica. Partiremos, então, de um entendimento comum entre os egiptólogos da atualidade, o de que a deusa encerra em si os princípios da

⁷ *Of all the constructions meaning that my history must trace, the cultural construction of time is the fundamental and all-encompassing. It provides the basic framework for any account of history and any understanding of the shape and course taken by history; only within that framework can we clearly recognize that cultural configurations have histories of their own and that history itself is cast in a mold that is culturally specific. These matters are of particular urgency for Egyptologists because, as we shall see, the history of pharaohs displays highly conspicuous formal peculiarities.* Jan Assmann, op. cit., pp. 12-13.

⁸ *Tesouro rico em significados.* Morenz apud Karenga in *Maat: the moral ideal in ancient Egypt – a Study in Classical African Ethics*. New York: Routledge, 2004, p. 5.

Verdade / Justiça / Ordem / Equilíbrio⁹ absolutos.

Maat, ordem cósmica e justiça divina e humana, estava intrinsecamente ligada à criação divina, e era de responsabilidade da humanidade mantê-la no mundo, já que, ao mesmo tempo, era perpetuamente ameaçada.¹⁰

Ou seja, a relevância deste estudo se encontra centrada na busca pela elucidação do lugar que a deusa *Maat* ocupou na *cosmovisão* egípcia, enquanto princípio encarnado da ordem regente do universo: sua própria condição de existência e de perpétuo funcionamento. E será a partir desse entendimento sobre a natureza da divindade trabalhada, e as formas pelas quais ela foi socialmente vivenciada, que tomaremos a análise de um conjunto de fontes, a fim de trazer à tona algumas das mais relevantes dimensões assumidas por tal deusa/princípio no decorrer de uma significativa parcela da história do Egito Antigo.

Conseqüentemente, como princípio que orienta, e está contido em todos os elementos da criação, *Maat*, além de suas prerrogativas estritamente “religiosas” – se é que é possível colocá-las em tais termos visto a concepção de mundo unicista dos egípcios –, tornou-se o alicerce de toda a estrutura política e social do Estado faraônico, conferindo governabilidade ao monarca, e regendo o comportamento individual e coletivo do homem egípcio, por ser compreendida como a medida ética reguladora das ações humanas. Portanto, a “palavra vivificante” deveria ser evocada e renovada diariamente através do zelo pelas coisas religiosas (rituais diários nos templos), éticas (conduta de vida baseada em um conjunto de preceitos sapienciais) e políticas (o zelo político do faraó para com o seu povo), a fim de que o equilíbrio individual e coletivo fosse perpetuamente mantido.

⁹ Ciro Flamarion Cardoso. *Deuses, múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 26.

¹⁰ *Maat, cosmic order and divine and human justice, was intrinsically linked to the divine creation, and it was the responsibility of humankind to maintain it in the world, for it was at the same time perpetually threatened.* Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche. New York: *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Cornell University Press: 2004, p. 63.

Maat é a concepção egípcia de ordenação e da relação que evidencia e governa todos os aspectos da existência, semelhante à noção ocidental de lei natural. Estende-se desde os elementos da natureza (o mundo dos deuses) até o comportamento moral e social da humanidade.¹¹

Apesar de a deusa transitar no mundo dos vivos e dos mortos, limite um tanto fluido para os egípcios, sua presença e ação interventora na esfera terrena deveria ser realizada e mantida pela agência humana, já que nem sempre o princípio agia por si mesmo. Sendo assim, *Maat* se revela, por exemplo, na necessidade do faraó – síntese de todas as forças coordenadoras do Estado – de zelar pela manutenção do equilíbrio Estado/Sociedade e Estado/Natureza como representante supremo da ordem divina na terra.

Uma das mais importantes cenas de adoração do antigo Egito, presente no Templo de *Abydos*, diz respeito à apresentação de *Maat*. O faraó ofertava *Maat* a imagens divinas como parte de seu ritual de entronização. A deusa era representada como uma pequena figura ajoelhada, usando uma pluma de avestruz em sua cabeça (imagem VI). Em tal templo, a cena é protagonizada pelo segundo faraó da décima nona dinastia, *Seth I* (1294-1279 a.C.), que, ao ofertar *Maat* aos deuses, estabelece um **pacto de governabilidade** com os mesmos, ato que simboliza o compromisso em restabelecer, renovar e manter diariamente a ordem e a justiça no mundo natural e no mundo espiritual. Se acaso o faraó falhasse em seu papel, a ordem seria subvertida. Vejamos um trecho de um hino em celebração à ascensão de *Ramsés II* (1279-1213 a.C.) ao trono do Egito:

Ó dia feliz! O céu e a terra estão alegres
 porque tu és o grande senhor do Egito!
 Os que fugiram regressaram às suas cidades,
 os que se escondiam apareceram;
 os que tinham fome estão saciados e alegres.

¹¹ *Order ('Maat') is the Egyptian concept of the arrangement and relationship that underlines and governs all aspects of existence, somewhat akin to the western notion of natural law. It extends from the elements of nature (the world of the gods) into the moral and social behavior of mankind.* James Allen. *Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts*. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 26. Outra referência teórica que faz menção à mesma questão encontra-se no capítulo intitulado “As religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia: princípios básicos”. In: *Ciro Flamarion Cardoso*, op. cit., 1999.

Os que tinham sede embriagaram-se,
os que estavam nus estão vestidos de linho fino,
os que estavam sujos resplandecem.
Os que estavam na prisão estão livres,
os que estavam tristes estão alegres,
os que combatiam neste país,
pacificaram-se.
Um Nilo abundante sai de suas fontes,
para refrescar o coração dos homens.
As viúvas abrem as casas e mandam entrar os viandantes,
as donzelas exultam
e entoam cânticos de júbilos,
[...]
Os filhos varões que nascerem terão sorte,
[porque] um criador de gerações em gerações
é o Senhor por todos os tempos.
As barcas alegram-se na corrente, não precisam de reboques:
alcançam a margem usando velas e remos.
Todos resplandecem de júbilo desde que foi dito:
“o rei do Alto e Baixo Egito *Heqamaatra*,
ostenta de novo a coroa branca!
O filho de *Rá*, *Ramsés*,
ocupou o trono que foi de deus pai!”
As Duas Terras dizem-lhes:
“Belo é *Hórus* no trono de seu pai *Amon-Rá*,
do deus que o enviou,
do protetor deste soberano, que conquista todos os países!”¹²

Outros hinos análogos foram utilizados por faraós do Reino Novo. Eles revelam uma expectativa ideal de realidade a partir da ascensão de um novo faraó, portanto, do reinício de uma nova era. Estando a presença de *Maat* garantida no cosmo com a ascensão de um novo rei, cada elemento presente no universo estaria em sua perfeita harmonia, visto que a transgressão à regra não faria parte do mundo ordenado. Esse estado de equilíbrio era gerador de felicidade, elemento lúdico que também fez parte da criação. Segundo o mito heliopolitano, o criador *Atum* é convidado pela “águas primordiais”, o *Nun*, a brincar com os seus filhos, os gêmeos *Shu* e *Maat*: “Beija tua filha ‘Ordem’ (*Maat*), leva-a a teu nariz, que assim teu coração viverá”¹³.

¹² Erik Hornung. O rei. In. Sérgio (org.). *O homem egípcio*. Lisboa: Ed. Presença, 1990, pp. 251-252.

¹³ *Texto dos Sarcófagos* 80. Citação retirada da obra de: Rundle Clark. *Mitos e Símbolos do Antigo Egito*. São Paulo: Hemus, 1992, p. 40.

Se o Estado desmoronasse, segundo Jan Assmann, isso também ocorreria com *Maat*, força harmonizadora e justiça conectiva que unifica todos os humanos, os animais, os deuses, os mortos, o cosmo. Todo o universo de práticas e ações partilhados entre os homens – a linguagem, o conhecimento, a memória – iriam desaparecer, pois o intacto círculo de existência e a circulação de sentido seriam quebrados¹⁴. A presença da deusa manifestada em um bom governo e na manutenção do culto aos deuses consistia no verdadeiro sentido e missão do Estado.

Maat também pode ser compreendida como um “conjunto de preceitos éticos” que deveria orientar o comportamento do homem egípcio. Além de ser um importante mecanismo de regulamentação e controle social, pois fornecia os princípios primordiais para o posicionamento moral do homem no âmbito coletivo/público (respeito ao próximo e às regras institucionais), era, de igual forma, a medida que balizava a conduta individual. Entretanto, vale reiterar que ao teor de tais orientações de cunho ético não deve ser atribuído um caráter dogmático.

Os egípcios acreditavam que o coração, órgão identificado com a deusa *Maat* e sede da compreensão subjetiva humana, também deveria orientar o posicionamento ético do homem egípcio perante a sociedade na qual estava inserido, além do conjunto de valores socioculturais que lhes eram impostos pelo meio em que vivia. Sendo assim, o indivíduo necessitava estar sempre em harmonia com o órgão a ela associado, que representava a leveza proporcionada pela Retidão Cósmica. *Maat* tratava-se de um princípio imutável inscrito no coração dos homens desde a criação. Opor-se a ele significava desarmonia e, conseqüentemente, caos e sofrimento.

Se encontrases um contendor em seu (melhor) momento, um homem humilde que não seja um teu igual, não o ataques por ser fraco. Deixa-o em paz, ele se refutará a si mesmo. Não lhe respondas para aliviar teu coração, não laves teu coração contra teu oponente. Desprezível é aquele que humilha um homem humilde, (embora) ***cada um aja segundo seu coração***. Mas se bateres nele terás a reprovação dos magistrados.¹⁵ [*grifos meus*]

¹⁴ Jan Assmann, op. cit, p. 139.

¹⁵ *Máximas de Ptah-hotep* apud Emanuel Araújo, op. cit, p. 247.

Ainda no âmbito da ação individualizada, a deusa *Maat* era protagonista de uma das mais importantes cenas no mundo *post mortem*, em que o indivíduo deveria prestar contas de sua conduta moral no decorrer de sua jornada terrena. Para exemplificar essa questão, veremos um trecho extraído do *Livro do Vir à Luz*¹⁶, que corresponde à terceira região do *Duat*¹⁷. Tal região era denominada *Câmara de Maat* (imagem V), lugar em que o morto era julgado perante um tribunal constituído por deuses (que variam em número de papiro para papiro), presidido pelo deus *Osíris*¹⁸. Esse julgamento acontecia quando o coração do “réu” era pesado em uma balança, outro símbolo da deusa. Para ser aprovado em seu julgamento, o morto teria que confessar ao deus todos os atos que cometera contra ou a favor de seus semelhantes, da natureza e das leis cósmicas, durante a sua vida. Caso mentisse, o seu coração o denunciaria, pois penderia mais que a pena de *Maat*, seu contrapeso. Sendo o morto reprovado, ele não alcançaria o mérito de avançar no seu caminho pelas muitas provações que ainda teria que enfrentar no *Duat*. Vejamos alguns trechos em que o morto, nesse caso um faraó, se refere ao deus Osíris:

Eu disse e pratiquei a integridade (*Maat*),
eu falei a verdade,
eu transmiti as palavras justas. Eu governei com retidão,
de modo a beneficiar-me do amor dos humanos.
Usei da equidade para com aqueles que se confrontavam,
Na medida do possível, salvei o fraco das garras do forte.
Dei pão a quem tinha fome,
água a quem tinha sede,
vestimentas a quem não a possuía.
Aquele que não tinha um barco,
Fiz com que chegasse a outra margem do rio.
Dei uma morada da eternidade
àquele que não tinha um filho que lhe construísse uma morada.¹⁹

¹⁶ A terminologia “Livro dos Mortos” foi amplamente utilizada pela historiografia, principalmente no século XIX, e ainda circula na mídia e em bibliografia voltada para o público leigo. Tal terminologia faz alusão ao fato de que os livros eram encontrados junto às múmias. Entretanto, a tradução mais adequada de seu título na língua egípcia antiga era *Livro do Vir à Luz*. Tal obra consiste na jornada que o morto realizaria ao mundo do deus Osíris, onde deveria atravessar um conjunto de catorze regiões designadas *Duat* (cada uma com uma provação específica), a fim de que pudesse fundir-se à essência do deus criador, completando, assim, seu ciclo de existência no universo.

¹⁷ Geralmente traduzido por “Mundo Inferior” ou “Mundo Subterrâneo”, o *Duat* era o domínio de existência dos mortos, cujo governo era gerido pelo deus *Osíris*.

¹⁸ Representa no tribunal dos deuses o que o faraó representa para o seu povo.

¹⁹ Luís Manuel Araújo. *Mitos e Lendas do Antigo Egito*. Lisboa: Ed. Livros e Livros, 2005, p. 63.

Antes que se discorra sobre os objetivos lançados em cada capítulo, bem como as fontes por meio das quais foi possível delinearlos, será apresentado o norte teórico que conduziu o exercício da escrita da história neste estudo, possibilitando que a natureza da reflexão sobre o passado da Antiga *Kemet* adquirisse os contornos que serão apresentados nas páginas que se seguem. A escolha do autor foi mera coincidência. Jan Assmann, egiptólogo alemão a quem se dispensam referências pela seriedade do trabalho e pelas valiosas contribuições conferidas ao estudo da egiptologia (sua área de concentração específica), vem se tornando cada vez mais popular no meio intelectual europeu por suas reflexões teóricas sobre historiografia e estudos culturais, propostas em parceria com sua esposa, a também egiptóloga Aleida Assmann. *History of meaning e cultural memory*²⁰ são os dois conceitos por meio dos quais o intelectual vem operando no campo dos estudos da antiguidade. Será do primeiro conceito que iremos nos apropriar.

Assmann estabelece, na introdução de sua obra *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs*, um panorama teórico sobre a concepção de historiografia que desenvolve - *history of meaning* -, alicerçada sobre três níveis de abordagem, que se sobrepõem na análise da história de uma dada sociedade, e sobre as quais se discorrerá mais a frente: a arqueológica (*traces*), a epigráfica ou iconográfica (*messages*), e a mitológica (*memories*)²¹. Entretanto, antes de tratá-las individual e coletivamente (pois é no entrelaçar das abordagens que se configura o olhar do autor para a história), serão trazidas à discussão alguns aspectos do entendimento conceitual mais amplo sobre o que Assmann compreende pela arte narrativa de se produzir um discurso histórico.

O autor inicia o capítulo designado *Spiders and Webs*²² apropriando-se da metáfora usada pelo Iluminista e Grão Mestre maçônico setecentista Ignaz Von Born. Nela, os seres humanos são como aranhas: seu campo de ação é delimitado pelo espaço de uma teia que eles próprios tecem. Ao contrário das aranhas, entretanto, as “teias humanas” são invisíveis e produzidas não solitariamente, mas como resultado de um conjunto de interações: tais teias são “mundos de sentido/significado” – *worlds of meaning* – cujo horizonte delimita a ação, a

²⁰ Referência para aprofundamento sobre o conceito: Jan Assmann. *Collective Memory and Cultural Identity*. In: *New German Critique*. No. 65, Cultural History/Cultural Studies. (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133. (tradução para o inglês do original em alemão por John Czaplicka).

Site:<http://links.jstor.org/sici?sici=0094033X%28199521%2F22%290%3A65%3C125%3ACMACI%3E2.0.CO%3B2-Z>

²¹ Os termos foram traduzidos como “vestígios”, “mensagens” e “memórias”.

²² Jan Assmann, op. cit., pp. 3-17.

experiência e a memória humanas. Segundo Assmann, sem esse horizonte organizado, a atividade humana seria impensável²³.

A palavra “meaning”²⁴, nesse contexto, exprime finalidade, direção. E, quando dizemos que “algo faz sentido”, entendemos que esse “algo” se conecta a um conjunto de experiências vividas que podemos encaixar em um universo semântico que comporte essa referência. Esse sentido que confere finalidade e direção a uma experiência, ou a um conjunto de experiências, só pode ser compreendido em um dado contexto, ou seja, **o conjunto de significados que delineiam uma sociedade é produto de uma experiência de tempo e de espaço que lhes é particular**. Sendo assim, espaço e tempo não são categorias meramente abstratas dentro das quais todas as sociedades se envolvem da mesma maneira, mas sim “ficções de coerência” produzidas por sociedades humanas em específicas conjunturas.²⁵

O intelectual apresenta o conceito “ficções de coerência” a partir de um trecho extraído da obra *Kulturgeschichte* do suíço Jacob Burckhardt:

O que costumamos chamar de fatos históricos, aqueles eventos que nos são transmitidos na forma de narração (...) são, em muitos aspectos ficções incertas, controversas, coloridas, ou então (dado o que sabemos do talento para a fabricação grega) totalmente ditadas pela imaginação ou pelo preconceito.²⁶

Ao relacionar “história lembrada” e “forma narrativa”, Burckhardt inaugura o precedente para se pensar a relação entre **produção de história** e **produção de ficção**. De acordo com o mesmo, o ato de se moldar a história em uma estrutura narrativa - “dictated by imagination or bias”²⁷ - gera, inevitavelmente, a equivalência do discurso histórico à ficção. Assmann se debruça sobre essa reflexão e a toma como premissa na construção de um entendimento que tenta dar conta do passado. Segundo o autor, o sentido da história não se

²³ Idem, Ibidem p.5.

²⁴ Podemos traduzi-la por “sentido”, “significado”.

²⁵ Jan Assmann, op. cit., p. 5.

²⁶ *What we usually call historical facts, those events passed down to us in the form of narration ... are in many ways uncertain, controversial, colored, or else (given what we know of the Greek talent for fabrication) fictions entirely dictated by imagination or bias.* Jan Assmann, op. cit., p.7.

²⁷ “... ditadas por imaginação ou preconceito”.

encontra em um discurso retrospectivamente imposto ao tempo vivido, nem no trabalho interpretativo de historiadores, pois, de acordo com Burckhardt, aquele que confere estrutura à história inevitavelmente a falsifica. Para o egiptólogo, resta buscar a compreensão sobre o passado por meio do sentido inerente ao curso dos próprios acontecimentos históricos, tal como as experiências vividas por uma sociedade foram semanticamente organizadas em seu contexto de existência. Em outros termos, pode-se afirmar que a produção de um entendimento sobre as experiências pretéritas de uma determinada sociedade encontra-se baseada na investigação sobre as “estruturas de significado” produzidas pelas ações e sentimentos humanos, cujo significado é composto de **projeções coletivas e ficções**.

Portanto, a construção de “ficções de coerência” não é única e exclusivamente o trabalho de historiadores, mas sim uma condição necessária para qualquer tipo de conhecimento histórico, qualquer experiência da história (termo que neste contexto não deve ser compreendido como área de conhecimento específico, mas como o tipo de construção espaço-temporal elaborada pela espécie humana, dotada da capacidade de simbolizar o mundo em seu entorno, ou seja, produzir um sentido – “meaning” – que transcenda o imediatismo ditado pelo instinto). Vejamos, então, como se expressam os três níveis de análise na interpretação do universo cultural encerrado por uma dada sociedade.

Retomemos, então, as categorias construídas pelo autor - “vestígios”, “mensagens” e “memórias” – na análise e elaboração da escrita da história. Ao contrário do que possa parecer, Assmann não despreza o estudo dos resquícios materiais trazidos à luz pelo trabalho dos arqueólogos, que direcionam sua atenção para o passado como uma sequência de acontecimentos cotidianos que, justamente por seu emprego corriqueiro, deixa vestígios “desinvestidos” de significado. Além disso, os estudos de tal caráter revelam a sequência temporal e formação espacial que tal sociedade adquiriu, além do modo como essas dimensões se sobrepõem. A arqueologia examina resquícios escavados como *indexical signs*, tomando a terminologia da semiótica.

A abordagem epigráfica ou iconografia concentra-se sobre o significado investido no decorrer dos eventos por seus próprios agentes, como, por exemplo, a representação dos acontecimentos políticos significativos em imagens e inscrições que são, na linguagem semiótica, *symbolic signs*. Ao contrário dos *indexical signs*, os *symbolic signs* equivalem ao seu significado no âmbito do sistema semiótico, portanto a relação entre sinais simbólicos e as

coisas que significam não é natural ou dada por Deus, ao contrário, ela nasce de um sistema semiótico cultural. A escrita é um exemplo típico de significado simbólico. Como os sinais simbólicos pressupõem a existência de códigos convencionados e sistemas de notação, a maneira como esses sinais desenvolvem permite conclusões sobre grupos sociais que os usaram.

Um subconjunto de sinais simbólicos é especificamente conhecido como iconografia. Esses sinais também "representam" algo, mas a relação entre eles e o que eles designam – sua semântica – não se baseia em um código ou um consenso convencionados, mas na similaridade. Portanto, ao contrário dos sinais simbólicos, os *iconic signs* podem ser criados *ad hoc*. Assim, eles permitem um alcance muito maior para a imaginação, criatividade e inovação do que sinais simbólicos. O estudo da semântica de cada símbolo é conhecido como iconografia²⁸. Então, Assmann utiliza o termo *massages* para designar o processo de apropriação e simbolização de uma realidade vivenciada pelos egípcios antigos. O autor também atenta para as divergências que podem ocorrer entre *traces* e *messages*, quando as últimas contradizem o significado dos testemunhos deixados pelos primeiros (vestígios arqueológicos).

A elucidação do último nível de análise encerra a variante “mitológica”, que investiga as formas pelas quais uma época, cujos acontecimentos foram considerados relevantes para o povo que legou esse passado, foi moldada e recordada em sua transmissão ao longo do tempo. Assmann denomina o processo de mitológico não pelo fato de que ele só se expressa na esfera das sociedades cuja construção social se assenta no mito, mas porque entende que tudo o que se configura como formação e transmissão de eventos significativos na tradição de um povo se equivale ao mito em sua função básica.

Por conseguinte, a história também é mito, uma vez que encontra o seu caminho na memória coletiva como tradição normativa. Para o autor, os mitos, por sua constante repetição e atualização, traçam um dos caminhos por meio dos quais uma sociedade afirma sua identidade, sendo, portanto, as figuras fundamentais da memória²⁹. O egiptólogo sugere que tal abordagem seja denominada de *mnemohistórica*³⁰, pois a questão não deve ser meramente entendida como a lembrança de uma história, ou seja, a realização do exame de memórias

²⁸ Idem, Ibidem, pp. 9-10.

²⁹ Idem, Ibidem, p. 10.

³⁰ Na tradução de Andrew Jenkins do alemão para o inglês, lê-se *mnemohistorical*. Idem, Ibidem, p. 10.

coletivas como forma de alcançar o passado, mas sim o modo como essas memórias são elaboradas por específicas culturas: como o passado deve ser lembrado, quais os elementos do passado que devem ser lembrados, como pensaram o seu passado a partir de suas representações de mundo e como o passado a partir dessas seleções e escolhas pode construir a identidade cultural no presente.

Sendo assim, buscar a compreensão do passado do Egito por esse prisma significa, usando a terminologia de Burckhardt, analisar a “fabricação”, ou seja, a construção das “ficções de coerência” com que os egípcios organizaram suas memórias e experiências. A *history of meaning* não tem seu foco voltado para o desvelar dos “fatos reais” a partir do desmantelamento do sentido que os seus próprios agentes sociais conferiram às suas construções de história. Essa compreensão mais ampla de abordagem histórica comporta a ideia de que, para além da história egípcia ter sido transmitida a nós como “vestígios”, deixados por um passado em grande parte irreversível, digno de proteção, coleção e ordenação, ou como “mensagens” que exigem ser lidas e compreendidas se por nós inquiridas - sem contar com abordagens que tentam buscar elementos que estabeleçam uma conexão entre cultura egípcia antiga e o “nosso passado”, e, portanto, a torne digna de ser recordada –, ela deve se debruçar sobre o entendimento do modo pelo qual os egípcios relataram o seu próprio passado, a partir da “construção de sentido” e das “ficções de coerência” pelas quais esse povo incorporou o legado pretérito em seu presente. **“Fabricações”, “construções” e “projeções”, ou seja, as “confeções de significado” é que revelam as dinâmicas que moldaram a cosmovisão de uma sociedade que se pretende estudar.**

Para exemplificar os níveis de análise supracitados, será tomada como exemplo a abordagem realizada pelo autor do que ele próprio denomina de “a história egípcia do coração”. Isso significa a história da relação humana com o órgão que simbolizou os princípios encerrados por *Maat*, em consonância com o contexto sócio-político de cada um dos três grandes períodos³¹ que constituem a história do Antigo Egito. Portanto, o autor secciona a “história do coração” em três grandes estágios.

³¹ Jan Assmann, op. cit., pp. 135-142.

*King-guided individual*³² foi o estágio que imperou durante o Reino Antigo, em que não há registros de menção explícita ao coração. Tal período testemunhou o surgimento das cosmogonias, da construção de grandes complexos mortuários régios (pirâmides e mastabas) e da estruturação das principais instituições político-administrativas que serviram de modelo para os períodos subsequentes. Por conseguinte, o poder do faraó assumiu o seu grau máximo de divinização. Nesse estágio, o indivíduo se definia como um mero executor da vontade do rei, pois o coração do “Hórus vivo” pensava e planava sobre todos os seus súditos.

Já no Reino Médio, período de reestruturação do poder, visto os séculos precedentes de instabilidade, descentralização política, e, conseqüentemente, descrença no poder sobrehumano do faraó (o que de forma alguma gerou contestação em relação à natureza do poder de que o monarca era investido, mas na capacidade do faraó, em sua dimensão humana, assumir as prerrogativas de um verdadeiro deus reinante), ocorre uma significativa mudança de perspectiva em relação ao período anterior, na medida em que não mais o rei, mas cada um dos seres humanos, tornou-se capaz de conectar-se individualmente com *Maat* através de seu próprio coração – *heart-guided individual* –, que passa a ocupar uma função central em inscrições bibliográficas e textos literários. Essa relação se faz comumente presente em relatos de oficiais que dizem serem levados por impulso / vontade do coração de servir ao rei. Portanto, para Assmann, a real religião do Reino Médio é construída pela ideia de mérito individual – *Heart full of Maat*.

A relação do homem do Reino Novo – o “Império do deus Amon” – com seu coração espelhou a dimensão imperial do Estado faraônico nesse período. A tão pacífica *Kemet*, não mais podendo manter-se neutra frente a um cenário internacional em que o equilíbrio de poder se tornava cada vez mais tênue, impôs seu poderio militar à parte do Oriente Próximo e à grande parcela da Núbia. Nesse contexto, o homem egípcio não mais enxerga o órgão intuitivo como um receptáculo “cheio de *Maat*”, pois, agora, o coração é tomado pela vontade do deus criador que passa a guiá-lo: *God-guided heart*.

³² Como a expressão é de difícil tradução para o português, podemos dizer que seu significado reside no fato de que o faraó guia toda a coletividade, pois sendo o representante máximo do poder divino sobre a terra, o indivíduo aparecia como um mero executor da vontade do rei-deus.

Essa análise evidencia não apenas a reelaboração simbólica de uma relação entre o homem egípcio e o órgão que representa a deusa *Maat* a partir de um contexto específico, e que chegou até nós por meio de “mensagens” (textos funerários, textos sapienciais, contos, estelas, iconografia), mas também nos revela a elaboração de novas identidades a partir das “memórias” que tomaram de seu passado, como foi o caso do Reino Médio em relação ao Primeiro Período Intermediário. Não nos esqueçamos de que os “vestígios”, deixados pelos protagonistas sociais desse período também foram de fundamental importância para a compreensão das transições no comportamento cultural dos egípcios ao longo de toda a sua história.

Portanto, a partir do aporte teórico construído por Jan Assmann, leme que norteou a nossa reflexão sobre o passado do Egito faraônico, podemos dizer que a história, a “evolução espaço temporal”³³ das sociedades humanas, não pode ser considerada independentemente das “ficções de coerência” por elas produzidas. Diferentemente das coleções de antiquários que acumulavam os vestígios materiais do passado, o “historiador das teias” está inevitavelmente enredado por essas “conexões de sentido” invisíveis, que se revelam ao investigador como “coleções de vestígios do passado”, “lembrança dos eventos” e “coleções de teias”.

Deixemos, por conseguinte, o próprio autor encerrar: “toda nossa discussão converge em assumir que **história, tempo e realidade** são construções sociais e formas simbólicas que assumem moldes e pesos específicos em cada cultura e em cada era. (...) Para a história que se propõe realizar não é somente relevante o entendimento sobre os eventos ocorridos no interior de grupos, nações, ou culturas, mas também a compreensão sobre suas aspirações, sobre como atribuíam significados às suas realidades e como construía suas memórias coletivas. (...) Então a ‘história do sentido’ – *history of meaning* – centrada no Egito deve inquiri-lo a partir de suas específicas construções de tempo, história e realidade. E, para o sentido tornar-se visível, é necessário espia-lo pela janela dos parâmetros culturais que lhes são peculiares: sua história, sua concepção de mundo, suas representações simbólicas”³⁴.

³³ Que se entenda, **em qualquer parte do trabalho em questão**, o emprego do vocábulo *evolução* como sinônimo de “transformação/movimento”, e não “progresso” (significado que só é admitido como sinônimo do vocábulo no século XIX).

³⁴ Idem, *Ibidem*, p. 17.

Tratando-se de uma documentação abundante e do caráter polissêmico assumido pela divindade, será descrito nos próximos parágrafos o modo pelo qual o material selecionado foi organizado, num esforço de sistematização que buscou facilitar a compreensão do leitor sobre esse tão vasto universo. Sendo assim, **a dissertação será dividida em três partes**: a primeira comporta a discussão sobre as concepções de “tempo” e de “existência”, o que ajuda o estudioso a delinear o “mundo de sentido” criado pelos egípcios.

Os dois capítulos subsequentes abordam a concepção ontológica e antropológica de *Maat*³⁵, no Reino Antigo, no Reino Médio e no interlúdio caótico que marcou a transição de ambos: o Primeiro Período Intermediário. Cada um dos reinos em questão será tratado, respectivamente, no segundo e no terceiro capítulos. O Primeiro Período Intermediário, pela maior pertinência ao contexto explorado, será parte integrante do último.

Apesar de o presente trabalho utilizar como critério de organização das fontes a serem analisadas, não recortes temáticos, mas sim cronológicos, deve estar claro que os níveis de interpretação dos conceitos encerrados pela deusa se sobrepõem ao longo do desenrolar da história egípcia. Portanto, quando se tornar oportuno e necessário, faremos uso de documentos que não correspondam exatamente ao período que o capítulo estará enfocando, mas será sinalizada a relevância do uso de tal fonte no dado contexto. Como exemplo, podemos apontar o uso dos *Textos dos Sarcófagos*, datados do Primeiro Período Intermediário e Reino Médio, no segundo capítulo, que trata substancialmente de documentos do Reino Antigo, pois os princípios cosmogônicos abordados em tal fonte derivam dos *Textos das Pirâmides*.

Feitas as observações de cunho geral em relação à abordagem do tema central ao longo do corpo da dissertação, debruçaremos-nos, então, sobre o aporte teórico que nos forneceu importantes chaves interpretativas para se pensar as temáticas pertinentes a cada um dos capítulos. Os documentos selecionados também serão apresentados.

O primeiro capítulo tomou como norte a análise teórica dos egiptólogos que se seguem, a partir das seguintes obras: *The mind of Egypt: History and Meaning in the Time of*

³⁵ A abordagem em relação ao princípio *Maat*, tal como referida acima - antropológica e ontologicamente - foi sugerida por Maulana Karenga. A primeira, ontológica, encerra o princípio intrínseco à deusa enquanto membro do panteão egípcio. A segunda refere-se à dimensão que a mesma assumiu como sinônimo de um conjunto de preceitos éticos, e a como tais preceitos se modelaram a diferentes contextos vivenciados pela sociedade no transcorrer de sua história. Karenga, op. cit.

the Pharaohs, de Jan Assmann; *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Creation Accounts*, de James Allen; *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*, de Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche; *Mitos e Símbolos do Antigo Egito*, de Rundle Clark; e, para finalizar, *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*, de Erik Hornung. O capítulo não trabalhou com nenhum *corpus* documental específico, diferentemente dos capítulos subsequentes.

O segundo capítulo tomou os trabalhos de Maulana Karenga em *Maat: the moral ideal in ancient Egypt – a Study in Classical African Ethics* e, novamente, os de Rundle Clark e de James Allen como fios condutores das reflexões propostas nesta seção. A referência bibliográfica da tradução dos *Textos das Pirâmides*, fonte principal selecionada para análise, está contida na primeira parte do capítulo.

E a última parte da dissertação tem como norte central os trabalhos de Jan Assmann em *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs*, que se somaram à reflexão de Maulana Karenga e de Emanuel Araújo em *Escrito para a eternidade – literatura no Egito faraônico*. Os documentos centrais que ajudaram a pensar as questões referentes ao contexto abordado pelo capítulo foram o *sebait* de *Ptah-hotep* e o *Conto e as Lamentações de Khuninpu*, cujas transliterações e traduções também são apresentadas de forma detalhada em seu interior.

Em termos metodológicos, ainda que de forma bastante simplificada, optou-se pelo método de **análise de conteúdo**, uma vez que tal metodologia tem por finalidade geral a evidenciação de alguns aspectos que não estão explícitos no corpo textual, já que se trata de uma abordagem de natureza predominantemente qualitativa. Sob esse prisma, esse método comporta inferências sobre a fonte, as condições em que o material foi produzido e, muitas vezes, sobre o universo de interlocutores. Foi tomado como referencial teórico a obra de André Robert e Annick Bouillaguet *L'analyse de Contenu*³⁶. Em anexo ao trabalho, consta a tabela analítica utilizada para o estudo do *Conto de Khuninpu*, o que permite ao leitor melhor compreender quais os critérios utilizados na avaliação das fontes selecionadas para a dissertação.

³⁶ André D. Robert e Annick Bouillaguet. *L'analyse de Contenu*. Paris: PUF, 1997.

Antes de finalizarmos, algumas considerações a mais: a fim de estabelecer o mesmo parâmetro cronológico para todos os reinados, dinastias e governos de faraós, foi tomada como base a cronologia estabelecida por Ian Shaw e Paul Nicholson no *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*³⁷. As imagens anexas ao trabalho são meramente ilustrativas, portanto, não foram consideradas, na elaboração do presente trabalho, como objeto de análise específica.

³⁷ Ian Shaw e Paul Nicholson. *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1997.

1. O TEMPO E O SER PARA OS ANTIGOS EGÍPCIOS

The eternal duration of time (neheh – djet) passes before your faces.

Hino atribuído à deusa *Neith* – Templo de *Esna*¹

1.1 NEHEH E DJET: O TEMPO NA ANTIGA KEMET

O especialista em História das Religiões Comparadas e em Fenomenologia da Religião, *Mircea Eliade*² inicia o capítulo intitulado “O tempo sagrado e os mitos”, de sua obra *O Sagrado e o Profano*, com a seguinte afirmação:

Tal como o espaço, o Tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo. Há por um lado, os intervalos de Tempo sagrado, o tempo das festas (na sua grande maioria festas periódicas); por outro lado, há o Tempo profano, a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso. Entre essas duas espécies de Tempo, existe, é claro, uma solução de continuidade, mas por meio dos ritos o homem religioso pode “passar”, sem perigo, da duração temporal ordinária para o tempo sagrado.

¹ “Que a eterna duração do tempo passe diante de sua face”. Sauneron apud Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche. New York: *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Ithaca: Cornell University Press, 2004. p. 70.

² Mircea Eliade. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Surpreende-nos em primeiro lugar uma diferença essencial entre essas duas qualidades de Tempo: *o tempo é sagrado por sua própria natureza reversível*, no sentido em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*. Toda a festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar em um passado mítico, “nos primórdios”.³ [*grifos do autor*].

Por essa definição clássica de tempo mítico, que, segundo o autor, se aplicaria à forma de concepção temporal das denominadas “sociedades tradicionais”, ou até mesmo das sociedades modernas, por aqueles que vivenciam a suspensão momentânea do tempo ordinário em detrimento da vivência de algum tipo de experiência religiosa, entende-se que apenas o rito levaria os homens a um outro nível de realidade temporal. Entretanto, para os egípcios, nem mesmo o tempo cotidiano era ordinário. Qual era, portanto, a relação do homem egípcio com o tempo?

Assmann disserta sobre a construção cultural do tempo para os egípcios a partir da “noção das duas eternidades”: a eternidade *neheh* e a eternidade *djet* (imagem III). Mas Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche⁴ atentam para a impropriedade da tradução “eternidade”, que continua a ser largamente empregada pelos estudiosos, dada a ausência de vocábulos que possam oferecer uma compreensão mais satisfatória sobre tais termos. Além disso, as eternidades são “duas”, o que pressupõe concepções semânticas distintas para os vocábulos.

Neheh pode ser compreendida como a “eternidade” inscrita na sucessão de ciclos repetidos ininterruptamente, como: o dia / a noite; ao longo de cada dia, o sol nascente / o sol a pino / o sol poente; a sucessão dos ciclos anuais dos festivais divinos nos templos; as cheias do rio Nilo; as estações do ano; os ciclos de aparecimento e desaparecimento de constelações no céu egípcio. É gerada pelo movimento dos corpos celestes, portanto determinada pelo deus solar *Rá*. Esse tipo de temporalidade era representado pelo escaravelho, associado ao deus *Kheper*, o sol do meio dia (cada forma solar está associada a uma entidade diferente de *Rá*),

³ Idem, *Ibidem*, p. 63.

⁴ Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche, *op. cit.*, p. 69.

portanto ao movimento do “vir a ser” em um dos muitos esquemas míticos dessa sociedade⁵. Um estado dinâmico de existência, também impregnado de potencialidade, já que intermedeia a ação de passagem da não existência para a existência.

Portanto, a temporalidade *neheh*, representada pelo deus *Kheper*, associa-se à dimensão do “vir a ser”, expressa a ação criativa em seu estado de pleno movimento. Não é a ausência da existência, nem a existência consolidada. É a existência em trânsito, que pode ser complementada pela adjetivação da “reversibilidade”, ao contrário da outra construção de tempo *djet*, associada a Osíris. Essa última é ainda mais difícil de ser definida do que a anterior, pois significava, de acordo com a cosmovisão egípcia, a dimensão da absoluta imutabilidade. Compreendida por Assmann a partir dos epítetos de “estabilidade” e “permanência”, seus símbolos eram a múmia e a pedra.

“Hence *djet* is not a linear concept of time, but rather the suspension of time”⁶, ou seja, o mundo tal como concebido pelos egípcios não suporta a construção de tempo linear (sucessão de acontecimentos), que é substituída pela ideia de “espaço”, o local de “aparecimento/surgimento” das coisas. Não é incomum a palavra *djet* na língua egípcia antiga vir acompanhada do determinativo associado à categoria de espaço.

A múmia associada a Osíris, de nome *Unnefer* – “aquele que permanece na perfeição”, revela a imutabilidade da natureza daqueles que são “eternos em *Osíris*”, ou seja, os mortos. A tumba, por exemplo, era denominada *per djet*, a “casa de eternidade”. Já a pedra se associava também ao eterno devido a sua grande durabilidade. Os templos e tumbas eram construídos de pedra, por isso é que nos testemunham o passado por meio de seus resquícios que rasgaram o tempo chegando até nós. As demais construções – casas, palácios – por serem feitos de tijolo de adobe, esvaneceram-se.

Djet is time at a *standstill*. Only in *neheh* does time *move*⁷.
[grifos meus]

⁵ O deus criador poderia ser designado por quatro termos distintos, cada um associado a uma divindade de acordo com a posição do astro em seu percurso diário: *Rá*, o mais usual, referia-se à plenitude zenital do sol (representada por um homem com um disco solar na cabeça), *Aton* era a sua manifestação vespertina, *Kheperer*, o sol da manhã, e *Aton* o nome do disco luminoso que percorria o céu. Ciro Flamarion Cardoso. *Deuses, múmias e ziggurats. Uma comparação das religiões do Egito e da Mesopotâmia*, op. cit., 59.

⁶ Assmann, op. cit., p. 18.

⁷ Idem, *Ibidem*.

Neheh significa, por conseguinte, o transcorrer dos ciclos no interior de um espaço de existência *djet*. Sendo assim, “there is no place for history in the system of *neheh* and *djet*”⁸. A construção do tempo histórico, como analisa Assmann, pressupõe “irreversibilidade” e “mudança”; já a construção do tempo egípcia enfatiza a “reversibilidade” – *neheh* – e a “permanência” – *djet* –, princípios opostos e complementares. Os egípcios, se tomarmos o entendimento da história por eles mesmos, viviam “fora da história”, em um tempo de existência do eterno reviver, que foi determinado, no momento da criação, por *Atum*, e é renovado a cada novo ciclo. Vejamos um exemplo, no já referido texto *Ensinamentos de Ptah-hotep*, de como às duas eternidades aparecem no título do texto:

Ensinamentos do governador da capital vizir *Ptah-hotep*, sob a majestade do rei do alto e baixo Egito, *Isési*, que viva pela eternidade *djet* e pela eternidade *neheh*⁹.

Se não há linearidade nem um *telos* histórico, conseqüentemente os egípcios periodizavam o seu cotidiano de uma outra forma. O fato de acreditarem em um tempo cíclico e eterno não subtraía a necessidade da construção de marcos referencias temporais que dessem conta do pragmatismo exigido pelas atividades diárias: cronogramas de obras, datas festivas, anos de reinado de um faraó, ciclos de movimentos celestes, periodicidade das cheias do Nilo etc.

Os egípcios, desde o princípio do terceiro milênio, construíram conhecimentos nos campos da astronomia e da matemática, que os permitiram compreender que o movimento de translação da terra em torno do sol poderia ser desmembrado em 365 dias, com cada dia composto de 24 horas. Esses 365 dias foram divididos em 12 meses de 30 dias, e em “três estações” (*akhet*, *peret*, *shemu*)¹⁰. Os cinco dias que finalizavam o ano egípcio eram denominados pelos gregos de “Epagômenos”, e eram dias festivos, ligados ao mito de *Geb* e *Nut*, ou seja, ao par de deuses provenientes do segundo ato de criação divina, de acordo com a escola de Heliópolis. Como o ano solar apresenta uma duração de cerca de 365 dias e ¼ de

⁸ Ibidem, p.19.

⁹ Emanuel Araújo, op. cit., p. 245.

¹⁰ *akhet* (“inundação” – duração de julho a novembro), *peret* (“semeadura” – novembro a março) e *shemu* (“colheita” – março a julho).

dia de cada ano, o que nos faz compensar essa diferença com um dia a mais no ano a cada ciclo de quatro, os egípcios ajustavam o seu calendário a cada mil quatrocentos e sessenta anos, quando o primeiro dia do “ano civil” voltava a coincidir com o do ano astronômico.

Contudo, para além do conhecimento da periodicidade que rege os ciclos naturais, a construção cultural do tempo para os egípcios era costurada pelos ciclos terrenos de ascensão e morte de um faraó reinante, visto que o rei, “*Hórus vivo*”, era o representante máximo da ordem divina na terra, doador de *Maat* à sociedade e à natureza. Cada reinado formava uma espécie de **nova era** que se iniciava com a entronização de um dado faraó, e se findava com a sua morte. A cada nova ascensão régia, um ciclo era reiniciado, simbolizando, portanto, a recriação cíclica do cosmos. Assim, dizia-se: sétimo ano do reinado do faraó *Mer-en-Ptah*. Quando um faraó morria, o ciclo era concluído, e voltava-se ao ano um a partir do qual o tempo era contado novamente.

A construção da “História do Antigo Egito” pela historiografia moderna, principalmente a partir dos oitocentos, foi baseada em critérios de organização e atribuição de sentido a essa história consoante a cosmovisão partilhada pelo universo intelectual daquela época. Num esforço de sistematização do conhecimento, a história faraônica foi dividida em três reinos, além de ser tomada de empréstimo dos anais de *Manethon* a divisão clássica em trinta e uma dinastias.

Manethon, segundo os poucos dados de que dispomos, foi um sacerdote egípcio nascido em Sebenitos, no Delta, que na primeira metade do terceiro século antes de Cristo escreveu em grego uma história do Egito para o Rei *Ptolomeu II Filadelfo*, denominada *Aegyptiaca*. Conhecemos tal obra de maneira indireta e fragmentada, pois foi citada por autores antigos como o judeu Josefo (século I); e pelos cristãos Júlio, o africano (cerca de 220 a.C); Eusébio de Cesareia (cerca de 320 d.C); e Jorge, o Sincelo (no ano de 800 d.C.).

Além do legado da divisão em dinastias deixado aos egiptólogos modernos, (vale ressaltar que as trinta e uma dinastias eram precedidas pelo reinado terreno de deuses e semideuses, e a contagem das dinastias iniciava-se definitivamente com o primeiro faraó a unificar as duas terras, *Menés*, finalizando-se com *Nectanebo II*¹¹), *Manethon* também especificou a duração dos reinados, repetiu anedotas relativas à vida dos monarcas e

¹¹ De acordo com a historiografia contemporânea, esses reinados se situariam aproximadamente em: *Menés* (cerca de 3.100 a.C.) e *Nectanebo II* (360-343 a.C.).

relacionou nomes. A narrativa produzida pelo sacerdote da era ptolomaica é, portanto, a referência cronológica mais antiga da sucessão régia egípcia.

Dentre as listas reais citadas acima, podemos destacar: a *Pedra de Palermo* (diodorito s/data: inventário dos mais antigos faraós desde *Menés*, o primeiro até *Neuserré* - quinta dinastia); o *Cânone Real de Turim* (um papiro hierático datado do reinado de *Ramsés II*); a *Lista de Abydos* (inscrita nas paredes do Templo de Abydos, realizada pelo faraó *Seth I*); a *Tábua de Sakkara* (encontrada na sepultura de um mestre de obras de Mênfis, registra o nome de cinquenta e sete antepassados venerados por *Ramsés III*, mas apenas cinquenta estão legíveis); a *Tábua de Karnak* (datada do reinado de *Tutmés III*, encontra-se inscrita na parede do Templo de Karnak, e nos fornece os nomes de soberanos desconhecidos em outras listas, mas troca a ordem cronológica).

Além da identificação do nome do faraó, a maioria delas especifica a data de sua morte, a coroação de seu sucessor, as festas religiosas mais significativas, a construção de palácios e templos, a fabricação de estátuas, a altura atingida pelas cheias do Nilo, as viagens marítimas, as expedições comerciais ou militares, as observações astronômicas. Reiterando o que já foi anteriormente aludido, tais descrições factuais de marcos considerados relevantes para os antigos egípcios não podem ser encaradas como a produção do gênero narrativo História, já que não existe um *telos*, ou seja, um sentido próprio no transcorrer dos acontecimentos terrenos que justificasse as dinâmicas vivenciadas em tal sociedade. O tempo continua sendo cíclico e eterno.

Justamente por ser concebido dessa forma, os domínios cronológicos da antiga *Kemet* ainda são parcialmente obscuros para historiadores e egiptólogos da atualidade. Além, é claro, das referências de *Manethon* serem fragmentárias, os egípcios construíram a memória da sua realeza de acordo com o que consideravam estar ou não em consonância com a ordem, com a tradição, portanto, inscritas no âmbito de *Maat*. A *Lista de Abydos*, por exemplo, não menciona a invasão dos hicsos nem o nome dos faraós *Akhenaton* e *Hatshepsut*.

O que importava para os protagonistas de tal experiência social era a inserção do faraó em uma dada ordem cósmica, e não o rigor metodológico moderno que vê a necessidade do estabelecimento de uma linearidade causal que justificaria no movimento histórico o próprio sentido da mudança.

Assim, não podemos fazer uma leitura da sociedade egípcia a partir da pré-concepção de que, sendo o seu horizonte a eternidade, o homem egípcio desprezaria a vida mundana. **Muito pelo contrário, só há existência porque há materialização da essência da criação, por isso o Egito, mantido em harmonia por *Maat*, é espelho do cosmos, ou seja, a existência só é possível pela deusa/princípio.** E essa “história egípcia” ao calar, revela os aspectos culturais mais significativos dessa peculiar experiência social.

A discussão em torno das concepções de tempo se justifica no contexto do presente estudo pelo fato de que o entendimento do conceito de *Maat* só assume sentido quando compreendido a partir do modo pelo qual os egípcios concebiam o tempo. Em um “mundo histórico” como o nosso, sinaliza Assmann, que pressupõe a “irreversibilidade” e a “mudança”, não há espaço para uma concepção “eternizada” e “imutável” de ordem e de justiça, tal qual era a crença egípcia.

1.2 O UNIVERSO VIVO DOS ANTIGOS EGÍPCIOS: A EXISTÊNCIA EM TODA A SUA PLENITUDE

James Allen inicia o segundo capítulo de sua obra *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts*¹² citando uma chave interpretativa apontada pelo egiptólogo Henri Frankfort, que nos orienta na busca de entendimento do modo pelo qual os antigos egípcios compreendiam o universo em que se encontravam inseridos: segundo ambos, os membros da sociedade em questão se enxergavam como parte de um universo formado de “seres” e não de “coisas”¹³, o que significa dizer que todos os componentes físicos eram também dotados de personalidade e de vontade.

¹² James Allen, op. cit.

¹³ Idem, Ibidem, p.9.

(...) os egípcios viviam em um universo composto não de “coisas”, mas de “seres”. (...) A atmosfera que separa céu da terra não é um vazio, mas um deus. O *Duat* não é meramente uma região misteriosa através do qual o Sol passa durante a noite, mas o deus Osíris.¹⁴

O conceito de **monismo**, desenvolvido pelas egiptólogas escandinavas Gertie Enlung e Ragnhild Bjerre Finnestad, também nos fornece um importante instrumento de compreensão em relação à questão do *ser* na cosmovisão dos antigos egípcios. Para os antigos, não existiam diferenças entre animado e inanimado, animal e humano, natural e sobrenatural, o que para o mundo ocidental moderno, implica um alargamento da concepção de existência para além do que culturalmente se compreende como tal¹⁵ – existia uma unidade e coerência em toda a criação. O mundo era visto como um todo inter-relacionado: uma grande rede. Qualquer mudança ou ação em um ponto dessa rede trazia consequências para todo o sistema.

Sem ter a pretensão de aprofundar o assunto, já que por si só seria tema de uma outra dissertação, é importante ressaltar a crença egípcia na presença de uma energia cósmica, descrita pelos textos antigos como mais antiga que a própria criação, de nome *heka*. O termo é comumente traduzido por **magia**, apesar de não guardar relação com o que compreendemos pelo vocábulo na atualidade. Além disso, tal como *Maat*, *heka* é um conceito polissêmico e, pela falta de uma palavra em nosso universo semântico que a traduza, perde-se muito de seu entendimento.

Como dito, *heka* era um princípio, uma substância que perpassava toda a existência em seu sentido mais amplo: os deuses, os homens, os animais, os elementos inanimados da natureza. Nada escapava a essa teia que unia os elementos da criação em uma grande cadeia cósmica. De forma resumida, podemos dizer que esse princípio conferia organicidade ao cosmo, permitindo que a existência fosse entendida como partilha da essência do deus criador, contida em cada coisa criada. Portanto, apesar de a hierarquia ser uma característica pertinente ao contexto criacionista, todos os elementos contidos no universo estavam intrinsecamente conectados, concepção de mundo essa que se refletiu na organização das estruturas sociais.

¹⁴ (...) *the Egyptians lived in a universe composed not of ‘things’, but of ‘beings’*. (...) *The atmosphere that separates sky from earth is not an empty void, but a god. The Duat is not merely a mysterious region through which the sun passes at night, but the god Osiris*. Idem, *Ibidem*, p.8.

¹⁵ Gertie Englund e Ragnhild Bjerre Finnestad. *The religion of the ancient Egyptians: cognitive structures and popular expressions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis 1989, pp. 53-54.

Sendo assim, a construção do conhecimento sobre o universo para os egípcios foi diametralmente oposta à tradição iniciada com a metafísica e culminada com o cartesianismo, cosmovisão esta que passou a compreender a natureza como extensão despida de sentido próprio, e o homem como o centro pensante distinto do mundo externo. Em consonância com esse raciocínio, devemos estar cientes de que tal compreensão racional da concepção de universo, de que as coisas só são porque os homens as atribuem sentido pela razão, não pode ser tomada como chave de entendimento da visão de mundo engendrada pela sociedade estudada, quando nos debruçamos na análise dos vestígios materiais por ela deixados.

Para os egípcios, como nos revelam os resquícios históricos de que dispomos, o homem é apenas uma engrenagem do universo, e podemos especular que, talvez pela certeza de que a prática ritualística levaria a um contato com “a real natureza do ser”, ao contrário das especulações teóricas e experimentos que compreendem nossos modelos de explicação para os fenômenos naturais e humanos, os grandes centros de produção de conhecimento do Egito nunca tenham se prestado à função de centros normatizadores de pretensas “concepções religiosas universais”.¹⁶

Por conseguinte, não existiam para os egípcios textos cosmológicos ou cosmogônicos oficiais, e sim uma enorme heterogeneidade de práticas míticas e ritualísticas. O conhecimento produzido pelos intelectuais egípcios, entretanto, não era desprovido de uma coerência que fosse capaz de conferir à sua cultura um caráter específico, pois suas manifestações religiosas sempre remetiam a questões que convergiam para concepções míticas centrais, que conferiam um caráter peculiar ao pensamento mitológico do Antigo Egito.

Essa reflexão que se dá como ponto de partida para a compreensão do conceito de *Maat* no Antigo Egito tem por intenção apontar para o fato de que, segundo os egípcios, os deuses possuíam uma existência própria em relação à humanidade e que **a forma de lidarem com essas entidades não era relacional, e sim identitária.**¹⁷

¹⁶ “A religião egípcia não se apóia nem sobre uma revelação divina nem sobre uma tradição profética; não há, portanto, nem doutrina codificada nem texto canônico no sentido estrito do termo”. Claude Traunecker. *Os deuses do Egito*. Brasília: UNB, 1995, p. 17.

¹⁷ Ver Joseph Campbell. *O Voo do pássaro selvagem*. Rio de Janeiro: Ed. Record: Rosa dos Tempos, 1997.

O oxímoro, o autocontraditório, o paradoxo, o símbolo transcendente, apontando para alguma coisa além de si mesmos, são o portal sem tranca, a porta solar, a passagem além das categorias. Em consequência, deuses e budas não são no Oriente termos finais – tais como Jeová, a Trindade, ou Alá, no Ocidente –, mas aponta para além de si mesmos indicando aquele ser inexprimível, consciência e êxtase que é o Todo em nós. E quando são adorados, o objetivo final é produzir no devoto uma transfiguração psicológica através de mudança no seu plano de visão, do temporário para o duradouro, através do qual ele pode finalmente compreender por experiência (e não simplesmente como artigo de fé) que é idêntico àquilo diante do qual se prostra. Eles são, portanto, *religiões de identidade*. Suas mitologias e ritos, filosofias, ciências e artes associados tem por objetivo, em última análise, não cultuar qualquer deus “externo”, mas reconhecer a divindade interior.¹⁸ [*grifos do autor*]

O autor estabelece uma comparação entre as religiões advindas da tradição judaica, que se caracterizariam fundamentalmente pela distinção entre a natureza humana e divina, com as chamadas “Religiões de Identidade”, como descrito no trecho acima, cujo cerne se fundamenta no estabelecimento de uma relação de identificação, de partilha de essência, entre “homens” ou “divindade / divindades” e, é claro, vice-versa.

No mesmo capítulo¹⁹ em que o autor conceitua as terminologias dadas às distintas práticas religiosas, Campbell cita um trecho do *Livro do Vir à Luz*, extraído do papiro do sacerdote *Ani* (imagem V), décima nona dinastia (1295-1186 a.C.), em que se pode claramente perceber a identificação do “morto” com as divindades egípcias:

Meus cabelos são os cabelos de *Nut*. Minha face é a face do Disco Solar. Meus olhos são os olhos de *Háthor*. Meus ouvidos são os ouvidos de *Apuat* (...). Meus pés são os pés de *Ptah*. Não há membro em meu corpo que não seja o membro de algum deus (...).

¹⁸ Idem, *Ibidem* p. 233.

¹⁹ “A secularização do sagrado: Religiões e Identidade”. Idem, *Ibidem*.

Eu sou Ontem, Hoje e Amanhã, e tenho o poder de renascer.
Eu sou a Alma divina oculta que cria os deuses (...).

Salve, senhor do santuário que estás no centro de terra. Ele é eu e eu sou ele, e Ptah cobriu seu céu com cristal.

Desse prisma decorre o fato de que, discorrer sobre a natureza da religiosidade no antigo Egito sob o ângulo da unicidade ou pluralidade dos deuses, ou seja, se suas práticas religiosas se aproximaram do monoteísmo ou se eram “realmente” politeístas - nem mesmo fazer alusão a uma noção de *henoteísmo* ou *kathenoteísmo* – torna-se secundário na compreensão da natureza da relação do homem egípcio com suas divindades.

Todas essas discussões, que giram em torno da necessidade de estabelecer marcos que definam o limite entre a prática da adoração a vários, ou a apenas a um só deus, soam um tanto etnocêntricas se buscamos a sua origem, como, por exemplo, em Sir Wallis Budge²⁰, que, na introdução de sua obra *A magia egípcia*, sinaliza para elementos “pré-cristãos” que poderiam ser identificados na religiosidade egípcia, sugerindo uma possibilidade de transição entre as práticas religiosas de adorações a várias divindades e a tradição judaico-cristã centrada em um deus único. Se a natureza das divindades é una ou múltipla, o relevante, a meu ver, é buscar a identificação dos elementos que ajudem o praticante de estudos sobre o Egito Antigo a desenvolver uma reflexão que o possibilite, através da compreensão dos mecanismos mentais e do funcionamento das estruturas institucional e social egípcias, “tocar” o vivido.

Quando refletimos no elevado caráter espiritual da maior parte da religião egípcia, e nos lembramos da sua grande antiguidade, é-nos difícil compreender por que os egípcios preservavam com tanto cuidado, em seus escritos e cerimônias, tanta coisa que sabia a superstição grosseira e infantil, produto, com certeza, de seus antepassados pré-dinásticos ou pré-históricos, mesmo durante o período de sua maior lucidez intelectual. Subsiste, porém, o fato de que eles acreditavam em um Deus uno e todo-poderoso, eterno e indivisível, que criou o céu, a terra e todos os seres e coisas neles existentes; na ressurreição do corpo em uma forma mudada e glorificada, que viveria por toda a eternidade em companhia dos espíritos e almas dos justos, num reino governado por um ser de

²⁰ Wallis Budge. *A magia egípcia*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1996.

origem divina, mas que vivera na terra, sofrera morte cruel nas mãos dos seus inimigos erguera-se dentre os mortos, e se tornara o Deus e o Rei do mundo que há além do túmulo; e, embora acreditassem em todas essas coisas e proclamassem sua crença com fervor quase apaixonado, não parece ter-se libertado da ânsia de ter amuletos, talismãs, nomes e palavras mágicas, nas quais parecem ter-se fiado para salvar alma e corpo, tanto vivos quanto mortos, com a mesma confiança que tinham na morte e na ressurreição de Osíris. O que surpreende é que eles não parecem ver nada de incongruente nesta mistura de magia e religião (...).²¹

²¹ Idem, *Ibidem*. p. 13.

2. O INÍCIO DA EXISTÊNCIA DAS HIERARQUIAS CELESTES E DAS SOCIEDADE HUMANAS: MAAT NO REINO ANTIGO

O faraó colocou como escada para seus pés esta claridade que é a luz divina.

Textos das Pirâmides 1108 a-b

2.1 O LUGAR DE MAAT NO UNIVERSO COSMOGÔNICO EGÍPCIO

É inevitável tomar um dos mais recorrentes e importantes mitos criacionistas egípcios como ponto de partida para a compreensão da divindade aqui em questão, devido à necessidade de situar a gênese e inserir a deusa *Maat* no universo cosmogônico egípcio, e, conseqüentemente, sinalizar a fundação desse princípio que terá desdobramentos outros ao longo da história de tal sociedade.

O foco de análise do aspecto estritamente mítico da deusa a ser estudado nessa seção recairá sobre os textos referentes à cosmogonia de um dos mais tradicionais centros religiosos do Egito faraônico, assentado na cidade de nome grego Heliópolis, na língua egípcia antiga, *Iunnu*, localizada atualmente ao norte do Cairo, cujo deus adorado era *Rá*.

Tomaremos a análise de trechos extraídos dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Sarcófagos*¹, o primeiro datado do Reino Antigo, e o segundo datado do Primeiro Período Intermediário e Reino Médio, já que constituem algumas das mais importantes fontes referentes aos mitos criacionistas ligados à escola de Heliópolis. Como mencionado na introdução, apesar dos *Textos dos Sarcófagos* não fazerem parte do Reino Antigo são derivados dos *Textos das Pirâmides* (imagem IV), o que justifica, portanto, a sua relevância nesse contexto de análise.

Os *Textos das Pirâmides* foram descobertos em 1881, e compunham um conjunto de inscrições registradas nas paredes de pedra que compõem não só as câmaras mortuárias, mas também, as salas adjacentes a estas, de cinco pirâmides em Sakkara (necrópole que se localiza ao sul do Cairo), de faraós da quinta e sexta dinastias: as de *Unas* (2375-2345 a.C.), *Teti* (2345-2323 a.C.), *Pepi I* (2321-2287 a.C.), *Mer-en-Rá I* (2287-2278 a.C.) e *Pepi II* (2278-2184 a.C.).

Já os *Textos dos Sarcófagos* são um conjunto de inscrições presentes em esquifes do Primeiro Período Intermediário. Seu corpo narrativo era composto de pequenos textos e/ou encantamentos, “fórmulas mágicas” que suplicavam proteção para a alma do morto, na passagem para o outro mundo. Os primeiros encantamentos foram encontrados na tumba do dignitário *Mednefer*, em *Balat*, durante o reinado de *Pepi II* (2254-2160 a.C.). Embora também derivado dos *Textos das Pirâmides*, grande parte da comunidade de egiptólogos modernos defendem que essas inscrições apresentam como características, além da linguagem simples, a “popularização” ou “democratização” da ascensão do morto aos céus, junto aos deuses, em busca da imortalidade, já que durante o Reino Antigo apenas o faraó possuía tal privilégio. Tal questão será recuperada no capítulo subsequente.

¹ Ver: Maria Thereza David João. *Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: “A democratização da imortalidade” como processo sócio político*. Niterói, 2008. Dissertação de Mestrado – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

Segundo a mítica heliopolitana, antes do desenvolvimento de um cosmos estruturado, existia um oceano ilimitado de água inerte, imerso em trevas, atemporal. Esse oceano era considerado uma entidade que precedia todos os deuses, e todas as coisas posteriormente criadas. Foi designado pelos egípcios por *Nwn* ou *Nun*. Para essa entidade, considerada “o pai dos deuses”, nunca foram erigidos templos, pois ela encontrava-se presente em todos eles: em seus lagos sagrados simbolizando a “não-existência” estava a matéria prima a partir da qual o visível e o invisível foram modelados.

A água não tem forma, não possui características positivas e por si não assume forma. Por serem infinitas as Águas Primordiais, são irrelevantes todas as dimensões, direções ou qualidades espaciais. Não obstante, as águas não são o nada. São a matéria básica do universo e, de um modo ou de outro, todos os viventes dependem delas. Sem a chuva e as inundações dos rios, as plantas e os animais não poderiam viver, e a volta da estação da inundação ou dos aguaceiros de inverno marca o início de um novo ano de vida e crescimento. As águas são, então, “águas da vida” e o Oceano Primordial, conhecido dos egípcios como *Nun*, é “o pai dos deuses”.²

No princípio, o deus *Atum* – considerado “aquele que é completo”, “aquele que encerra todas as coisas”, “a residência da luz do universo” – estava imerso no *Nun*, e pode ser metaforizado como sendo uma semente de claridade e ordem rodeada pela eterna noite do Oceano Primordial. Portanto, a **não-existência** não deve ser confundida com a noção de “caos”, desordem, desestrutura, mas sim com a ideia de **ausência de movimento**. Tal compreensão pode ser reiterada pelo primeiro ato de criação que, em todos os mitos, aparece representado por uma ação que gera a existência: o surgimento de uma colina, a ação da fala, da masturbação, da cuspidura, o canto de um pássaro. Mas à frente retomaremos essa questão, visto que *Maat*, enquanto condição primordial de existência para o funcionamento do cosmos, pode ser compreendida como **força motora necessária para que o universo se movimente e a existência seja mantida**.

² Rundle Clark, op. cit., p.30.

I am the Waters (*Nw*).

I am inert (*njn*).³

Maulana Karenga, tal como James Allen, sinaliza para esse *ocean of possibilities*⁴ sugerindo que o símbolo das águas representa a possibilidade de movimento, dada a fluidez característica desse elemento. Além disso, como “oceano de possibilidades”, essa matéria moldável pode assumir formas milhares, pois tem em si a semente que contém a potencialidade do vir a ser, *Atum*, o supremo criador. Esse processo de criação transforma a escuridão do *Nun* em luz “giving brilliance to darkness”⁵, a fluidez do oceano de águas na concretude da existência e a atemporalidade da infinitude na finitude delineada pela temporalidade cíclica⁶.

Atum, segundo os *Textos dos Sarcófagos*, encontrava-se sozinho no *Nun*, apesar de ser inerente à sua natureza repousarem em estado de latência todos os “deuses e deusas”, ou seja, todos os elementos que tornariam a existência possível. São os denominados na língua egípcia antiga *Hmnyw*, a Ogdoade, segundo os *Textos dos Sarcófagos*, ou a Eneade Heliopolitana, segundo o *Texto das Pirâmides*.

Portanto, *Atum*, era considerado “a grande mônada”⁷, pois toda a diversidade era unidade no princípio e todo o devir já estava planejado de forma coerente e ordenada por esse único criador. Geralmente, os textos cosmogônicos referem-se a esse deus no gênero masculino, mas, sendo síntese da criação, era apresentado como o “grande ele-ela”⁸. Deriva-se dele, então, a formação dos pares de deuses presentes em quase todas as cosmogonias egípcias, representantes assim de uma complementaridade composta de duas polaridades de “deuses-irmãos-esposos”⁹: uma feminina e uma masculina. Apesar deste trecho extraído dos

³ Idem, Ibidem, p.32.

⁴ Maulana Karenga, op. cit., p.32.

⁵ *Textos dos Sarcófagos* 76. Extraído de Rundle Clark, op. cit., p. 32.

⁶ Maulana Karenga aponta quatro elementos que, segundo ele, caracterizam o cenário pré-criacionista, cenário esse em que *Atum* ainda se encontrava imerso nas águas do *Nun*. Estes elementos são: “darkness” (*kkn*), “invisibility” (*imnw*), “fluidity” (*nw*, *hww*) and “unboundedness” (*tmw*). Além disso, sublinha a substituição realizada pela escola Hermópolis, durante o Reino Novo, do atributo de **infinitude**, que aparece no *Texto das Pirâmides*, pelo de **invisibilidade** nos *Textos dos Sarcófagos*. Maulana Karenga, op. cit., p. 177.

⁷ James Allen, op. cit., pp. 57-58.

⁸ Trecho extraído dos *Textos dos Sarcófagos*, II, 161. Rundle Clark, op. cit., p. 36.

⁹ As palavras *sem* (masculina) e *semt* (feminina) podem ser traduzidas tanto como homem/mulher quanto como irmão e irmã. Provavelmente, sua origem etimológica esteja ligada aos primeiros pares de gêmeos divinos criados segundo a concepção heliopolitana.

Textos das Pirâmides não descrever o momento da criação por *Atum*, e sim tratar da apresentação do faraó *Unas* renascido em *Osíris* e justificado perante os deuses da eneade heliopolitana¹⁰, podemos visualizar o grupo dos principais deuses de tal escola, na ordem em que foram criados:

Atum, o seu filho está aqui, *Osíris*, a quem você tem preservado vivo.
 Ele vive! Ele vive! Unas Vive!
 Ele não está morto, Unas não está morto!
 Ele não desceu, Unas não desceu!
 Ele não foi julgado, Unas não foi julgado!
 Ele foi justificado, Unas foi justificado!

Shu, o seu filho está aqui, *Osíris*, a quem você tem preservado vivo.
 Ele vive! Ele vive! Unas Vive!
 Ele não está morto, Unas não está morto!
 Ele não desceu, Unas não desceu!
 Ele não foi julgado, Unas não foi julgado!
 Ele foi justificado, Unas foi justificado!

Tefnut, o seu filho está aqui, *Osíris*, a quem você tem preservado vivo.
 Ele vive! Ele vive! Unas Vive!
 Ele não está morto, Unas não está morto!
 Ele não desceu, Unas não desceu!
 Ele não foi julgado, Unas não foi julgado!
 Ele foi justificado, Unas foi justificado!

Geb, o seu filho está aqui, *Osíris*, a quem você tem preservado vivo.
 Ele vive! Ele vive! Unas Vive!
 Ele não está morto, Unas não está morto!
 Ele não desceu, Unas não desceu!
 Ele não foi julgado, Unas não foi julgado!
 Ele foi justificado, esta juízes Unas!

Nut, o seu filho está aqui, *Osíris*, a quem você tem preservado vivo.
 Ele vive! Ele vive! Unas Vive!
 Ele não está morto, Unas não está morto!
 Ele não desceu, Unas não desceu!
 Ele não foi julgado, Unas não foi julgado!
 Ele foi justificado, Unas foi justificado!

¹⁰ Nesse trecho, podemos observar que, uma vez o morto – faraó *Unas* – sendo associado a *Osíris*, tal deus é substituído na eneade por *Thot*.

Isis, o seu irmão está aqui, Osíris, a quem você tem preservado vivo.
 Ele vive! Ele vive! Unas Vive!
 Ele não está morto, Unas não está morto!
 Ele não desceu, Unas não desceu!
 Ele não foi julgado, Unas não foi julgado!
 Ele foi justificado, Unas foi justificado!

Seth, o seu irmão está aqui, Osíris, a quem você tem preservado vivo.
 Ele vive! Ele vive! Unas Vive!
 Ele não está morto, Unas não está morto!
 Ele não desceu, Unas não desceu!
 Ele não foi julgado, Unas não foi julgado!
 Ele foi justificado, Unas foi justificado!

Nephtys, o seu irmão está aqui, Osíris, a quem você tem preservado vivo.
 Ele vive! Ele vive! Unas Vive!
 Ele não está morto, Unas não está morto!
 Ele não desceu, Unas não desceu!
 Ele não foi julgado, Unas não foi julgado!
 Ele foi justificado, Unas foi justificado!

Toth, o seu irmão está aqui, Osíris, a quem você tem preservado vivo.
 Ele vive! Ele vive! Unas Vive!
 Ele não está morto, Unas não está morto!
 Ele não desceu, Unas não desceu!
 Ele não foi julgado, Unas não foi julgado!
 Ele foi justificado, Unas foi justificado!

Horus, o seu pai está aqui, Osíris, a quem você tem preservado vivo.
 Ele vive! Ele vive! Unas Vive!
 Ele não está morto, Unas não está morto!
 Ele não desceu, Unas não desceu!
 Ele não foi julgado, Unas não foi julgado!
 Ele foi justificado, Unas foi justificado!¹¹

A organização básica do universo, segundo os mitos criacionistas de origem heliopolitana, desdobra-se da vontade de *Atum* em partilhar sua essência, que se inicia com a criação desse primeiro par dos deuses/gêmeos *Shu* e *Tefnut*.

¹¹ *Atum, this your son is here, Osiris*, whom you have preserved alive. He lives! He lives! This Unas lives! He is not dead, this Unas is not dead! He is not gone down, this Unas is not gone down! He has not been judged, this Unas has not been judged! He judges, this Unas judges! Raymond Faulkner. *Ancient Egyptian - Book of the Dead*. London: British Museum Press, 1996.

A deusa *Maat*, até onde os materiais disponíveis nos permitem enxergar, surge primeiramente referida na cosmogonia não propriamente como uma deusa, mas como um atributo da deusa *Tefnut*, integrante do primeiro par divino surgido no universo, segundo a cosmogonia heliopolitana. Os egiptólogos mais proeminentes encontram grandes dificuldades em estabelecer os atributos da deusa, identificada como “a umidade atmosférica”. O símbolo que a representa é um vaso, provavelmente sugerindo o útero feminino. Parece que os próprios egípcios tiveram dificuldades em transmitir a ideia contida em tal princípio, o que pode supostamente os ter conduzido posteriormente à identificação da deusa com seu atributo mais facilmente inteligível – o de ordenação cósmica –, *Maat*.

Foi, provavelmente, a partir da Terceira Dinastia faraônica (aproximadamente compreendida entre os anos 2686-2281 a.C.) que *Tefnut* passa a ser sincretizada com o seu próprio atributo, ocupando então um lugar privilegiado, tanto nas mais altas práticas ritualísticas sacerdotais, como nas práticas sociais cotidianamente presentes na vida do homem egípcio.

Segundo o *Texto dos Sarcófagos* 80, os pares divinos *Shu* e *Tefnut* representam, respectivamente, os atributos da “Vida” e da “Ordem”. **“Vida” e “Ordem” são, pois, colocadas na dianteira do processo de criação, o que revela a dimensão da preocupação coletiva e individual dos egípcios na manutenção de um equilíbrio cósmico e social (que deveria espelhar a criação), já que *Maat* foi concebida de braços dados com a “Vida”:**

Shu, o espírito da vida e da eternidade fala:

Eu sou a Eternidade, o criador dos milhões,
Que repete a cuspidura de *Atum* – o que proveio de sua boca –
Estendeu sua mão para criar o que desejava
Antes que a deixasse cair no chão. [*grifos meus*]

E *Atum* disse:

Essa é a minha filha, a mulher vivente, *Tefnut*,
Que estará com seu irmão *Shu*.
Vida é o nome dele. Ordem (*Maat*), o dela.
Vivi com meus dois filhos, meus pequenos,
Um deles a minha frente, o outro atrás de mim.

A vida repousava com a minha filha ordem.

Um dentro de mim; outro fora de mim.

Ergui-me acima deles, mas seus braços estavam ao meu redor. [*grifos meus*]

Essa compreensão é claramente evidenciada quando nos deparamos com a denominada “literatura pessimista” ou “literatura crítica” egípcia¹², em que em momentos de crise acreditava-se que *Maat* havia abandonado as terras do Egito o que se refletia na esterilidade do solo, das mulheres, dos animais e da própria capacidade inventiva humana.

A etimologia das palavras *Tefnut* e *Shu* revela um padrão de complementaridade no campo da semântica, pois a formação de sua estrutura silábica (não cabe aqui discutir de forma aprofundada essa questão, apenas ressaltar uma característica que é relevante para o presente estudo)¹³ se relaciona com o que os antigos determinavam como sendo palavras que assumem o caráter intrínseco de expressar ideias relacionadas à **imutabilidade** e à **dinâmica**. Esse caráter inerente às palavras e ao seu lugar ocupado no capital simbólico do antigo Egito – o estático, e o dinâmico – associa-se nos princípios femininos com as noções de perfectibilidade, completude e imutabilidade, enquanto as palavras de caráter masculino expressam o movimento da vida como dinâmica e recorrente (as cheias, o movimento solar, o ciclo de vida e morte)¹⁴. A Ordem, a Justiça e a Retidão, tratam, por conseguinte, de princípios imutáveis, presentes desde sempre na constituição do cosmo egípcio.

Para os egípcios, a maneira como as coisas começaram não constituía assunto de um conto tradicional, mas um desafio à sua imaginação e compreensão do mundo. Manipulavam os símbolos dos seus mitos para externar sua preocupação crescente e séria com os principais problemas da vida – atuação de Deus como espírito e inteligência, a fonte do tempo e do movimento, a ordem moral e natural – questões metafísicas que deixaram os homens perplexos através da história. Sua cosmogonia é, portanto, um assunto sério, é mais filosófica do que imaginativa e interessada em inquirições

¹² Mas à frente esse gênero da literatura egípcia será pontualmente aludido. A designação “literatura crítica” é atribuída ao autor Emanuel Araújo. *Escrito para a eternidade - literatura no Egito faraônico*. Brasília: UNB, 2000.

¹³ Obter mais informações em James Allen, op. cit., pp. 25-26.

¹⁴ Vale ressaltar a própria natureza das palavras vinculadas à concepção de tempo no universo egípcio: *neheh* (imutabilidade), palavra masculina, e *djet* (mudança cíclica, dinâmica), palavra feminina.

sobre a natureza de um poder divino do qual estavam apaixonadamente cômicos.¹⁵

Não podemos perder de vista a noção de que estamos lidando com a compreensão de que as divindades para os egípcios são seres com existência e vontade próprias, já que, como foi abordado na seção anterior, tais elementos e fenômenos não apenas existem no mundo e/ou universo porque o homem os atribui sentido, mas porque simplesmente são.

Karenga¹⁶ realiza uma consideração relevante que vem de encontro à questão anterior, quando sinaliza que a concepção criacionista egípcia lança mão de metáforas biológicas e não físicas para explicar o desdobramento da criação: as polaridades de *Atum* são o feminino e o masculino, o deus criador aparece metaforizado em um ovo, o diálogo de *Atum* com o *Nun* etc. Por conseguinte, tem-se um universo vivo, que cresce e se desenvolve tal como um organismo.

As Águas [*Nun*] disseram para *Atum*: beija sua filha “Ordem” [*Maat*]. A coloca em seu nariz e seu coração irá viver. Eles não ficarão longe de você – esta é a sua filha “Ordem” e seu filho *Shu*, que se identifica com a “Vida”.¹⁷

2.2 MAAT COMO PRINCÍPIO FUNDADOR DO ESTADO E DA ORDEM SOCIAL NO EGITO FARAÔNICO

Kemp¹⁸ destacou três textos básicos sobre a concepção e prática do domínio divino exercido pelo faraó no Egito Antigo: o *Texto de Shabaka*, também denominado *Teologia*

¹⁵ Rundle Clark, op. cit., p. 41.

¹⁶ Maulana Karenga, op. cit., p. 31.

¹⁷ *The Waters said to Atum: Kiss your daughter Order (Maat). Put her to your nose and your heart will live. They will not be far from you – that is your daughter Order and your son Shu, whose identify is Life.* Idem, Ibidem.

¹⁸ Kemp apud Karenga, op. cit., p. 30.

Menfita, os *Textos das Pirâmides* e o *Ramesseum Dramatic Papyrus*¹⁹. Os *Textos das Pirâmides*, fonte que será o foco central da análise que discorre nas páginas que se seguem, relatam essencialmente a odisseia do faraó, no contexto do Reino Antigo, rumo à vida eterna como divindades na esfera do *post mortem*.

De espantosa antiguidade, os *Textos das Pirâmides* nos revelam que, no terceiro milênio antes de cristo, os egípcios já haviam estabelecido, de forma coerente, o exato lugar que o faraó, como representante social máximo, ocuparia no cosmo, bem como os demais elementos básicos sem os quais o mundo terreno e celeste inexistiriam: as cosmogonias. E mais do que isso: já haviam compreendido que, para selar a interdependência no âmbito da existência entre os dois mundos, seria necessária a presença de um princípio que, como visto anteriormente, garantiria a renovação dos ciclos de existência mediante não somente a devoção do faraó, mas, também, dos homens em geral. Esse princípio era *Maat*.

A sustentação de *Maat* como um dos principais deveres do rei era explicada pelo mito do abandono deste mundo terrestre por *Rá*, o deus solar, que anteriormente reinara entre os homens como faraó. O deus, descontente com os humanos, decidira encarregar da missão de aniquilar a humanidade uma das encarnações de seu olho diurno, a deusa *Háthor* em seu aspecto terrível de *Sekhmet*, divindade com cabeça de leoa e instrumento da justiça solar. O *Mito de Destruição da Humanidade* presente no *Livro da Vaca no Céu* (revela como os seres humanos estavam à mercê da vontade divina quando tentaram se rebelar contra o Sol em idade avançada)²⁰. Após a constatação, *Rá* decidiu enviar o seu olho, emblema do poder divino.

Em sua trajetória metafísica, o rei, além de ser descrito como filho do deus *Rá*, é convidado a partilhar com o deus a vida cósmica, até então ser por ele assimilado. Essa passagem revela que ambos – a divindade e o “deus homem” – partilhavam de uma essência única que resultaria na fusão em um só ser. Como a existência do plano terreno estava intrinsecamente vinculada à existência do plano cósmico, o supremo governante das Duas

¹⁹ O *Ramesseum Dramatic Papyrus*, que data do Reinado de Sesostris I, é aparentemente uma série de rituais com instruções desenhadas para a ascensão real e para a cerimônia de jubileu do faraó. O texto consiste em uma narrativa religiosa que trata da ascensão legítima do trono de seu finado pai. Novamente, o ritual de passagem identifica o faraó com o divino e faz dele *Hórus* encarnado. O rei torna-se uma divindade doando *Maat* e trazendo ordem ao mundo.

²⁰ Ciro Flamarion Cardoso. *Direito e sociedade no Egito Faraônico*. Texto não publicado, mas disponibilizado pelo autor.

Terras ocupava, portanto, um lugar socialmente privilegiado pela sua dupla natureza: tal como *Hórus Vivo*²¹ – governante dentre os homens egípcios –, e filho de *Rá*, divina presença nas terras banhadas pelo rio Nilo, poderia transitar e intermediar as duas esferas da existência, harmonizando-as. **Dessa forma, a existência do Egito está condicionada à existência do Faraó, já que este intermedeia a relação entre o visível e o invisível por meio da doação de *Maat*.**

Nesse prisma, *Maat* aparece em um contexto teológico, em que o rei ocupa o lugar central, comprometendo-se com esse princípio de diversas maneiras. A primeira delas é relatada no trecho em que o faraó é apresentado como “doador de *Maat*”: “*Unas* surge como um doador de *Maat*, aquele que deve trazê-la, e estar com ela” (PT 319b)²². Ele oferece porque está em *Maat*, vive em *Maat*, ela reside em seu ser, ou seja, após ser justificado, ele pode tornar-se difusor das atribuições da mesma, do princípio que engendra ordem, equilíbrio, senso de justiça e harmonia. Essa ênfase em *Maat* como o princípio pelo qual deus e o rei vivem, também aparece já na referida prática do Reino Novo, em que os faraós ofertam *Maat* a outras divindades.

Como dito anteriormente, sendo “doador de *Maat*” o faraó precisava ser justificado: “wishes to be justified by what he has done” (PT 316d-317a), e, então, é submetido ao julgo não apenas das divindades celestes (como podemos notar no trecho do texto que se encontra na página 31-32), mas também dos seres da natureza (PT 386-387), já que sua atuação também se estende a manutenção do funcionamento do mundo natural:

Não há acusador dentre os vivos contra *Unas*,
 Não há acusador dentre os mortos contra *Unas*,
 Não há acusador dentre os (zt-) ganso contra *Unas*,
 Não há acusador gn (ng =?) dentre os touros contra *Unas*²³.

²¹ A essência de *Horús*, diferentemente do faraó enquanto homem, era de caráter exclusivamente divino, mas segundo o mito, o deus governou as terras do Egito após a usurpação do trono de seu pai, *Osíris*, pelo seu tio *Seth* (irmão gêmeo de seu pai). Ver mito de *Ísis* e *Osíris*.

²² *Unas* comes forth as a doer of *Maat* that he may bring it, it being with him. (PT 319b)

²³ *There is no accuser (about) a living one against Unas. There is no accuser (about) a dead one against Unas. There is no accuser about a zt-goose against Unas. There is no accuser a gn (=ng?)-bull against Unas.* (PT 386-387)

No trecho (PT 1188) “Ó Tu que navegas através do barco justo, eu sou considerado justo no céu e na terra”²⁴, as palavras em destaque aparecem como adjetivos (*maa*) ligados à *Maat*, já que o rei fora justificado perante o céu e a terra: “não há mal que ele tenha feito”²⁵ (PT 1238a). Assim sendo, o faraó egípcio torna-se um sustentáculo da doação de vida, e é acrescido ao texto o seu papel como emissor de proteção ao Egito: “Aquele que vive por meio de *Maat*, aquele que se apóia em seu bastão e vigia todo o Alto Egito”²⁶ (PT 1483).

E parece ser a ação definitiva do rei como *Rá*, colocar *Maat* no lugar de *isfet*, seu oposto: “O céu está em paz, e a terra em alegria, pois eles ouviram o rei que estabeleceu a ordem (no lugar da desordem)”²⁷ (PT 1775), e “*Unas* veio da ‘Ilha do Fogo’, e colocou *Maat* no lugar de *Isfet*”²⁸ (PT 265). Bergman²⁹ reconhece *Maat* como o “o mito de fundação do Estado”, da ideologia que reforça o direito do rei, e, por conseguinte, a própria legitimação da instituição faraônica egípcia.

Podemos então concluir que, se o faraó não fosse capaz de doar *Maat*, a existência da terra não seria mantida, porque ele, assim como *Rá* - que assegura a manutenção da existência no plano cósmico - deveria zelar pela equilíbrio necessário à existência na esfera de vida terrena.

Segundo Karenga, além de suas prerrogativas “teológicas”, ou seja, de descrever a passagem da existência no mundo terreno para o metafísico, e do seu caráter legitimador do poder político assumido pelo faraó, o texto é a mais antiga fonte em que *Maat* assume, o caráter de um conceito moral, pragmático³⁰, já que aponta para os valores da retidão *versus* o caos representado por *isfet*.

É, portanto, obrigação ética do rei, no seu serviço civil e comunitário mantê-la e fazê-la viver. Esse dever deve ser partilhado por todos aqueles que participam diariamente do governo, e deveriam emular e assegurar a retidão demandada do rei: “Que você possa brilhar como *Rá*, reprimindo o mal e colocando *Maat* atrás de *Rá*”³¹ (PT 1582).

²⁴ *O you who ferry across the righteous boatless, I am deemed righteous in heaven on earth.* (PT 1188)

²⁵ *... there is no evil which he has done.* (PT 1238a)

²⁶ *Who live by Maat, who lean on their staffs and watch over Upper Egypt.* (PT 1483)

²⁷ *Heaven is at peace; earth is in joy. For they have heard the king has set right (in the place of wrong)*

²⁸ *Unas has come forth from the “Island of Fire”. Unas has set Maat in it in place of isfet.* (PT 265)

²⁹ Bergman apud Karenga, op. cit., p. 32.

³⁰ Karenga. op. cit., p. 31.

³¹ *May you shine as Rá, repressing wrong and causing Maat to stand behind Rá.* (PT 1582)

O *Texto de Shabaka*, apesar de ser datado do século oito antes de cristo, no período do reinado do faraó *Shabaka*, possui uma configuração que leva os egiptólogos a acreditarem que se trata de um texto compilado de fontes bem mais antigas. Um exemplo disso reside no fato do documento apresentar o formato textual semelhante aos de textos do Reino Antigo, além de, segundo os especialistas na língua, apresentar uma série de arcaísmos egípcios genuínos, como palavras antigas e usos gramaticais.

A importância central deste texto reside, como no *Texto das Pirâmides*, no fato de ser ao mesmo tempo uma cosmologia, e uma teoria de legitimação dinástica, pois além de descrever a ordem da criação, faz a terra do Egito, tal como unificada por Menés, uma indissolúvel parte daquela ordem. A monarquia tornou-se, então, parte de um divino plano, e a ordem social tornou-se reflexo e parte da ordem cósmica.

Uma segunda questão trazida pelo texto trata de sublinhar o domínio de legitimação do faraó através do **“princípio do direito sobre a força”**³², que no texto aparece representada pela narrativa das batalhas entre *Hórus*, o justiceiro, e seu tio *Seth*, o coercitivo, e a decisão da eneade em favor de *Hórus*. E o direito faz-se por *Maat*.

Tal como o *Texto da Pirâmides*, o *Texto de Shabaka* postula as polaridades morais de *Maat* como aquela que é amada e compensada com a vida, e *isfet*, como aquela odiada e punida com a morte. Mais um ponto a reiterar a tese de que o documento trata de uma cópia antiga de um texto datado do Reino Antigo:

Maat é dado àquele que pratica o amor (*mrrt*),
e *Isfet* é dado àquele que pratica o ódio (*msddt*).
Assim, a vida é dada ao pacífico (*ht-htp*),
e a morte é dada ao malfeitor (*hr-hnbt*)³³.

³² Karenga. op. cit., p. 31.

³³ Thus, *Maat* is given to one who does what is loved (*mrrt*), and *isfet* given to one who does what is hated (*msddt*). Thus life is given to the peaceful (*ht-htp*), and death is given to the wrongdoer (*hr-hnbt*). Idem, Ibidem.

Para finalizar essa análise é importante ressaltar que desde o início da quarta dinastia, alguns reis passaram a incorporar *Maat* em seus nomes reais. O rei *Snefru* da quarta dinastia “Possuidor/Senhor de *Maat*”, seu filho “*Maat* é boa/bela”. Na quinta dinastia o rei *Userkaf* se chamava, “o doador de *Maat*”, e o rei *Isesi* toma *Maat* como parte de seu título “*Maat* é o *Kha* de *Rá*”. Os reis do período Raméssida também incluem o nome de *Maat* como ideal de seus reinados.

3. SOLIDARIEDADE E RECIPROCIDADE: MAAT COMO PRINCÍPIO DE COESÃO SOCIAL NA LITERATURA DO REINO MÉDIO

The one lives when the other guides¹.

Provérbio egípcio – *Estela Metternich*

3.1 ENTRE O DECLÍNIO DA ERA DAS PIRÂMIDES E O ESPLENDOR DO REINO MÉDIO: O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO E A EMERGÊNCIA DE UM NOVO PARADIGMA “SEMÂNTICO-CULTURAL”²

A historiografia sobre a era dos faraós convencionou chamar de “períodos intermediários” todos os momentos em que a história do Egito Antigo foi profundamente marcada por crises políticas e socioeconômicas, em decorrência de invasões estrangeiras e/ou desestabilizações internas, finalizando, assim, um ciclo de estabilidade sociopolítica denominado “Reino”. Os cânones antigos como a lista real de *Manetho* e o *Papiro de Turim*, não mencionam o interlúdio, e as razões de tal ausência foram objeto de reflexão do primeiro capítulo desta dissertação.

¹ “Um vive quando os outros guiam”.

² Esses termos foram apropriados de Assmann, e o autor os usa em sua obra *The mind of Egypt – history and meaning in the time of the pharaohs* para se referir às mudanças no sentido (“meaning”), ou seja, no significado cultural das relações sociais a partir da crise gerada no Primeiro Período Intermediário. Assmann, op. cit., p.50.

O Primeiro Período Intermediário compreendeu um espaço de tempo iniciado com a sétima dinastia e finalizado com a décima (entre aproximadamente 2180-2050 a.C.)³. Tal período caracterizou-se pela descentralização política em decorrência de agudas crises internas, provavelmente geradas por um conjunto de fatores, dentre eles: a fraqueza pessoal dos últimos faraós do Reino Antigo; a progressiva transferência do poder para as mãos de altos funcionários, dada a impossibilidade de gerência de todas as atividades administrativas pelo governo central de um estado em expansão, o que deixou espaço para o avanço do poder dos nomarcas mais fortalecidos com a transmissão do cargo pela hereditariedade; além do concomitante excesso de independência concedido aos sacerdotes, cujos privilégios, tais como isenções e doações, subtraíam do Estado importantes fontes de receita. A ausência de coordenação entre polos paralelos de poder que se pulverizavam ao longo do Rio Nilo deixou a antiga *Kemet* vulnerável a incursões de estrangeiros, possivelmente nômades de origem asiática instalados na região do Delta⁴ que se somaram a esse contexto de desfiguração do cenário político. A formação de proto-estados⁵ em detrimento do poder central⁶ e a grande

³ A fim de melhor sistematizar a história do Primeiro Período Intermediário, o egiptólogo Jan Assmann dividiu esse momento em três fases distintas: a primeira abrange do fim da sexta dinastia à oitava (2345-2140 a.C.), e se caracterizou pela independência dos nomarcas em relação ao poder central; a segunda (2140-2060 a.C.) – designada pelo autor de “Período Heracleopolitano” – compreende a nona e a décima dinastias, e se configura pela existência de uma série de pequenos principados, que subjugam seus vizinhos, sem, no entanto, exercer qualquer influência supraregional; e a terceira correspondeu à décima primeira dinastia, que se confunde em um período de tempo com a “fase heracleopolitana”, dada a formação de reinos ao norte e ao sul que exercem influências sobre outros centros regionais em seus entornos (2120-2060 a.C.). Esse último período se findará com ascensão de *Amenemhat I*, convencionalmente considerado o primeiro rei da décima segunda dinastia, que inaugura o Reino Médio. Assmann, op. cit., pp. 81-85. Já a egiptóloga Rosalie David sugere uma divisão em cinco períodos, op. cit. pp. 137-139. É importante ressaltar que o autor lança mão de uma cronologia distinta da que se toma por referência no presente trabalho (modelo cronológico explicitado na “Introdução”).

⁴ Ciro Flamarion Cardoso. *Sete olhares sobre a antiguidade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994, p. 81.

⁵ A formação de proto-estados não coincidiu necessariamente com os limites estabelecidos pelos antigos *nomos* (*spats* na língua egípcia antiga), que se traduziam por pequenas unidades político-administrativas que desfrutavam de uma relativa autonomia. Os *nomos* eram governados por altos funcionários designados *nomarcas*, e sua constituição se remete ao período *Tinita*. 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, pp. 113-114.

⁶ Uma das mais significativas evidências da descentralização política revela-se quando as tumbas de altos dignitários são encontradas em seus próprios *nomos*, uma vez que, no decorrer do Reino Antigo, os cortesãos eram enterrados em torno das pirâmides de grandes faraós. Nesse contexto, destacam-se os *nomos* de Abydos, Elefantina, Dendera, Coptos, Heracleópolis.

rotatividade de faraós nas primeiras dinastias que constituíram esse período da história do Egito⁷ evidenciam factualmente o momento de caos.

Alguns egiptólogos incluem a sexta dinastia como parte desse contexto, entretanto não se pode negligenciar que esse período ainda pôde contar com faraós enérgicos, tais como *Pepi I* e *Pepi II*, que souberam conduzir as conturbações políticas que já se esboçavam. O que deve ser realmente considerado em relação a tais questões de natureza estritamente metodológica é menos a discussão que gira em torno de critérios que apenas visam uma melhor sistematização da história para o trabalho dos estudiosos da egiptologia, e mais a investigação sobre a real natureza das mudanças que transfiguraram por algum tempo a política faraônica altamente centralista.

Pesquisas bastante atuais revelam que a própria natureza pode também ser responsabilizada pela crise que se instaura na antiga *Kemet*. Ciclos repetitivos de inundações, que não geraram fertilidade suficiente para o plantio, podem ter ocasionado uma desestruturação no sistema de arrecadações do Estado, para além, é claro, do rastro de fome disseminado dentre as populações ribeirinhas, que contabilizavam grande parte da população egípcia. Hipóteses ligadas a fatores geográficos (climáticos/geológicos) foram preteridas ou evitadas por grande parte dos cientistas das áreas de humanas e sociais ao longo das últimas décadas, devido às críticas, principalmente advindas da sociologia e da antropologia, em relação a teorias que se edificaram sobre as bases de determinismos geográficos. Entretanto, atualmente, essa radicalização foi atenuada e os estudiosos do mundo antigo, não apenas aqueles relacionados à egiptologia, voltaram a flertar com possibilidades de que a raiz de algumas transformações sociais possa estar realmente vinculada, ou pelo menos em parte, a mudanças geradas por fenômenos orquestrados pela natureza.

O início do Reino Médio foi marcado pela reunificação do poder político sob a égide de um único faraó, e é comumente compreendido por um intervalo de tempo que se inicia com o reinado dos últimos governantes da décima primeira dinastia, e se finda com a décima quarta (2023-1720 a.C.). Na aurora do décimo primeiro período dinástico, já se esboçavam sinais de reestruturação do Estado a partir da construção de dois polos decisórios de poder: um deles ao norte, cujo centro encontrava-se situado no oásis de *Fayum*, com a capital em

⁷ Apesar da lista real de *Manetho* não mencionar interrupção entre as dinastias listadas após a sexta, podemos observar que existe uma evidência da real desintegração e instabilidade vivida pelo Reino Antigo: segundo o autor de que durante a sétima dinastia “setenta reis” governaram “setenta dias”.

Herakleópolis; e o outro ao sul, com capital em *Tebas* (atual cidade de *Luxor*, antiga *Tebas* greco-romana).

Apesar de os governantes do norte terem conseguido expulsar invasores asiáticos do Delta, foram vencidos pelos enérgicos nomarcas tebanos, em uma disputa pelo poder que durou mais de um século. A monarquia egípcia foi, então, definitivamente unificada, por volta de 2050 a.C., por *Montuhotep II*, que construiu, em *Deir El Bahari*⁸ um imponente e inovador complexo funerário⁹, retomando o período das construções monumentais que marcaram o Reino Antigo. Assmann estabelece uma comparação entre a restauração do poder pelo faraó *Montuhotep II*, que reunificou o Egito dividido e disputado por dois monarcas distintos, um do norte e o outro do sul, e a unificação do início do terceiro milênio sob *Menés*, que, segundo a tradição, inaugurou a era do Estado faraônico egípcio.

A emergência do Reino Médio espelha o Reino Antigo, ainda que sob novas circunstâncias. A fundação inicial do estado como um reino unificado, consubstanciado mais tarde na “memória cultural” como obra de *Menés*, havia sido precedido por uma fase de disputa entre tribos rivais que culminaram em um dualismo claro entre norte e sul. Mil anos mais tarde, após o declínio da sexta dinastia, uma vez mais o Estado egípcio desintegrou-se em formas regionais de domínio, apenas nominalmente sob a égide da administração central, sediada primeiro em Mênfis, e mais tarde em This. Como antes, as rivalidades mudaram apenas de arenas de conflito e de formas de coalizão. (...) Novamente, o conflito culminou em um confronto entre o norte e o sul, desta vez centrado na cidade de *Herakleópolis* (nona e décima dinastias), e foram os nomarcas tebanos (décima primeira dinastia) que acabaram prevalecendo e projetado a reunificação das terras sob a égide de *Montuhotep II*.¹⁰

⁸ Localizada na cidade de *Tebas*.

⁹ Cito Flamarion, op. cit., 1982, p. 56.

¹⁰ *The emergence of the Middle Kingdom mirrors that of the Old, albeit under changed circumstances. The initial foundation of the state as a unified realm, embodied in later cultural memory as the work of Menes, had been preceded by a phase of rival chiefdoms that culminated in a clear-cut dualism between north and south. One thousand years later, after the decline of the Sixth Dynasty, the Kingdom once again disintegrated into regional forms of rule only nominally under the aegis of the central administration, first Memphis, later This. As before, rivalries led to changing arenas of conflict and changing coalitions. (...) Again, the conflict culminated in a confrontation between north and south, centering this time on the Herakleopolis (the Ninth and Tenth Dynasties) and the Theban nomarchs (the Eleventh Dynasty), who eventually prevailed and engineered a reunification of the land under Montuhotep II.* Assmann, op. cit., p. 117.

Mas o período de estabilidade durou até o reinado de *Montuhotep* III. Um conflito interno eclodiu novamente, e só foi apaziguado com a ascensão de *Amenemhat*, *tjati* (vizir) do último *Montuhotep*, sendo, portanto, entronizado como o primeiro faraó do que a historiografia convencionou designar por décima segunda dinastia (1985-1795 a.C.).

Possivelmente *Amenemhat* tenha conseguido sua ascensão com o apoio de destacadas famílias provinciais, visto que as medidas centralizadoras tomadas principalmente por *Montuhotep* III, como foi o caso da supressão do direito à hereditariedade do qual os nomarcas até então desfrutavam, desagradaram às elites acostumadas com privilégios e excesso de poder. Entretanto, outros soberanos enérgicos da mesma dinastia, como *Senuosret* III (1874-1855 a.C.) e *Amenemhat* III (1855-1808 a.C.), trataram de trilhar a supressão da ameaça do poder dos nomarcas, destacando-se nesse contexto as reformas administrativas radicais realizadas por *Senuosret* III, que suspendeu temporariamente o poder dos governantes dos nomos ao implantar a divisão do Egito em quatro regiões administrativas¹¹.

De acordo com Assmann¹², a décima segunda dinastia representou o apogeu cultural da história do Antigo Egito. A literatura desse período foi elevada ao *status* canônico pelos egípcios do Reino Novo, e a linguagem desenvolvida foi usada para propósitos sagrados até o fim da era faraônica. Além disso, o período deixou como legado um grande número de documentos que nos permitem traçar um retrato bem mais preciso da sociedade de tal época do que em relação aos períodos predecessores. O esplendor das letras egípcias teve origem justamente nesse contexto de transformação do Primeiro Período Intermediário. Os séculos de desestabilização provocaram uma reflexão sobre a natureza do papel do Estado e sobre a relação entre o mesmo e a sociedade da antiga *Kemet*: “a crise de abastecimento não levou à uma revolução social, mas a uma mudança na estrutura social, que condiz com uma mudança na estrutura semântica de suma importância para a ‘*history of meaning*’”¹³.

Antes que se prossiga com a análise das “mudanças de sentido” nas relações sociais, expressas pela dinâmica histórica revelada pelo Primeiro Período Intermediário, mudanças essas que influenciaram profundamente não só o período subsequente de restauração do poder

¹¹ Ciro Flamarion, 1982, op. cit., p. 57.

¹² Idem, Ibidem, p. 118.

¹³ (...) *the supply crisis did not lead to social revolutions but to a change in social structure that concords with a change in cultural semantics of paramount importance for a history of meaning.* Assmann, op. cit., p. 50.

dos reis, mas também os períodos que os sucederam até o declínio definitivo da era dos faraós, serão brevemente apontadas algumas características do comportamento da sociedade egípcia trazidas por esse contexto, que fornecerão a chave de compreensão para os novos “paradigmas semânticos” que a literatura do Reino Médio irá revelar.

Durante as primeiras dinastias, mais pontualmente a partir de *Djoser* (2667-2648 a.C.), a cidade de Mênfis foi a sede que geriu administrativamente toda a vida “religiosa e laica” do Estado: os tesouros, os silos, os principais departamentos administrativos, bem como a residência real, os centros que organizavam as atividades religiosas e, provavelmente, a residência das pessoas que serviam nos complexos funerários de seu entorno (*Giza, Meidum, Dashur e Sakkara*)¹⁴, tudo isso estava estabelecido em tal *nomos* sob a proteção do deus *Ptah*¹⁵. Era a partir desse polo de poder altamente centralizador que uma extensiva hierarquia de oficiais e burocratas era enviada a seções administrativas ao longo do vale do rio Nilo, onde realizavam funções como: a coleta de impostos, o recrutamento de trabalhadores para a corveia, a execução da justiça e o controle de grandes obras hidráulicas.

A complexificação das atividades administrativas, que gerou a necessidade de os altos funcionários passarem a fixar residência nas províncias de seus respectivos mandos, a hereditariedade na transmissão do cargo de *nomarca* e a criação de um novo modelo ideológico por parte do Estado, que distribuía honras e recompensas a seus colaboradores: são algumas das mais frequentes hipóteses que buscam lançar luz sobre a progressiva regionalização do poder, ou sobre a ascensão do poderio dos *nomarcas* em detrimento do poder do monarca durante o Primeiro Período Intermediário.

Assmann aponta um “vestígio”¹⁶ que evidencia essa dissolução do poder central, a partir da quinta dinastia: os funcionários régios, que no auge do poder faraônico eram enterrados ao redor da pirâmide do rei - o que reflete a dependência do rei da imortalidade após a morte (o rei garantia a imortalidade de todos) -, passam a ser sepultados com mais frequência em suas províncias, o que se soma ao fato de que as tumbas de funcionários e cortesãos foram sendo distribuídas de forma mais frouxa ao longo da área do enterro¹⁷. As evidências indicam que as elites provinciais passam a desfrutar de um estilo de vida parecido

¹⁴ Rosalie David, op. cit., 79.

¹⁵ Deus criador, presente no panteão desde os primórdios do Reino Antigo, originário da cidade de Mênfis.

¹⁶ Do conceito “traces” de Assmann.

¹⁷ Esse exemplo se baseia no estudo de Stephan Seidmayer denominado “Cemeteries between the Old and the Middle Kingdom” apud Assmann, op. cit., p. 91.

com aquele gozado pela corte, usurpando os padrões e modelos antes restritos a esse pequeno círculo.

A partir da VI dinastia, principalmente após o reinado de *Pepi II*, o poder central definitivamente se desmantela, deixando evidenciar diversos polos de poder¹⁸ assentados sobre as bases de uma outra figura de liderança, que não mais o monarca: o patrono. Conforme a definição de Assmann, as elites locais reivindicam para si o papel de entidades protetoras e a iniciativa individual dos grandes chefes passa a ganhar considerável importância para a manutenção do bem estar do povo egípcio: “a ausência da autoridade motivadora do rei inicia toda uma nova filosofia de ação humana”¹⁹.

A terminologia **patronato** foi tomada de empréstimo do historiador Moses Finley²⁰, para designar uma forma de relação social desenvolvida pelos gregos e romanos antigos baseada na interdependência pessoal do cliente pelo patrono (envolvendo a troca de bens e serviços), segundo critérios de subjetividade ditados pelos aristocratas. Esse tipo de “solidariedade vertical”, segundo Assmann, não só substituiu o papel do faraó como o absoluto provedor da ordem na cosmovisão egípcia, mas, também, criou um forte laço de solidariedade e lealdade, ainda que desigual, que perpassou o Reino Médio sendo tão bem expresso na literatura desse período.

Nesse contexto de crise, um novo tipo de narrativa se desenvolve ligado a preceitos éticos vinculados à *Maat*, que, em vez de fazer referência à figura constante e impregnante do rei, foi produto de um domínio pessoal e privado relacionado à figura do patrono. Tal corpo documental constitui-se de declarações autobiográficas extremamente laudatórias encontradas nas paredes de tumbas ou em estelas funerárias de altos dignitários, que descreviam a trajetória de uma ilustre carreira e de uma louvável personalidade moral²¹. Esse tipo de narrativa é denominado por Maulana Karenga *Declaração das Virtudes*. Segundo o autor²², tais declarações podem ter sido o modelo a partir do qual posteriormente se desenvolveram as

¹⁸ For from beneath the *monocentric* surface of the territorial state dominant in the ‘Kingdom’ phases of Egyptian history, a *polycentric* deep structure repeatedly broke through whenever the surface crumbled. This alternation between surface and deep structure is mirrored in the change between cooperative and competitive semantic paradigms. In the phases where central rule relaxed its grip, competitive values gained the upper hand over the values favouring integration [grifos meus]. Assmann, op. cit., p.84.

¹⁹ Idem, Ibidem, p. 94.

²⁰ Moses Finley. “Autoridade e Patronato”. In: *Política no mundo antigo*. RJ: Jorge Zahar, 1983.

²¹ Segundo Lichtheim apud Karenga, op. cit., p.44.

²² Karenga, op. cit., p.44.

Declarações de Inocência, ou seja, os relatos designados de “Confissão negativa” ao deus Osíris presentes no *Livro do vir à luz* do Reino Novo.

Esse gênero é denominado por Spiegel²³ “Biografia Ideal”, pois, para o autor, tais narrativas descreviam um retrato ideal de “homem honrado”, o que não corresponderia à realidade de um indivíduo ou de seus atos. Miriam Lichtheim²⁴ contrapõe o referido ponto de vista ao sugerir que as *Declarações* fossem uma mistura de idealização e realismo. Entretanto, o que Karenga ressalta em sua análise leva menos em conta o grau de comprometimento que tais relatos poderiam guardar com a realidade, e mais como revelam os padrões de excelência moral no âmbito individual e coletivo esperados pela sociedade.

Os reis da décima segunda dinastia tentaram restaurar a dimensão divina da figura do faraó como um deus absoluto na Terra. Contudo, não puderam negar que a tradição dos reis que governaram o Egito como deuses foi irreversivelmente interrompida. Isso não significou transformações radicais nas estruturas e concepções estatais régias, nem mesmo nas crenças cosmogônicas e cosmológicas do Reino Antigo, mas a redefinição de alguns aspectos das relações sociais, segundo novos paradigmas semiológicos que começarão a ser explorados por esse estudo a partir de então.

Esse conjunto de “vestígios” e de “mensagens” (relatos autobiográficos encontrados nas tumbas dos nomarcas do Primeiro Período Intermediário) nos possibilita evidenciar o momento em que o controle total escapa das mãos do faraó, gerando, portanto, uma mudança na relação entre o Estado e a sociedade egípcia. As “memórias” de tal período serviram ao Reino Médio como base para a elaboração de uma reflexão sobre o significado do caos em que o Egito esteve mergulhado por mais de um século.

²³ Segundo Spiegel apud Karenga, op.cit., 44.

²⁴ Segundo Lichtheim apud Karenga, op.cit., p.44.

3.2 O CONCEITO DE *MAAT* NO IMAGINÁRIO DO REINO MÉDIO A PARTIR DO *SEBAIT DE PTAH HOTEF* E DO “CONTO E LAMENTAÇÕES DE *KHUNINPU*”

3.2.1 Sobre o *corpus* documental egípcio: considerações sobre a literatura como gênero narrativo na Antiga *Kemet*.

Como já foi amplamente discutido, os egípcios não nos legaram “textos históricos”, visto que a concepção de mundo dos mesmos não comportava tal atribuição de sentido ao tempo e ao espaço como vivenciados pela modernidade. Consoante essa postura teórica em relação à construção de uma compreensão sobre o universo cultural produzido pelos antigos, o conceito de “literatura egípcia” igualmente não faria sentido, mas tem sido amplamente utilizado pelos estudiosos da egiptologia para classificar uma parte significativa do *corpus* documental produzido pela sociedade em questão. Obviamente, os próprios egípcios não criaram uma designação específica que correspondesse ao que denominamos por gênero narrativo “literatura”.

A presente dissertação não objetiva nem tem a pretensão de voltar um dos seus focos para a discussão teórica que envolve a literatura egípcia no campo mais amplo da teoria literária, mas considera relevante apontar os caminhos mais explorados pelos egiptólogos da atualidade no tratamento conferido a tal conjunto de documentos, caminhos esses que serviram como norteadores na abordagem analítica dos textos selecionados para a realização deste capítulo.

Loprieno²⁵ atentou para duas atitudes que, durante muitas décadas, marcaram a relação entre os egiptólogos e o tratamento por eles conferido a esse gênero narrativo: a primeira diz respeito à tentativa empreendida por alguns estudiosos em estabelecer uma ligação entre criação literária e um dado evento histórico; e a outra compreende todo o corpo textual egípcio (textos funerários, narrativos, crônicas etc.) como literatura, sem levar em conta uma certa sistematização em relação à natureza de cada conjunto delimitado por características afins. Contudo, nos dias atuais, existe um certo consenso dentre os estudiosos da língua e da literatura da sociedade antiga que é sintetizado por Emanuel Araújo como sendo “o esforço de compreensão da obra em sua estrutura textual, e em suas ligações intertextuais e contextuais

²⁵ Loprieno apud Emanuel Araújo, op. cit., pp. 21-60.

como objeto de pesquisa”²⁶, sem que para isso o estudioso necessite lançar mão de um modelo teórico específico, uma vez que são levadas em conta duas definições básicas: a linguagem literária em geral e o gênero literário em particular²⁷.

Mesmo sabendo que há de se ter um determinado cuidado na análise da literatura egípcia antiga quando utilizados os parâmetros construídos para o estudo da literatura ocidental moderna, até que se crie uma “teoria da literatura egípcia”²⁸ não há como não fazê-lo senão operando com critérios hermenêuticos usados pela teoria literária. Para Loprieno, a “teoria do discurso literário egípcio” poderia provir da análise de três dimensões textuais: a **ficcionalidade**, que pode ser compreendida não como um discurso no âmbito “puramente imaginativo”, mas como uma linguagem que escapa ao cotidiano, por levar em conta o emprego de um bom número de figuras retóricas, de traços de caráter metalinguísticos e de textos baseados em *tópoi* e *mímesis* da narrativa; a **intertextualidade**²⁹, que também pode ser entendida como a interrelação tecida pelos textos entre domínios “estritamente ficcionais”, com assuntos para além deles, como o direito, a teologia, a ciência (no caso de nossos estudos podemos exemplificar com o *Conto de Khuninpu*, cujo caráter extrapola o meramente imaginativo, na medida em que se configura como um discurso crítico que envolve conceitos de direito e justiça), sem contar com outros recursos como a pseudepigrafia³⁰; e por último a **recepção**, que consiste no estabelecimento da relação entre textos e leitores. Esse último critério é o mais difícil de ser estudado, visto que desconhecemos a dimensão alcançada pelos textos (quem os lia, se havia transmissão pela oralidade, em que espaços circulava etc.), além de serem tratados a partir de uma abordagem baseada em critérios de recepções modernos, visto que **nós** os tomamos como literatura.

Uma vez estabelecido que os textos egípcios podem ser enquadrados no universo do discurso literário, ou seja, tal como compreendemos a forma de narração designada “literatura”, passa-se à etapa de classificação em gêneros (literatura fantástica, aventuresca, dramática, crítica, etc.), em que a semelhança do conteúdo tratado pelos textos, geralmente,

²⁶ Emanuel Araújo, op. cit., p. 36.

²⁷ Idem, Ibidem, p. 36.

²⁸ Referência para reflexão e aprofundamento: Hans-Ulrich Gumbrecht. Does Egyptology need a “theory of literature?” In. LOPRIENO, Antonio. *Ancient Egypt literatura: history and forms*. Leide: E. J. Brill, 1996, pp. 3-18.

²⁹ “O princípio da intertextualidade, afinal, é o de que ‘todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de outro texto’”. Idem, Ibidem, p. 40.

³⁰ Atribuição de textos a autores ilustres do passado, como é o caso dos *sebait* de *Ptah-hotep*.

constituiu o principal critério de sistematização dos mesmos. Diferentes tipos de classificação em gêneros foram propostos por estudiosos da língua egípcia, levando em conta a relevância que atribuíam a determinadas características do discurso. Fica a ressalva de que, tal como na nossa literatura, todos os gêneros apresentam formas híbridas, em que algumas características se revelam com mais expressividade que as outras. Portanto, não existe um “gênero puro” ou um “modelo” por excelência.

Ao trabalho em questão interessa um gênero em específico: a *wisdom literature* ou “literatura gnômica/sapiencial” (tal como traduzido por Emanuel Araújo)³¹. De forma geral, tal conjunto de textos se singulariza pelo caráter didático de seus ensinamentos. No interior desse universo mais amplo, diferem-se dois outros “subgêneros” com os quais trabalharemos: os *sebait*, ou Ensinamentos/Instruções, pelo texto *Sebait* de *Ptah-hotep*; e *O Conto e as Lamentações de Khuninpu* no âmbito da “literatura/discurso pessimista”. Tal documentação foi selecionada pois é reveladora do cultivo de valores sociais pelos egípcios, que espelham atribuições associadas à deusa ordenadora do universo criado, objeto central do estudo em questão.

Antes de chegarmos às fontes será realizada uma reflexão sobre a importância da literatura, a partir do Reino Médio, como modelo que revelou algumas concepções em relação a natureza do poder e a dinâmica social possivelmente já existentes no Reino Antigo, mas que talvez apenas a crise tenha permitido a sua formulação em termos concretos, ou seja, por meio da intensa atividade literária que se desenvolveu nesse período.

3.2.2 Literatura, política e *Maat*: a nova dimensão do princípio no Reino Médio

Literatura, política e *Maat*. Com a teorização por meio da escrita de princípios e valores éticos vinculados aos preceitos de ordem/justiça, as bases de poder foram redefinidas no Estado Faraônico. Começemos por refletir a relação entre política e literatura, no Reino

³¹ Ian Shaw e Paul Nicholson. *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1997. Verbetes: *wisdom literatur*, p. 305.

Médio, no primeiro momento em que, segundo Assmann, a sociedade egípcia impôs-se uma auto-reflexão como resposta ao caos instaurado no Primeiro Período Intermediário.

A estreita associação entre literatura e política é exclusiva do Reino Médio; política, retórica e literatura se combinam de uma forma que é única em toda a história da civilização egípcia.³²

Para o egiptólogo, esse gênero narrativo, que por falta de um termo que melhor o defina admitimos por “literatura” (contos, textos sapienciais, lamentações, diálogos, hinos e panegíricos), só surgiu na passagem do terceiro para o segundo milênio, quando a burocracia e o corpo sacerdotal foram restaurados e reorganizados após o colapso do Reino Antigo. Essa “terceira subdivisão da cultura escrita”, que se somou às de natureza templária/funerária e burocrática, também surgiu intrinsecamente vinculada à política, uma vez que no Egito é impraticável pensar que alguma esfera da totalidade da dimensão social (cultura, sociedade, economia ...) pudesse se desenvolver apartada das demais.

A transferência, ainda que provisória, do poder das mãos do faraó para os nomarcas, no interlúdio marcado pelo caos, gerou consequências irreversíveis na configuração política do Estado no período médio. O “princípio de lealdade”, adotado pelos patronos do Primeiro Período Intermediário, foi estendido em termos ideológicos para as esferas de poder dos monarcas mesmo com o fim deste contexto.

Antes de prosseguir, é importante levar em conta a ressalva feita pelo próprio autor no sentido de clarificar que entende por “ideologia” o mesmo que “religião”, o que revela uma diferença bastante sutil em sua abordagem, pois considera que a política se desenvolve imersa em um contexto mítico a partir do qual as prerrogativas de poder não se alicerçam sobre bases ideológicas “confabuladas” de forma “racional” pelo estado para defender interesses de elites dominantes, ou de famílias dinásticas. O faraó, desde o surgimento do estado, desempenha o papel de figura humana responsável tanto pela manutenção da ordem política (terrena) como religiosa (cós mica), e as mudanças que ocorrem nesse contexto de caos, apesar de provocarem uma redefinição social, não alteram o entendimento de que o estado permanece como o “grande zelador” em primeira instância da ordem, equilíbrio e justiça, portanto de *Maat*.

³² *The close association between literature and politics is exclusive to the Middle Kingdom; politics, rhetoric, and literature combine in a way that is unique in the entire history of Egyptian civilization.* G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII dynastie*. Paris, 1956, apud Assmann, op. cit., p. 122.

Restringir a análise desse contexto a esquemas teóricos que enfoquem o período por um prisma que revele as mudanças de paradigma por um viés puramente ideológico, a meu ver, é extremamente empobrecedor. Ao considerar que a literatura seria apenas um instrumento de propaganda para a legitimação do estado com o advento do Reino Médio, visto que o uso de meios coercitivos violentos não constituía práticas tradicionais realizadas por esse povo, Baines³³ negligencia o sentido de realidade construído pelos próprios egípcios e os valores socialmente partilhados e construídos desde os períodos mais longínquos. Sendo assim, é importante compreender “política faraônica” apenas no sentido de estrutura coesa que possua por finalidade a incorporação do indivíduo na sociedade, e a faça por meio da autoridade do faraó³⁴.

Apesar da secularização do domínio político ser delegada aos patronos do Primeiro Período Intermediário, o monarca volta a figurar como a encarnação e o filho do deus na terra. Mas, como dito alhures, houve um redimensionamento no papel conferido ao monarca: no Reino Médio ele ainda era um deus, um governante divino, mas se apresentava como uma figura menos remota e inacessível, como o “deus bom”, o administrador e benfeitor universal encarregado de fazer respeitar a Justiça e a Verdade, deificado como *Maat*, filha do deus *Rá*.

A teoria da realeza passou por uma profunda mudança durante o Reino Médio. A concepção de herança através do nascimento divino e do sangue real tinha sido gravemente prejudicada pelos acontecimentos do final do Reino Antigo. Entretanto, os reis da décima segunda dinastia, agora mais uma vez controlada por meio de um país unificado, ao invés de utilizarem o conceito do absoluto e supremo poder real que tinha caracterizado os reis do Reino Antigo, escolheram enfatizar suas qualidades pessoais enquanto governantes.³⁵

³³ John Baines. “Literacy, social organization, and archaeological record: the case of early Egypt”, in: Gledhill, Jonh; Bender, Barbara (orgs). *State and society: the emergence and development of social hierarchy and political centralization*. London: Unwin Lyman, 1988, cap. 12.

³⁴ Assmann, op. cit., p. 123.

³⁵ *The theory of kingship underwent a profound change during the Middle Kingdom. The concept of inheritance through divine birth and royal blood had been severely undermined by the events at the end of the Old Kingdom and, although these kings of Dynasty 12 now once again controlled a unified country, they chose to emphasize their personal qualities as rulers, rather than the concept of absolute and supreme royal power that had characterized the Old Kingdom kings.* Rosalie David, op. cit., p. 15.

Reiterando o que já sabemos sobre o funcionamento da sociedade egípcia, não havia uma divisão clara das esferas que definem uma sociedade humana, ou seja, política, cultura, meios de produção, estrutura social. Sendo assim, não se pode supor que a literatura possuísse total autonomia em relação a algum tipo de “esfera de licença”³⁶ (templo ou órgão administrativo, por exemplo), ou seja, como discurso descolado de uma ação pragmática, ou de algum tipo de orientação institucional. Isso porque não havia instituições de ensino no Antigo Egito apartadas do domínio da burocracia ou dos sacerdotes templários. Os aprendizes adquiriam seus conhecimentos em centros administrativos ou em *scriptoria* de templos.

Na antiga *Kemet* não havia profissionais da educação, ou seja, professores *stricto sensu*. Segundo Assmann, os iniciantes recebiam instruções em pequenos grupos e os mais avançados tornavam-se auxiliares dos sacerdotes e escribas mais graduados. Como não havia manuais de ensino, a habilidade para escrever era adquirida por meio do hábito da constante leitura de textos, até os estudantes sabê-los de cor. O papiro era um objeto de alto valor econômico, portanto apenas as ostracas eram um suporte de escrita um pouco mais acessível aos aprendizes.

Retomando a questão da literatura, pode-se dizer que em algo o conhecimento literário adquirido em uma escola egípcia era semelhante ao nosso uso desse gênero textual: o alto grau de referência universal que transcende a mera função de *expertise*. Ou seja, o papel da literatura a partir do Reino Médio era disseminar um “programa social”, que fez estudantes, não somente escribas, por neles não apenas cultivar valores que os tornassem compromissados funcionários do estado, mas fazer com que eles servissem à sociedade como um meio de iluminação própria (ou seja, ajudando, por meio da literatura, a rememorar valores sociais imprescindíveis para o funcionamento da sociedade)³⁷.

Assmann também redefine o termo “propaganda”, que não deve ser confundido como um programa político que venha de “cima para baixo”, uma vez que esses textos não foram endereçados pelo faraó e por seus mais graduados funcionários aos membros que compunham a engrenagem burocrática e templária do Estado. Pelo contrário, foram os escribas que transmitiram um “programa educacional” para seu faraó e altos dignitários, encorajando-os a

³⁶ “Sphere of license”. Assmann, op. cit., p. 123.

³⁷ Idem, Ibidem, p. 124.

realizar uma profunda reflexão sobre a estrutura fundamental da sociedade, que também os incluía³⁸.

Nesse sentido, a “literatura pessimista” é considerada um conjunto de normas sociais. O escriba não era meramente um competente administrador, burocrata, ou ritualista, mas sim um educador, um acadêmico, um intelectual. Ele codifica na forma escrita valores culturalmente partilhados, ou seja, seu ofício não se restringia apenas ao âmbito de organizar, administrar, contabilizar, mas significava, sobretudo para os egípcios, ensinar a viver³⁹.

É a partir do estado caótico instaurado no Primeiro Período Intermediário, que o homens do Reino Médio definiram materialmente (por meio da literatura) suas identidades coletivas e os valores sociais que não só constituíam seu modo de ser no mundo, mas que deveriam ser reproduzidos e perpetuados.

Os escribas do Reino Médio só não saberiam que quatro mil anos a sua frente suas “mensagens” permitiriam ao homem do futuro compreender o sentido de seu tempo, e como o mesmo se comportou sobre seu próprio passado, sua própria “memória”.

3.2.3 O *sebait* de *Ptah-hotep*

Sebait, ou vocábulo que abrange o campo semântico de “instruções, ensinamentos, doutrina, correção, educação”⁴⁰, é a designação genérica atribuída a um *corpus* textual que muito contribuiu para o desenvolvimento conceitual de *Maat* no antigo Egito. Podemos dizer que os *sebait*s são a única “forma literária” nomeada pelos antigos egípcios, ou seja, vão em distinção clara às demais, posto que são identificados no início do próprio texto: “Ensinamentos (*sebait*) do governador da capital, vizir *Ptah-hotep* (...)”.

Apesar de os *sebait* fazerem referências a faraós e altos dignitários do Reino Antigo, as compilações de que lançamos mão são mais recentes, datadas, portanto, dos períodos Médio e Novo. À “Era das Pirâmides” foi creditado, pelos egípcios, o esplendor de sediar uma intensa atividade intelectual, produto de homens sábios e virtuosos. Sendo assim, não se

³⁸ Idem, Ibidem, p. 125.

³⁹ Idem, Ibidem.

⁴⁰ Emanuel Araújo, op. cit., p. 55.

pode avaliar se se tratam de fontes realmente elaboradas nos mais remotos séculos, ou se são referências meramente fictícias a personagens, ainda que homens de existência real tenham sido tomados como fonte inspiradora. A maioria dos estudiosos da atualidade parece optar pela segunda hipótese⁴¹.

A discussão anterior se esvanece se for levada em conta a dimensão arqueológica *stricto sensu*, mas não pelo fato de que a mesma não seja significativa se puder revelar, a partir das evidências, mudanças ou permanências de comportamentos sociais que sejam realmente relevantes para a apreciação de um egiptólogo. No entanto, se a tomarmos levando em consideração a dimensão “mitológica”, tal como sugere Assmann, ou seja, buscando sua compreensão no modo pelo qual os egípcios elaboram a memória de seu próprio passado, a investigação sobre os valores culturais que nortearam esse povo se torna um tanto mais profícua.

Sabemos que a tradição, calcada nos mitos, foi a referência norteadora dos valores culturais e da própria estrutura de organização social para os antigos egípcios. Portanto, quanto mais se retrocede ao passado, mas próximo “se toca” nos primórdios da criação, que foram sucedidos por domínio de deuses, de semideuses e de homens sábios.

Que para este teu humilde criado seja mandado fazer um bastão de velho⁴², e então eu lhe direi as palavras outrora ouvidas, **os conselhos dos antepassados, que os ouviram dos deuses**. Que assim seja para ti, a fim de que a contenda seja banida do povo e as Duas Margens⁴³ possam servi-te! A majestade desse deus ordenou: Ensina-lhe o que se disse no passado, (para que) se torne um modelo aos filhos dos magistrados. Que o discernimento entre nele, assim como o equilíbrio. Fala a ele pois ninguém nasce sábio. [grifos meus]

⁴¹ Uma das questões que sustentam essa hipótese consiste no fato de que tais versões dos Reinos Médio e Novo apresentam vocábulos e sintaxe característicos do Reino Médio, cuja linguagem serviu de padrão clássico para os períodos subsequentes da história egípcia. Os egiptólogos argumentam que, se tais textos fossem do Reino Antigo, teriam a estrutura linguística dessa época, que se difere, portanto, da presente na documentação.

⁴² Referência metafórica ao filho ou sucessor de bens ou do cargo.

⁴³ *Idebuy* (traduz-se apenas como margens) designa as duas margens do rio Nilo e metaforicamente sinaliza a dualidade presente na cultura egípcia: os dois países, as duas partes do céu – inferior e superior. Ver: vocábulo Duas Margens, em Emanuel Araújo, op. cit., p. 387.

Os ensinamentos que fazem referência a períodos mais remotos do Reino Antigo são os *sebait* de *Kagemi* e de *Hordjedef*. O primeiro faz menção ao faraó *Huni*, da quarta dinastia, que, ao morrer, foi sucedido por *Sneferu*, de cujo reinado *Kagemi* foi governador e vizir⁴⁴. Tal relato foi preservado pelo *Papiro Prisse*⁴⁵. Os ensinamentos de *Hordjedef* são situados, pela tradição egípcia, na quinta dinastia, tal como sugere o Papiro Chester Beatty IV⁴⁶, documento em que o personagem figura em uma lista de grandes autores do passado⁴⁷. Além de tal documento, o sábio é personagem no conto *Proezas de magos*⁴⁸.

As fontes anteriormente referidas revelam virtudes comportamentais associadas à *Maat*, tais como respeito, franqueza, autocontrole, honestidade, reciprocidade. Se fosse encontrado algum indício de que os *sebait* de *Kagemi* e de *Hordjedef* tivessem sido realmente produzidos no Reino Antigo, ou pelo menos concebidos em parte nesse período e alterados ao longo dos séculos, poderíamos supor que ocorreu uma evolução do emprego do termo *Maat*, anteriormente associado exclusivamente à **divindade** que personificava a justiça e a ordem, a valores éticos que já se encontram nos textos referidos, e posteriormente a ela vinculados, no próprio Reino Antigo. Até agora, o que se pode afirmar, com base em materiais de que dispomos, e nas principais hipóteses suscitadas pelos intelectuais praticantes da egiptologia, é que o termo *Maat* diretamente associado a tais princípios éticos, nesse tipo de literatura, só ocorre no Reino Médio.

Os *Ensinamentos de Ptah-hotep*, para a satisfação dos egiptólogos, encontram-se registrados de forma completa no *Papiro Prisse*, assim designado por ter como descobridor o egiptólogo francês Émile Prisse d'Avennes, que o recuperou em uma necrópole tebana no século XIX. Atualmente, o papiro original encontra-se na Biblioteca Nacional da França. Há ainda outros três papiros, alocados no Museu Britânico, que possuem fragmentos do texto:

⁴⁴ *Kagemi* não deve ser confundido com o vizir do faraó *Teti* da sexta dinastia.

⁴⁵ A origem de tal documento será mencionada em alguns parágrafos mais à frente.

⁴⁶ Oito antigos papiros escritos em hierático, provenientes de Tebas, e datados de um período aproximado situado entre a décima nona e vigésima dinastias. Muitas páginas foram destruídas, mas alguns fragmentos recuperados pelos egiptólogos Allan Gardiner, Faulkner e Ibscher.

⁴⁷ O narrador do *sebait* que leva o seu nome *Ptah-hotep* também figura entre os grandes sábios do passado descritos em tal lista.

⁴⁸ “A série de relatos contidos no *Papiro Westcar* constitui um ciclo unido pelo desejo do rei *Khufu*, da quarta dinastia, de distrair-se ouvindo histórias contadas pelos seus filhos”. Emanuel Araújo, op. cit., p. 63.

dois deles datando do Reino Médio e o outro do Reino Novo. A *Tábua Carnavon I*⁴⁹, abrigada no Museu Egípcio do Cairo, contém em seu verso algumas frases iniciais do texto sapiencial.

Como já foi apontado na introdução, trabalharemos, no presente capítulo, com as seguintes versões: para o português realizada por Emanuel Araújo; e para a língua inglesa, acrescida de transliteração, pelo egiptólogo inglês Stephen Quirke. Ambos tomaram por base documental, principalmente, o *Papiro Prisse*.

Segundo Karenga, o *sebait* de *Ptah-hotep* é definitivo em seu gênero no que diz respeito à sua relação com *Maat* figurada como um conjunto de **preceitos éticos**. Ao contrário dos textos cosmogônicos trabalhados no capítulo anterior, em que o vocábulo *Maat* configura-se como sinônimo de uma deusa inserida na teogonia egípcia, no âmbito da literatura sapiencial, a divindade aparece nos textos como um princípio abstrato que encerra os mesmos atributos que qualificam a deusa: ordem, justiça, harmonia, equilíbrio, retidão, justa medida. Tal constatação é tomada do próprio universo linguístico, cujos significados expressos pelo vocábulo *Maat* assumem a função gramatical de **adjetivo** ou **substantivo abstrato**. Evidenciado dessa forma, o vocábulo tem o seu determinativo, uma deusa sentada com a pena na cabeça (imagem II), substituído pelo rolo de papiro, cuja função semântica consistia em sinalizar palavras de natureza abstrata.

O narrador do *sebait* em questão apresenta-se no texto como *Ptah-hotep*, vizir do faraó *Djedkaré Iseki*, cujo reinado, de acordo com as referências dinásticas que possuímos, encontrava-se situado na V dinastia⁵⁰, inscrita no Reino Antigo. Entretanto, todas as versões manuscritas de que se dispõe, incluindo a mais importante delas – o *Papiro Prisse* – datam do Reino Médio (e uma do Reino Novo, como já mencionado), além de terem sido redigidas de acordo com o padrão gramatical clássico do período em questão. Se o texto possuísse arcaísmos linguísticos, como o *Texto de Shabaka*⁵¹, poderíamos supor com maior certeza que

⁴⁹ O documento relata a situação do Egito durante o reinado de *Kamose* (fins da décima segunda dinastia) em sua primeira campanha contra os hicsos. Em tal relato, o rei expõe aos seus altos dignitários a intenção de liderar uma campanha que expulse definitivamente os invasores de seu país. Entretanto, os cortesãos ficam receosos com uma possível guerra, pois não estão certos de poderem se confrontar com os inimigos. O documento procede de uma descoberta realizada por Lord Carnavon, no ano de 1912, em uma tumba da XVII dinastia, em *Deir el Bahari*.

⁵⁰ Existe o registro em diferentes túmulos encontrados na necrópole de *Saqara* de dois vizires de nome *Ptah-hotep*, entretanto não é indício suficiente para afirmar a existência de uma ligação entre tais homens e o *sebait*.

⁵¹ Texto produzido no Período Tardio, mas, devido à forma linguística empregada, os egiptólogos supõem que seja uma compilação mais ou menos fidedigna de um texto menfita produzido no Reino Antigo.

se trataram de compilações de um texto produzido em tempos bem mais antigos. Mas as evidências de que dispomos situam a sua elaboração no Reino Médio.

Ensinamentos do governador da capital, vizir *Ptah-hotep*, sob a majestade do rei do Alto e do Baixo Egito, *Djed-Ka-Rá Isési* (penúltimo soberano da quinta dinastia), que viva pela eternidade-*djet* e pela eternidade-*neneh*. O governador da capital, vizir *Ptah-hotep* diz (...)⁵².

Segundo o texto, *Ptah-hotep*, homem de idade avançada, solicita ao rei o afastamento do cargo em favor de seu filho. Prática de que se tem notícia desde o Reino Antigo, parecia ser comum no Egito faraônico que os cargos fossem hereditariamente transferidos. Mediante o aceite do supremo governante e seu conselho no sentido de orientar o futuro substituto no comando de um importante pilar de sustentação do Estado – “Que assim seja para ti, a fim de que a contenda seja banida do povo e as Duas Margens possam servi-te!” , – o vizir resolve deixar para seu herdeiro uma espécie de testamento de valor moral, que fornecia à posteridade conselhos ligados tanto a comportamentos e atitudes cotidianas, como a práticas vinculadas ao exercício de cargos profissionais, já que, como primeiro ministro, envolvido com a liderança, só considerava verdadeira e positiva a ação exercida com retidão e senso de justiça. O compromisso de expulsar a contenda/conflito/disputa das terras do Egito reitera a função primordial do Estado faraônico, que se traduzia na manutenção da ordem por meio do princípio de *Maat*. A observância e o cultivo desses valores, bem como a transmissão dos mesmos não só pelas palavras, mas também pela **exemplaridade**, constituem, portanto, o cerne que estrutura a narrativa em questão.

Se o bom exemplo for dado por aquele que dirige, este será conhecido pela eternidade-*neheh* e sua sapiência perdurará pela eternidade-*djet*. (...) O sábio é conhecido por sua sapiência, o grande pelas boas ações. Seu coração concorda com a sua língua, seus lábios são francos quando ele fala, seus olhos vêm, seus ouvidos têm prazer em ouvir o que é bom para o seu filho, e agindo com retidão (*Maat*) está livre da mentira.

⁵² Emanuel Araújo, op. cit., p. 254.

A majestade desse deus (o faraó) ordenou: “Ensina-lhe o que se disse no passado, (para que) se **torne um modelo aos filhos dos magistrados. Que o discernimento entre nele, assim como o equilíbrio (Maat). Fala a ele pois ninguém nasce sábio.** [grifos meus]

Não foi pouco o que fiz na terra: tenho 110 anos de idade como dádiva do rei e com honrarias maiores do que as dos (meus) antepassados, **distribuindo justiça (Maat) para o rei** até (chegar ao) estado de *imakhu*⁵³. [grifos meus]

Em um outro texto, *Ptah-hotep* enfatiza a necessidade da **exemplaridade** na transmissão de valores considerados socialmente positivos, não apenas no âmbito restrito da função institucional que ocupava, mas também na atuação social em seu sentido mais amplo. Além disso, virtuoso é aquele que sabe escutar palavras sábias.

Dá o **exemplo**, não cometa faltas, faz com que a justiça (*Maat*) permaneça firme, e teus filhos viverão. [grifos meus]

Se o **bom exemplo** for dado por aquele que dirige, este será conhecido pela eternidade-*neheh* e sua sapiência perdurará pela eternidade-*djet*. (...) O sábio é conhecido por sua sapiência, o grande pelas boas ações. Seu coração concorda com a sua língua, seus lábios são francos quando ele fala, seus olhos vêm, seus ouvidos têm prazer em ouvir o que é bom para o seu filho, e agindo com retidão (*Maat*) está livre da mentira. [grifos meus]

Se ouviste o que eu te disse, tua situação será eminente. Em sua verdade (*Maat*) reside seu valor, e sua memória não perecerá na boca dos homens devido à excelência de suas máximas. Cada palavra (delas) continuará sem perecer nesta terra pela eternidade-*djet*. Se o conselho for dado para o bem, o grande falará de acordo com ele. É o que ensinará um homem ao falar para a posteridade, tornando-se uma autoridade que é ouvida. É bom falar para a posteridade, ela dará ouvidos a isso.

⁵³ Ver significado de vocábulo: Emanuel Araújo, op. cit., 399.

Muitos são os aspectos, presentes no texto, que nos revelam o que para um egípcio significava ser um “homem de bem”. Apesar de não perdermos de vista o fato de que o texto supostamente foi produzido por um sábio vizir, ou seja, um membro da mais alta estirpe social, não apenas para seu filho, mas para um grupo de homens letrados que teriam acesso a tal escrito⁵⁴, é possível supor que as expectativas e padrões culturais esperados também para um homem comum não fossem diferentes, visto que, no referido texto – o mesmo ocorre no próximo documento a ser analisado o – *Conto e as Lamentações de Khuninpu* – e em tantos outros textos sapienciais do Reino Médio, os atributos que encerram o princípio estudado eram afirmados como “referências fixas”, ou seja, “imutáveis”, o que nos faz supor a construção de um padrão cultural comum, coletivamente construído.

A seção do texto que introduz os ensinamentos de *Ptah-hotep* qualifica suas palavras como sendo “perfeitas”, *nfr*, vocábulo egípcio que não exprime apenas o apuro estético de algo, mas que guarda uma intrínseca relação com *Maat*, já que o “belo”, nesse sentido, se define pelo justo, por aquele que desempenha o seu devido lugar na ordem natural das coisas, e configura um dos preceitos engendrados pela deusa *Maat*. O segundo trecho, além de reiterar a análise realizada acima, aponta para a valorização de uma sabedoria/conhecimento que não se vincula necessariamente a valores partilhados por uma elite culta e letrada, que poderia se diferenciar dos demais grupos sociais não apenas pela realidade econômica, mas também por ser detentora de um conjunto de preceitos comportamentais que circulariam apenas em seu interior. Isso nos permite reiterar a suposição da existência de um patrimônio cultural ético expresso nos termos que estamos trabalhando.

Começo dos ensinamentos das **palavras perfeitas** [*grifos meus*], ditos pelo (...) governador da capital e vizir, *Ptah-hotep*.

Não te envaideças de teu conhecimento, toma o conselho tanto do ignorante quanto do instruído, pois os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita. O bem falar (literalmente: ‘**a palavra perfeita**’) é mais raro que a esmeralda, mas pode encontrar-se entre criados e britadores de pedra.

⁵⁴ Vale ressaltar novamente que não podemos avaliar se existia algum tipo de difusão oral desses textos, visto que a esmagadora parte da população egípcia era iletrada.

A partir do *sebit* podemos traçar um perfil do que socialmente poderia ser compreendido por indivíduo virtuoso, o que no contexto estudado se entende por “aquele que se harmoniza com *Maat*”. Respeito (independente do grupo social a que se pertença), reciprocidade, generosidade, exemplaridade, humildade, autocontrole, introspecção, prudência, benevolência são algumas das características que deveriam ser moralmente cultivadas pelo homem egípcio. Tanto nos trechos da obra supracitados, como naqueles que ainda aparecerão no texto, o leitor poderá facilmente identificar uma ou mais característica ética das acima mencionadas, ou também, pelo princípio de conduta a ele oposto: a avareza, a irresponsabilidade, a maledicência, a arrogância etc.

Se desejas ter uma boa conduta, livra-te de tudo o que é ruim, guarda-te contra a avareza, uma atroz doença sem cura, não há tratamento para ela.

Não repitas uma calúnia, nem dê ouvidos a ela, é o jorro do ventre quente⁵⁵. Conta uma coisa que viste, não que ouviste, e se não tiver importância nada digas, e quem estiver diante de ti reconhecerá o seu mérito.

Longa é a vida do homem de conduta reta (*Maat*), que anda de acordo com seus (próprios) passos. Concluirá um testamento por isso, mas o avarento não terá túmulo.

Guarda-te de torcer a mensagem, que indis põe um grande com outro. Limita-se à verdade (*Maat*), não a excedas, mas uma lavagem de coração não pode ser repetida. Não fales mal de ninguém, grande ou pequeno, (pois) isso é uma abominação para o *ka*.

Se uma má ação de encolerizar-te, tende para o homem (que sempre agiu) com retidão (*Maat*), desculpa-o, não o lembre disso, pois ele ficou calado a teu respeito desde o primeiro dia.

⁵⁵ Significa agir por impulso de forma raivosa.

Sem ter a pretensão de dar conta de um tema ainda bastante controverso para os egiptólogos, e que muito ainda precisa ser explorado, partiremos para a análise dos conceitos de **livre arbítrio** e **determinismo**, tal como aparecem no texto trabalhado, já que guardam uma intrínseca relação com *Maat*, visto que o ideal de perfeição em vida e no mundo além da morte consistia na capacidade dos indivíduos em se colocarem mediante os preceitos da deusa. Sendo assim, a livre vontade humana de escolher, evitar, apurar seu comportamento em vida, somada a um determinismo que foge ao controle humano, vai regular o comprometimento que cada indivíduo terá com tal princípio.

Se encontrares um contendor em seu (melhor) momento, um homem humilde que não seja um teu igual, não o ataques por ser fraco. Deixa-o em paz, ele se refutará a si mesmo. Não lhe respondas para aliviar teu coração, não laves teu coração contra teu oponente. Desprezível é aquele que humilha um homem humilde. (embora) **cada um aja de acordo com o seu coração**, mas ao bateres nele terá a reprovação dos magistrados. [*grifos meus*]

A dissertação defendida pelo português André de Campos Silva⁵⁶, intitulada *The status of free will in ancient Egypt's Old and Middle Kingdoms According to the Instruction of Ptah-hotep*, como a própria enunciação explícita, estrutura-se a partir da reflexão sobre a noção do livre arbítrio dentre os egípcios dos Reino Antigo e Médio. Para tanto, o autor se debruça sobre o *Sebait* de *Ptah-hotep*, rica fonte de reflexão sobre tal temática, além de lançar mão do *Texto das Pirâmides* do Reino Antigo. Karenga também dedica uma seção de sua obra a explicar acerca desse conceito⁵⁷. Não cabe aqui realizar, tal como os autores o fazem em suas obras, um divagação mais prolongada acerca de tal temática, principalmente se fôssemos levar em conta questões como o entendimento que os antigos possuíam sobre a natureza do “agente humano” e sobre os elementos orgânicos ou sutis que definiriam a natureza do homem (também presentes no *sebait*): o caráter moral, o coração, o ventre, o *ka*, e o *ba*.

⁵⁶ André de Campos Silva. *The status of free will in ancient Egypt's Old and Middle Kingdoms According to the Instruction of Ptah-hotep*. Lisboa: Dissertação orientada pelos Professores Dr. José Augusto Ramos e Dr. Harold M. Hays (Universiteit Leiden), 2010.

⁵⁷ Karenga, op. cit., pp. 246-252.

Apesar de realizar uma análise detalhada desses cinco elementos que constituem o poder de ação e intervenção do homem na ordem terrena, pois desempenham um papel fundamental no livre arbítrio, o autor destaca a função do **coração**, *ib* na língua egípcia antiga⁵⁸, como o centro da cognição humana: “(...) *ib* constituía uma causa mental onde pensamentos e emoções tinham origem e eram posteriormente concretizados através da ação física ou da verbalização”⁵⁹.

Começemos por explorar o conceito de determinismo para depois confrontá-lo com a noção de livre arbítrio. Esse princípio que se coloca como obstáculo para o livre arbítrio aparece, no texto, como a intervenção dos deuses na ação humana. Campos Silva identifica duas naturezas distintas de interferência divina: uma negativa – ou seja, um deus pode controlar um indivíduo –, dividida em “determinação divina” e “destino”⁶⁰; e outra positiva, manifestando-se por vezes na relação recíproca entre homem e deus.

Foi deus quem o tornou meritório (literalmente, foi deus quem o fez excelente).

Seu tempo não deixarás de vir, não se escapa do que está **predestinado**. [*grifos meus*]

Se tiveres em uma antecâmara, levanta e senta como convém à tua posição (social), como a ti foi indicado desde o primeiro dia. (...) A antecâmara tem sua **regra**, toda a conduta (ali) é **medida**. É o deus quem dá a ascensão, aquele que acotovela não é ajudado. [*grifos meus*]

⁵⁸ Existe uma outra palavra na língua egípcia antiga que designa coração - *ha.ty* -, entretanto, como sinaliza o autor, tal vocábulo aparece apenas uma vez no texto, e figura num contexto fora da dimensão intelectual humana. André de Campos Silva, op. cit., p. 6

⁵⁹ Idem, Ibidem.

⁶⁰ O critério usado para esta divisão foi linguístico, uma vez que na língua egípcia antiga existem vários termos para designar o conjunto de fenômenos que usualmente designamos de “destino”: *sa*, *Meskhenet*, e *Renenutet*. Embora a partir do Reino Novo o destino estivesse sobretudo relacionado com a preordenação do dia da morte, no Reino Médio estava também conectado com as ações do indivíduo. André de Campos Silva, op. cit., p. 9.

Para o autor, os egípcios, tal como muitas religiões antigas e modernas, não conseguiram conciliar as duas noções em determinados contextos. Por exemplo: se um indivíduo teve o seu comportamento predeterminado por deus, como poderia ser castigado? Entretanto, para o nosso estudo, isso pouco releva. O significado do livre arbítrio como uma abertura para a existência, permitindo que os homens pudessem lançar mão de todos os valores engendrados por *Maat* para ter uma vida terrena e espiritual plena, é o que importa ser ressaltado.

Segue teu coração enquanto viveres, (porém) não faças mais do que o mandado. Não encurtes o tempo em que segues o coração, pois quem perde o seu tempo torna-se uma abominação para o *Ka*. Não gaste o dia além (do necessário) para manter tua família. Ao chegar a prosperidade segue teu coração, pois a riqueza de nada adianta quando não se é feliz.

Eis que o bom filho, a dádiva do deus, faz mais do que lhe pede seu senhor, ele fará o certo (*Maat*), pois seu coração é reto.

Se estiveres em companhia de (outros) homens, conquista partidários sendo sereno. O homem sereno não escuta o que lhe é ditado pelo ventre e se tornará um chefe devido a sua conduta. Teu nome será imaculado, não serás difamado, teu corpo será provido, teu rosto voltado para os que te cercam, serás elogiado sem que o saibas. **Aquele cujo coração se desvia ao escutar o seu ventre suscita antipatia sobre si em vez de amor, seu coração será árido e seu corpo seco. O de coração aberto é (sempre) bem-vindo, mas o que (só) escuta o seu ventre fica à mercê do inimigo.** (*grifos meus*)

Se fores um homem que dirige, ouve com calma a exposição de quem pleiteia. Não o interrompas até que ele expulse de seu **ventre** o que pretende dizer. Um homem angustiado precisa lavar seu **coração**, mais do que ver atendido seu pleito. Quanto ao que interrompe um apelo as pessoas dizem: “Por que o impede”? Nem todos os pedidos podem ser atendidos, mas um ouvinte atento é um conforto para o **coração**. (*grifos meus*)

Aquele que **obedece a seu coração** será bem suprido.

Passemos agora a análise do *Conto e Lamentações de Khuninpu*. Muitas temáticas que aparecem em *Ptah-hotep* irão se reaparecer no conto. Portanto, para o estudo não ficar demasiado longo e repetitivo, optou-se por tratar outras temáticas que venham revelar importantes aspectos sociais da vida no Antigo Egito.

3.2.4 O Conto e as Lamentações de Khuninpu

Esta composição do Reino Médio chega até nós graças a quatro papiros distintos: as três cópias principais, que servem de base para a reconstituição do texto, são o *Papiro de Berlim 3023 (B1)*; o *Papiro de Berlim 3025 (B2)*; e o *Papiro de Berlim 10499*, também denominado *Papiro de Ramesseum A (R)*. O quarto, o *Papiro Butler* ou *Papiro BM 10274 (Bt)*, dispõe apenas das quatro linhas iniciais do texto. Existem ainda dois pequenos fragmentos manuscritos dos papiros **B1** e **B2**, genericamente designados por *Papiro Amherst (A)*, sendo o *Papiro Amherst I* constituído pelos **fragmentos A-E de B1**, e o *Papiro Amherst II*, pelos **fragmentos F-G de B2**⁶¹. Exceto o *Papiro de Butler*, acolhido pelo Museu Britânico, todos os demais se encontram no Museu de Berlim. Nenhum deles apresenta o texto na íntegra, mas felizmente juntos proporcionam a leitura do texto integral, desenvolvido em 428 linhas.

Apesar de somente o *Papiro de Ramesseum* ter sua proveniência identificada, os indícios do percurso que os demais documentos realizaram, desde sua descoberta até integrarem coleções particulares ou coleções de instituições públicas de pesquisa, apontam

⁶¹ Os papiros **A I** e **II** devem o seu nome ao fato de terem pertencido à coleção de Lord Amherst de Hackney (1835-1909), desconhecendo-se onde e quando foram adquiridos. Parkinson corrobora a ideia avançada por Newberry de que a hipótese mais provável é de terem sido adquiridos em 1861, quando Amherst comprou a Coleção *Lieder*, no Cairo, onde permaneceu entre 1825 e 1862. Em 1912, foram comprados pela Biblioteca *Pierpont Morgan* de Nova Iorque. Logo em seguida, foram comprovadamente identificados por Newberry e Griffith, como fragmentos dos papiros **B1** e **B2**. Desse modo, embora se desconheça o percurso efetuado desde que se separaram daqueles papiros até chegarem aos atuais detentores, a sua origem mais provável é Tebas.

para a evidenciação de terem sido encontrados no Alto Egito, na atual região de Luxor⁶². Contamos também com a existência de um óstraco ramsésida de calcário, que, mesmo sendo insignificante para a compreensão do texto literário, permite-nos testemunhar a continuidade de seu uso dentre os escribas do Reino Novo.

Da vasta e importante lista de publicações realizadas do *Conto de Khuninpu*, destacam-se dois conjuntos: o primeiro pelo seu pioneirismo, e o segundo pela atualidade e relevância para o presente estudo, já que este foi tomado por base para a análise subsequente.

As primeiras publicações do texto datam dos oitocentos: os papiros **B1** e **B2** foram editados em 1859, por Lepsius; o papiro **Bt** foi parcialmente publicado, por Goodwin, em 1864, ganhando sua versão integral pelas mãos de Griffith apenas em 1892; e o papiro **A**, o último a ser publicado, veio a público em 1899, por Newberry. Somente o século XX vislumbrou a primeira versão completa do texto, executada pelos egiptólogos Vogelsang e Gardiner, no ano de 1908. Essa versão contava com, além das traduções completas dos papiros **B1**, **B2** e **R**, fotografias e transcrições dos hieróglifos, sendo, portanto, considerada a primeira edição de qualidade excepcional. A significativa publicação de Gardiner, em 1922, destacou-se pela revisão da tradução dos três papiros, que resultou em importantes e necessárias correções, visto o desenvolvimento dos estudos de gramática da língua egípcia.

A publicação que norteou a análise do conto neste capítulo foi oferecida pela egiptóloga francesa Patrice Le Guilloux, em *Le Conte du Paysan éloquent* (2002). Seu trabalho traz, além da tradução para a língua francesa, a transliteração do conto e o texto original em hieroglíficos. A versão na língua portuguesa foi tomada de Emanuel Araújo em *Escrito para a eternidade - literatura no Egito faraônico* (2000). Outrossim, lançamos mão

⁶² Com respeito à sua proveniência, os papiros **B1** e **B2** pertenceram até 1843 à *Coleção Athanasi*, altura em que foram adquiridos pelo *Königliche Preussische Museum*, e mais tarde pelos *Staatlichen Museen* de Berlim, conjuntamente com outros objetos e papiros. A sua origem egípcia exata não ficou registrada, havendo apenas algumas conjecturas que apontam para a sua provável descoberta num túmulo tebano, uma vez que, sem que se conheça qualquer localização precisa, é sabido que o grego Giovanni d'Athanasí (1798-1854) realizou a maior parte de suas pilhagens em Tebas e arredores. O papiro **R** é proveniente da zona do *Ramesseum*, onde J. E. Quibell o encontrou em 1896 numa caixa localizada num túmulo dos finais do Reino Médio, situada sob os armazéns do templo funerário de *Ramsés II*. Não foi um achado isolado, pois estava acompanhado de mais vinte e três papiros, a maior parte de caráter mágico-medicinal, forte sugestão para identificar a atividade do seu proprietário, que, de certo modo, é confirmada por parte do mobiliário funerário que os acompanhava. Encontrado em muito mau estado, o papiro passou pelo *University College London* para restauro, mas atualmente também se encontra nos *Staatliche Museen* de Berlim. Já o papiro **Bt** foi adquirido por Samuel Butler (1774-1839), em 1835, quando a terceira *Coleção Salt* foi postumamente vendida. O respectivo catálogo afirma que a sua origem é Tebas, e é sabido que os agentes de Henry Salt (1780-1827) se concentraram sobretudo no *Ramesseum*, em Luxor, e em Karnak. Em 1840, foi adquirido pelo *British Museum*, cujos arquivos confirmam a proveniência tebana.

da tradução para o inglês realizada pelo egiptólogo Stephen Quirke, em *Egyptian Literature 1800 B - questions and readings*, do ano 2001⁶³. Vale ressaltar que, tal como nos *Ensinamentos de Ptah-hotep*, a dissertação comporta, em seu adendo, um conjunto de tabelas que oferecem ao leitor uma análise detalhada dos temas de maior importância, presentes no conto em foco.

A relevância desse texto para o desenvolvimento do trabalho recai sobre o fato de que os argumentos de *Khuninpu* são centrados na defesa da imutabilidade dos princípios de Justiça/Ordem/Verdade, personificados pela deusa *Maat*. Além disso, temos um dos mais consistentes materiais estudados pelos egiptólogos em que *Maat* aparece vinculada à ideia de justiça social. O texto situa a discussão presente na dissertação acerca do âmbito de aparição de *Maat* como princípio de coesão social, uma vez que a deusa se confunde com um conjunto de preceitos éticos, que, uma vez não cumpridos, seriam cobrados pelo tribunal dos homens, ou inevitavelmente pelo tribunal da deusa (após a morte), caso o humano fosse falho. Jan Assmann chamou o texto de ‘*Treatise on Maat*’⁶⁴, pois o considerou o mais definitivo texto sobre *Maat* do Reino Médio.

A narrativa é estruturada em torno da saga de um homem egípcio, denominado *Khuninpu*⁶⁵, que se desloca da região de *Wadi Natrun*, um oásis rico em lagos salgados localizado no deserto líbio⁶⁶, para trocar os seus produtos por outros proventos na cidade egípcia de Hierakômpolis⁶⁷. Entretanto, no caminho, o protagonista é roubado e açoitado por conta de uma confusão que envolve o seu asno. O agressor, *Nemti-nakht*, era filho de um homem chamado *Iseri*, subordinado ao grande intendente *Rensi*, em cujas terras se desenrola a trama inicial. Além de ocupar um alto cargo burocrático, *Rensi* era filho de *Meru*, intitulado *imy-r*, ou seja, “Supervisor da Casa”, cargo que na hierarquia institucional egípcia só perdia em importância para o próprio vizir.

⁶³ A transliteração do texto foi realizada a partir do *Papiro de Berlim* (R) e dos papiros (B1) e (B2) por Parkinson (1991), além da transliteração e tradução de Le Guilloux, 2002.

⁶⁴ Jan Assmann apud Karenga, op. cit., p. 243.

⁶⁵ A relação de seu nome com a trama que envolve o personagem será objeto de reflexão em alguns parágrafos adiante.

⁶⁶ *Sekhet Hemat* – “Campo de Sal”, oásis a cerca de 100 km a noroeste do atual Cairo, cujos lagos, em uma extensão de 25 km, forneciam, sobretudo, sal e natrão para o Egito. Referência retirada da obra de Emanuel Araújo, op. cit., p. 226.

⁶⁷ Na língua egípcia antiga, a cidade se denomina *Henen Nesw*, atualmente localizada a 14 km ao oeste da cidade de *Beni Suef*, que foi capital da nona e décima dinastias, durante o Primeiro Período Intermediário.

Sentindo-se injustiçado pelo ocorrido, *Khuninpu* busca a intervenção do próprio *Rensi*, que se impressiona com a eloquência daquele humilde homem. Apesar do desprezo de muitos magistrados, tal atitude de coragem e altivez fez com que o dignitário comunicasse a situação ao próprio faraó⁶⁸, que imediatamente ordenou a preservação dos discursos de *Khuninpu* por meio de um registro escrito, a fim de que também pudesse tomar ciência de tão admirável virtude. “Perfeito orador em toda a Verdade (*maa*)”⁶⁹, essa é a forma persuasiva usada por *Rensi* em alusão a *Khuninpu* quando se dirige ao rei das Duas Terras, forma essa que, enfatiza não apenas a eloquência retórica, tão apontada pelos estudiosos desse conto, mas, também, o comprometimento com a Verdade/Justiça que tais palavras encerravam, como vimos na análise do *Sebait* de *Ptah-hotep*. É provável que o texto seja mais comumente intitulado de “O camponês eloquente”, devido à frase supracitada, visto que não foram os egípcios que o nomearam.

Enquanto se somavam nove as lamentações declaradas por *Khuninpu* para convencer o juiz a punir o ladrão e reaver os seus bens, o supremo governante egípcio encarregou o intendente de prover ao homem e à sua família o sustento necessário à sobrevivência de todos. Ao fim do texto, é apresentada a razão que tornou a resposta da justiça tão morosa, e *Khuninpu* é recompensado com o preavalecimento de *Maat*, uma vez que a ordem foi restabelecida com a punição dos agressores e a devolução do que lhe foi tomado.

Segundo Stephen Quirke⁷⁰, apesar do vocábulo em língua egípcia antiga *shty*, que designa a qualidade social do herói da narrativa sapiencial, ter sido traduzido pelos egiptólogos, ao longo de décadas, como **camponês**, a mais correta palavra que faz referência à origem de *Khuninpu* seria a de “morador do oásis” ou “oasiano”. No entanto, alguns estudiosos argumentam que o fato de *Khuninpu* ser um “oasiano” não se contradiz à sua condição social, que poderia ser a de um camponês, salineiro, caçador, ou pequeno comerciante, e que, de acordo com o contexto do conto, a sua identificação com o campo constituiria uma linha de força a salientar como contraponto à voz dos grandes senhores egípcios. Além disso, o simbolismo da condição de camponês também deveria ser levado em conta, já que se associa à cheia anual do Nilo, eterno recomeço da vida.

⁶⁸ O faraó mencionado na trama é *Nebkauré Kheti*, um dos três monarcas que sabemos terem existido no período heracleopolitano.

⁶⁹ (B1 – 107).

⁷⁰ Stephen Quirke, op. cit., 2001, p. 151.

Mas Quirke contra-argumenta, defendendo que os habitantes do *Wadi Natrun* possuíam uma posição social diametralmente oposta a do camponês sedentário, já que o comportamento de tais habitantes figuraria como algo entre o ser nômade ou seminômade. Dada a falta de consenso, optou-se, por conseguinte, pela tradução “O Conto e as Lamentações de *Khuninpu*”⁷¹, em detrimento de o “Conto do camponês eloquente”, o que isenta a associação do personagem principal da narrativa a uma posição social que não se sabe ao certo se ele possuiu.

*Khuninpu*⁷² significa “Aquele que *Anúbis* protegeu”. Sabemos que os egípcios acreditavam que os nomes, além de apresentarem a função pragmática de conferir individualização ao ser humano, eram reveladores da essência, ou seja, diziam sobre o caráter dos indivíduos que os carregavam. A divindade *Anúbis* ocupava, no panteão egípcio, uma função intrinsecamente relacionada aos ritos de morte e ressurreição, além de figurar, no *Livro do Vir à Luz*, como o deus que conduzia o morto ao exame de consciência na já referida terceira região do *Duat*, também denominada *Câmara de Maat* (imagem V). *Anúbis* (às vezes substituído por *Hórus*) se apresentava junto ao morto no momento em que o mesmo proferisse sua “Confissão Negativa” perante o tribunal composto de deuses e presidido por *Osíris*. Durante seu discurso, uma balança, símbolo da deusa *Maat*, era colocada perante *Anúbis* e o réu era julgado por meio de seu coração, depositado em um dos pratos da balança, que tinha como contrapeso uma pena, igualmente símbolo da leveza, da ação reta, equilibrada, verdadeira e justa de *Maat*.

Além disso, não podemos deixar de destacar a figura de *Thot*, o deus escriba, que notificava o relato com papiro e paleta em punhos. Um dos aspectos para que se pretende atender com essa reflexão é a associação entre o deus em questão, *Anúbis*, a deusa *Maat* e o deus *Thot* que, como veremos, aparece em alguns trechos do conto a ser analisado.

No texto “Direito e sociedade no Egito Faraônico”⁷³, Ciro Flamarion Cardoso tece algumas reflexões em relação ao papel do “Direito egípcio”, apesar de apontar o quão grandes são as dificuldades que se impõem para aqueles que se dedicam a tal estudo: escassez de obras específicas; anacronismos na análise do direito egípcio quando se toma por base

⁷¹ No original, em inglês, *The Tale and Laments of Khuninpu*.

⁷² Optou-se pela forma de transliteração sugerida por Stephen Quirke, a fim de estabelecer uma coerência com o título escolhido para designar o conto, igualmente retirado de sua obra. Stephen Quirke, op. cit., 2001.

⁷³ Ciro Flamarion Cardoso. *Direito e sociedade no Egito Faraônico*. Texto não publicado, mas disponibilizado pelo autor.

comparativa o direito ocidental romano, antigo e moderno; e a desigualdade no volume de fontes disponíveis em relação aos períodos, ou seja, referências ao direito egípcio abundam no primeiro milênio antes de Cristo, enquanto nos demais são muito escassas.

As ações jurídicas na antiga *Kemet* eram exercidas tendo como base o direito consuetudinário, embora com supervisão estatal. Apesar de ter existido um vocabulário próprio e instituições de justiça, não podemos separá-las claramente das administrativas.

A noção de ‘juízo’ (*udjá*), derivada de uma raiz verbal que se vincula a ideias como ‘abrir’, ‘discernir’, ‘destinar’ e ‘remover’, estava claramente presente no Reino Antigo, bem como existiam então funcionários dotados de função de juiz, mescladas sempre, é bom notar, a obrigações administrativas, o mesmo ocorrendo com as ‘seis grandes casas’ do governo central, que podiam funcionar como tribunais mas igualmente como órgãos administrativos⁷⁴.

Consequentemente, não existiam locais públicos que abrigassem instituições de natureza exclusivamente jurídica, como tribunais, o que nos faz supor que múltiplas atribuições eram desempenhadas por um mesmo órgão, cujos executores não constituíam, portanto, grupos profissionais a desempenhar funções específicas. Provavelmente, ocupar um alto cargo público no antigo Egito fazia do profissional alguém apto a desempenhar atividades de natureza burocrática em geral. Até mesmo o vizir não desfrutava apenas das prerrogativas administrativas, mas também das judiciárias.

Como visto no segundo capítulo, o faraó é o mantenedor de *Maat*, atribuição que lhe é estabelecida desde os mitos de fundação da “monarquia divina” faraônica. Uma vez que *Rá*, o “faraó divino”, deixou a terra a cargo de um rei de origem humana, a função primordial do mesmo era a de figurar como mantenedor de *Maat*: “Aquele que sustenta *hepu* (as leis)”. O faraó, além de supremo juiz, era a única fonte do que podemos chamar de “Direito positivo”: sua palavra gerava leis (*hepu*) e decretos (*udju*). Em alguns processos, em lugar de se usar o vocábulo lei (*hep*), afirmava-se “o faraó disse”, seguindo-se a essas palavras o conteúdo da regra do direito pertinente.

⁷⁴ Idem, *Ibidem*, p. 6-7.

Flamarion coloca uma outra questão: se se entende que o faraó é a lei, por que existe o epíteto régio “aquele que sustenta as leis”? Tal titulação implicaria leis na compreensão de que existe leis à parte do rei (fato que transparece, por exemplo, no decreto de *Horemheb* – 1323-1295 a.C. –, em que o faraó se compromete a “restaurar as leis do Egito”)? O documento também deixa transparecer vários tipos de leis: editos reais, leis conservadas em arquivos (*areryt*), registros diários de sentenças proferidas pelos magistrados competentes etc.

Uma explicação para a questão levantada pelo autor sugere que o Direito, no Antigo Egito, é melhor definido pela esfera do “direito natural e universal”, ou seja, pelo *jusnaturalismo*, que, segundo Bernadette Menu, cobre, além da legislação régia e das decisões tomadas nos “tribunais”, o costume e os precedentes acumulados na jurisprudência, por mais que, a respeito destes, nosso conhecimento seja muito pequeno. Flamarion toma a afirmação de Ian Shaw e Paul Nicholson para definir de forma ampla o Direito tal como praticado no Egito: “visão oriunda do sentido comum acerca do que é certo ou errado, segundo as especificações das normas de cada época”⁷⁵. O que hoje seria o “direito positivo” aparecia apenas em áreas restritas de atuação estatal: tributação, corveia real, serviço militar, relações internacionais, julgamento e repressão de transgressões no nível mais alto, administração e supervisão administrativa pelo palácio e pelos templos. Segundo Menu,⁷⁶ as instâncias geradoras de regras jurídicas no Egito dos faraós eram: as ordens reais, os regulamentos administrativos, o direito consuetudinário, as decisões judiciárias, a vontade contratual privada.

No que diz respeito ao acesso das pessoas comuns a conhecimentos gerais em relação à natureza e ao funcionamento da justiça, Flamarion toma por exemplo o *Conto e as Lamentações de Khuninpu*. Mesmo sendo presumivelmente iletrado, o personagem central do conto lança mão de conhecimentos sobre os trâmites processuais, além de ter domínio do uso de termos jurídicos naquele contexto. Sendo assim, se pensarmos que a maioria das ações políticas ocorria:

⁷⁵ Ian Shaw e Paul Nicholson apud Ciro Flamarion Cardoso. “Direito e sociedade no Egito Faraônico”, op.cit., p. 23.

⁷⁶ Idem, Ibidem, p. 11.

(...) fora do quadro estatal, embora sob vigilância e supervisão de escribas vinculados ao vizir, seja por acordo contratual entre indivíduos diante de numerosas testemunhas, seja diante de conselhos administrativos que também funcionavam como tribunais locais, faria muito sentido que os pais instruissem os filhos sobre como proceder em tais contextos, bem como num conhecimento básico dos costumes praticados na parte do Egito de onde viessem⁷⁷.

O autor conclui sua análise se baseando na crença de que, apesar do direito consuetudinário ser em parte escrito, (sendo difícil avaliar o volume produzido antes do primeiro milênio) sua elaboração e conservação dependeriam da tradição oral de base popular. Sendo assim, por mais que os escribas advindos da administração central tivessem que obedecer a algumas diretrizes básicas ditadas pelo Estado, uma vez atuando em locais em que os costumes estivessem enraizados, seria presumível que seguissem as normas sociais já naturalizadas pelas populações regionais. Passemos, então, a análise do documento selecionado.

Na primeira apelação o oasiano se coloca perante o alto funcionário – o grande intendente *Rensi* –, com toda a reverência de quem espera a reparação de uma injustiça, por aquele que *Khuninpu* reconhece como sendo um meio de realização de *Maat*.

Guia isento de ambição, grande homem sem maldade, destruidor da falsidade, cultivador da **verdade (Maat)**, o que acorre à voz de quem chama. Possas ouvir-me quando eu falo! Faze **justiça (Maat)**, ó louvado, louvado pelos louvados! Tira a minha angústia, estou oprimido, olha por mim, estou na miséria!⁷⁸

A partir da segunda súplica, *Khuninpu* profere o seu discurso não mais em um tom amistoso, e sim de modo indignado, pois se sente ignorado pela não resposta do intendente – que assim o faz a pedido do faraó – à apelação anterior. Questiona o porquê de ter sido ignorado já que, segundo o mesmo, na vida todos precisam das mesmas provisões e na morte todos são iguais. Por conseguinte, reivindica o **direito de justiça natural**, porque *Maat* é uma “lei”, um princípio cósmico, e de **justiça social**, uma vez que o Estado é garantidor de *Maat*. Vamos refletir um pouco sobre essa questão nos parágrafos que se seguem:

⁷⁷ Ciro Flamarion Cardoso, *Direito e sociedade no Egito Faraônico*, pp. 26-27.

⁷⁸ (B1 – 96-102).

Um mortal (poderoso) morre do mesmo modo que seus subordinados: serás um homem eterno?⁷⁹ [*grifos meus*]

A relação hierárquica com o intendente é claramente reconhecida pelo oasiano, e se compararmos a hierarquia social egípcia com a cosmovisão em relação ao mundo espiritual, podemos dizer que ela se espelha na hierarquia em que se organiza a própria criação divina. Entretanto, apesar da desigualdade inerente a ideia de relação hierárquica, a criação só assume seu resultado final quando vista na totalidade dos elementos que a comportam. Se um deles não estivesse em seu lugar, a criação não aconteceria. Esse modelo criacionista, comporta, contraditoriamente, uma “ideia de igualdade” implícita, visto que, não há existência se qualquer uma das partes faltar. Se tomarmos por imagem a famosa “pirâmide social”, mas de um modo absolutamente distinto de como ela costuma ser apresentada – em que a base comporta a força produtiva de uma sociedade que progressivamente culmina em grupos sociais que vão acumulando cada vez mais privilégios –, poderíamos presumir que ela se assemelha ao que se tenta concluir: se for retirada qualquer pedra do alicerce, tanto como de seu ápice, a estrutura além de incompleta pode ficar comprometida. Assim, ***Maat é vista como um princípio que confere igualdade aos homens***. É importante ressaltar que, não se pretende mensurar como essa concepção social se aplicava na prática.

Quando se fala da igualdade de importância que os homens assumem em sociedade, no sentido em que se tentou metaforizar pela imagem da pirâmide, as diferenciações sociais hierárquicas ficam relegadas ao campo da materialidade (diferenças de cargos políticos e sacerdotais, diferença de riquezas...). Estamos tentando mostrar que há uma ideia de que os homens por serem iguais por natureza – todos foram criados da partilha de *Atum* – devem, portanto, ter acesso as mesmas “leis”. Se lançarmos mão dessa chave de leitura, podemos melhor compreender por que em determinados momentos o oasiano reconhece a autoridade do intendente, e como veremos a seguir, o iguala a divindades vinculadas à justiça, e em outros momentos estabelece um discurso de igualdade, pois cobra do alto dignitário o exercício correto de seu poder como responsável pela vigilância das leis.

⁷⁹ (B1 – 125-126).

Que um homem possa defender sua causa justa (*maa*)!⁸⁰
[*grifos meus*]

O oasiano não apenas reivindica justiça, mas aponta para as expectativas sociais em relação àqueles que exercem liderança. Além disso, vale ressaltar que, *Khuninpu*, em nenhum momento de sua narrativa lança mão de recursos que apelem para o sentimentalismo, pois não usa a família, a dor causada pelas lesões físicas para comover o intendente. Ele reivindica apenas justiça, cobrando punição aos culpados.

Os magistrados fazem o mal, a **retidão** é posta de lado*, os juízes agarram o que foi roubado. O que dispõe sobre o reto, faz (o reto) balançar torto, o que deve dar o ar sufoca quem está embaixo, o que deve refrescar faz ofegar. O árbitro é espoliador, **o que deve acabar com a pobreza é quem a cria**. A cidade está submersa, o que deve punir o mal comete crimes!⁸¹ [*grifos meus*]

O que mede teus grãos fraudas em seu proveito, o que enche (o celeiro) de outros sarrupia sua parte. O que deve orientar pela lei comanda o roubo: quem, então, punirá o crime?⁸²

Sê um refúgio, põe a salvo tua margem do rio, Vê como teu cais está infestado de crocodilos! Apruma tua língua, não deixes que ela erre, Um membro de um homem pode ser sua perdição. Não mintas, adverte os magistrados, cestas cheias corrompem os juízes. Dizer mentiras é sua pastagem, pouco pesam em seu coração. Ó, tu, o mais sábio dos homens, ignorarás o meu caso? Salvador (do afogado) na água, vê, tenho um rumo sem barco! Condutor à margem de quem afunda, socorre o afogado!⁸³

Dizer mentiras é sua pastagem, pouco pesam em seu coração. Ó, tu, o mais sábio dos homens, ignorarás o meu caso? Salvador (do afogado) na água, vê, tenho um rumo sem barco! Condutor à margem de quem afunda, socorre o afogado! Pune o ladrão, protege o miserável, não sejas uma

⁸⁰ (B1 – 324).

⁸¹ (B1 – 129-134).

⁸² (B1 – 134-142).

⁸³ (B1 – 160-169).

torrente contra o suplicante! Toma cuidado porque se aproxima a eternidade (*neheh*), e a vontade de durar é como se diz: ‘Fazer **justiça** (*Maat*) é como respiração para o nariz’.⁸⁴ [*grifos meus*]

O intendente *Rensi* aparece em vários trechos diretamente relacionado com a força divina criadora *Rá*: aquele que possibilita a existência das coisas. De igual forma, é associado à *Thot*⁸⁵. Essa ideia retoma a concepção de que os altos funcionários são extensões do poder do faraó. Colocando-se diante de *Rensi* que exerce o papel de juiz, *Khuninpu* apela para o homem como se o mesmo se tratasse da própria personificação da verdade, a fim de que a justiça fosse finalmente praticada. Ou seja, ocorre a identificação do funcionário com o deus *Thot*, ou com o próprio *Rá*, deuses intrinsecamente ligados à *Maat*. *Rá* é pai de *Maat*, portanto aquele que a gerou, sua fonte. *Thot*, apesar de não ser o seu consorte, é o deus da “sabedoria”, aquele que detêm o conhecimento mágico do universo, portanto perfeitamente harmonizado com o princípio. Vejamos alguns exemplos tal como ocorre no texto:

Ó, grande intendente, meu senhor, és **Rá**, senhor do céu, com teu séquito. O sustento dos homens vem de ti, como a inundação, és *Hapy*, que verdeja os prados e fertiliza as terras estéreis.⁸⁶ [*grifos meus*]

És um igual a **Thot**, o juiz que não é parcial. Meu senhor, sê paciente quando um homem apela a ti por sua **causa justa** (*maa*).⁸⁷ [*grifos meus*]

Faze justiça pelo amor ao Senhor da Justiça (**Thot**), cuja justiça (*Maat*) encerra a justiça! Tu, (que és) o cálam, o papiro, a paleta de **Thot**.⁸⁸ [*grifos meus*]

⁸⁴ (B1 – 171-177).

⁸⁵ Another, similar hymn the officiating priest introduces himself as *Thot*, the god of wisdom, justice, and moderation, who is often closely associated with *Maat*. He recites spell for the presentation of *Maat* that he performs as the representative of the king. Erik Hornung, op. cit., p. 132.

⁸⁶ (B1 – 171-175).

⁸⁷ (B1 – 298-301).

⁸⁸ (B1 – 334-341).

Ó, grande intendente, meu senhor! És o leme de todo o país, o país navega segundo tuas ordens. És um igual a *Thot*, o juiz que não é parcial. Meu senhor, sê paciente quando um homem apela a ti por sua **causa justa (maa)**⁸⁹. [*grifos meus*]

Mas, da mesma forma que o oasiano reconhece a importância da função ocupada pelo intendente, para além do homem em si, *Khuninpu* enxerga que enquanto homem, o dignitário negligencia o seu papel, e lança uma série de cobranças sobre a liderança que deve ser exercida por ele. Uma figura de linguagem muito recorrente no conto, é a que compara o papel de liderança ao comando de um barco. O vento pode ser imprevisível, mas se o comandante for capaz de controlar a embarcação com segurança e justeza, não há o que temer. A essa questão vincula-se o aspecto da **responsabilidade**, também muito presente no *sebait* de *Ptah-hotep*, principalmente quando se trata do exercício de poder sobre um grupo considerável de pessoas. Prover a Terra de justiça significava prover o homem de todos os bens materiais e espirituais de que ele necessita.

Não se pode culpar o (pobre), pois ele apenas busca para si (a sobrevivência). Mas tu estás saciado com o teu pão, embriagado com tua cerveja, rico com todo (teu) [tesouro]. Embora o rosto do timoneiro se volte para a frente, o barco deriva como quer. Embora o rei esteja em seu palácio e o leme em tua mão, o mal está à sua volta. Longa é a minha súplica, duro é o meu dever. ‘O que ele quer?’, perguntam.⁹⁰

Se manejares o leme conforme a vela, controlarás a correnteza **para bem navegares**.

Guarda-te de aportares pela corda do leme, o equilíbrio do país está em *Maat*.

O filho de *Meru (Rensi)* erra! Seu rosto está cego ao que vê, Eis que és como uma cidade sem governante, como uma tropa sem chefe, como um navio sem comandante, como um grupo sem guia! Eis que é como um policial que

⁸⁹ (B1 – 298-301).

⁹⁰ (B1 – 153-160).

rouba, um governante que aceita (subornos), um chefe de distrito que devia punir o crime. Mas é um modelo para quem age (mal)!⁹¹

Além dos apelos explícitos pela equidade de direitos e reparação da injustiça frente ao órgão institucional que também figurava como tribunal, aparecem no texto um conjunto de objetos ligados à *Maat* (balança, prumo), cujo simbolismo se revela pela própria natureza que tais objetos encerram, visto que permitem intrinsecamente mensurar algo. E para que a “medida seja justa” é necessário que não sejam alterados pela ação humana. Dessa forma, o autor pode nos oferecer pistas que reiteram a hipótese de que o **homem seja naturalmente justo**, pois *Maat* habita o coração. A desmesura seria, quase sempre, produto do livre arbítrio. *Khuninpu* chega ao ponto de comparar os componentes da balança aos componentes do corpo humano. Evidentemente que os órgãos humanos são aqueles que os antigos egípcios ligavam diretamente com o poder de decisão (o coração), a construção e transmissão de decisões (língua e lábios) e os componentes da balança que permitem conferir qualquer valor (pêndulo e pesos), expresso pela posição final dos braços.

A balança de mão curva-se?
A balança de pé inclina-se?
Se *Thot* concordar com isso,
então podes fazer o mal.
Sê como esses três:
se os três concordarem com isso,
podes então concordar (também)!
Não respondas ao bem com o mal,
não ponhas uma coisa no lugar de outra!

Não é ruim, uma **balança** que pende, um **prumo** que se inclina, um **honesto** (*maa*)* que se perverte?⁹²

Não pilhes, age contra o ladrão, não é grande quem é grande em cobiça. Tua língua é o prumo (da balança), **teu coração é o peso**, teus lábios são os braços. Se voltares teu rosto ao violento, quem deterás a maldade?⁹³

⁹¹ (B1 – 218-224).

⁹² (B1 – 126-128).

⁹³ (B1 – 191-199).

“Justiça conectiva” (*connective justice*). Assmann, em sua análise, crê que essa concepção de ordenamento social por meio dos preceitos ligados à *Maat* não foi difundida somente a partir do Reino Médio, mas abraçou toda a história egípcia”⁹⁴. O Antigo Reino provavelmente viveu pela mesma semiologia, mas suas “mensagens” não trazem à luz *Maat* por esta abordagem. A crise vivenciada pelos egípcios do Primeiro Período Intermediário possibilitou seus intelectuais materializarem, por meio da literatura, os padrões de sociabilidade que constituíram um verdadeiro patrimônio ético do Antigo Egito.

Esse conceito de conectividade, que abarca no sentido mais amplo todo o âmbito de coesão conferido pela deusa aos elementos que existem no universo – pois estabelece o lugar que cada coisa deve ocupar exatamente no cosmo, de modo que a criação adquira as feições de um organismo vivo em constante movimentação (cíclica), – também se estende ao microcosmo, no sentido de estabelecer significado e direção à vida dos indivíduos em sociedade, por meio do que traduzi como **princípio de reciprocidade** – “doing something for one another”⁹⁵.

A recompensa de quem faz alguma coisa encontra-se em algo que está sendo feito por ele. Este é considerado por Deus como *Maat*.⁹⁶

Ou seja: de que forma os egípcios transmitiram culturalmente esse *modus vivendis* no desenrolar de tantos séculos de experiência social? Apesar de, como dito em um parágrafo anterior, o Reino Antigo não ter nos deixado “mensagens” da experiência social vivenciada pelos homens de seu momento, os paradigmas socioculturais de que estamos falando nesta dissertação provavelmente foram construídos em tal contexto, e, pelo fato de nos ter chegado pela literatura do Reino Médio concluímos que estavam muito bem enraizados na cultura egípcia antiga. A crise possibilitou a emergência desses valores, que, pela *wisdom literature* – ou “literatura sapiencial”, como costuma ser traduzida para o português –, fez-nos conhecer os ecos de uma tradição longínqua iniciada no Reino Antigo, que provavelmente transmitiu esses valores pela oralidade e práticas sociais.

⁹⁴ Assmann, op. cit., p.128.

⁹⁵ Idem, Ibidem, p.128.

⁹⁶ *The reward of one who does something lies in something being done for him. This is considered by god as Maat.* Idem, Ibidem, p.128.

Para o autor, esse princípio por meio do qual um indivíduo é inserido no meio social – que implica necessariamente fazê-lo viver de maneira construtiva, positiva – encontra, na literatura produzida a partir do Reino Médio, um veículo de transmissão de **memória** que cria um espaço para que a ação social possa revelar-se, uma vez que esquecida torna-se sinônimo de inércia. Sem o passado, diz Assmann, não há ação⁹⁷. Além disso, um ato Bom/Reto/Justo que seja realizado por alguém a seu semelhante, gera o dever de retribuição, desencadeando uma “corrente do bem” capaz de conferir fluidez ao tempo. Uma vez rompida, o tempo é suspenso. Nesse sentido, o elo de ligação entre passado e presente é perdido. Vejamos três passagens do conto de *Khuninpu*, seguidos de um trecho de uma outra importante obra literária desse período, intitulada *Dispute of a Man with his ba*⁹⁸, que evidenciam a ligação estabelecida entre **memória** e **reciprocidade**:

Por que ages contra ti mesmo?⁹⁹ (reciprocidade: agindo contra *Khuninpu* o intendente age contra si mesmo)

O que mede teus grãos fraudas em seu proveito,
o que enche (o celeiro) de outros surrupia sua parte. O que deve
orientar pela lei comanda o roubo: quem, então, punirá o crime?
O que deve repelir o mal comete faltas:
um parece direito mas anda por vias tortas,
outro bandeia-se (abertamente) para o crime.
Acharás nisso alguma (lição) para ti?
A punição é curta, a injustiça é longa,
uma boa ação volta a seu lugar de ontem (em referência à
memória).
Este é o preceito:
‘Faze a quem faz como ele faz’.¹⁰⁰ (referência à memória, a
responsabilidade consciente do benefício recebido, e da obrigação
recorrente de devolvê-la) [*grifos meus*].

⁹⁷ Idem, Ibidem.

⁹⁸ Traduzida para o português por Emanuel Araújo como *Reflexões de um desesperado*. Emanuel Araújo, op. cit.

⁹⁹ (B1 – 146).

¹⁰⁰ (B1 – 134-140).

Não há memória do ontem, ninguém faz nada por ele que tanto fez pelos dia de hoje.¹⁰¹

O texto “*Admoestações do Ipw-Wr*”¹⁰², que também compõe o conjunto do gênero de textos intitulado *wisdom literature*, provavelmente reflete um desses períodos em que a injustiça e a desordem tomaram conta do mundo. A trama narrativa desenrola-se em um penosa lamentação do autor em decorrência ao estado caótico em que se encontrava o Egito no seu tempo. *Ipw-Wr* dirige-se, de maneira indignada, provavelmente a um faraó, por ele não ter sido capaz de exercer o seu papel como doador de *Maat* ao povo de seu país.

Mando (*Khu*), Percepção (*Sia*) e Justiça (*Maat*), estão contigo [referindo-se ao faraó (?)], mas deixaste que a desordem se instalasse em todo o país com o clamor dos contendores. Em verdade todos se excedem e se infringe tuas ordens (...). Mentiste e o país, é uma erva daninha que mata as pessoas, e isso não pode ser considerado vida. Todos estes anos se passaram em guerra.¹⁰³

No trecho abaixo, *Ipw-Wr* rememora o tempo da observância da Regra (*Maat*), assegurada por um bom governo, que por manter a ordem/justiça presentes no país, e conseqüentemente restabelecer o equilíbrio sociedade/natureza, permite o fluir das atividades da vida.

Mas é bom quando os barcos navegam rio a cima. Mas é bom como se recolhe a rede (...). Mas é bom, quando se pode andar pelos caminhos. Mas é bom quando a mão do homem constrói túmulos, cava canais e faz pomares para os deuses. Mas é bom quando o povo se embriaga, quando bebe *miyt* e seu coração fica feliz¹⁰⁴.

¹⁰¹ *There is no memory of yestarday, no one does anything for him who has done something these days. Dispute of a Man with his ba* em Assmann, op. cit., p.128.

¹⁰² “Especula-se igualmente sobre a identidade de *Ipw-Wr*, mas a única indicação de que dispomos é a menção de seu nome como ‘chefe dos cantores’ em um túmulo de Saqqara, da décima nona dinastia, onde estão listados autores famosos do passado (cf. LAE, fig.6)”. Não se sabe se tal relato ocorreu durante o Primeiro Período Intermediário (crise decorrente de disputas dinásticas), ou se durante o Segundo Período Intermediário (caracterizado pela incursão do povo hicsu no Egito). Emanuel Araújo, op. cit., p. 176.

¹⁰³ Idem, Ibidem. p. 189.

¹⁰⁴ Idem, p.190.

O anteriormente mencionando *Dispute of a Man with his ba*, apresenta o diálogo de um homem com a sua própria alma *ba*¹⁰⁵. O personagem se queixa por julgar a sua vida insuportável diante do caos social em que se encontrava o país. Entrega-se, portanto, a um discurso consigo mesmo sobre o valor da vida e da morte. Alguns egiptólogos acreditam que o autor deste texto seja o próprio *Ipw-Wr*, pois, em ambos, o(o)s relator(es) parece(m) se referir a um mesmo contexto histórico, além do fato de que os gêneros de escrita apresentarem considerável semelhança¹⁰⁶:

A quem posso falar hoje?
Os irmãos são perversos,
os amigos de hoje não gostam (uns dos outros)?

A quem posso falar hoje?
Os homens saqueiam,
e todos roubam as coisas do vizinho?

A quem posso falar hoje?
O passado não é lembrado,
ninguém ajuda agora quem o ajudou.

A quem posso falar hoje?
Ninguém é justo,
o país é abandonado aos que só fazem o mal?

A quem posso falar hoje?
O erro vaga pelo país,
e parece não ter fim?¹⁰⁷

Aqueles que vivem apenas para satisfazer seus apetites imediatos e desejos pessoais não precisam de memória. Memória não é uma parte do egoísmo ou do *self preservation*, mas do altruísmo, que pensa nos outros e no grupo como um todo: na comunidade, na sociedade, na humanidade¹⁰⁸. Portanto, reciprocidade e memória também pressupõem **fraternidade**.

¹⁰⁵ “É normalmente traduzido como ‘alma’, tratando-se da parte espiritual do indivíduo que sobrevive à morte deste e é capaz de encontrar sua individualidade e vagar à vontade (...). O *ba*, assim, é a ‘representação’ ou ‘projeção’ etérea do defunto, capaz de tomar forma física e de praticar ações materiais, agindo por conta própria, embora conservando o caráter que possuía quando animava o antigo suporte corporal”. Trecho do verbete extraído de: Emanuel Araújo, op. cit., p. 381.

¹⁰⁶ Emanuel Araújo, op. cit., p. 176.

¹⁰⁷ Texto preservado no *Papiro de Berlim* 3024. Emanuel Araújo, op. cit., p. 211-21.

¹⁰⁸ *Those who live only to satisfy their immediate appetites and personal desires need no memory. Memory is not a part of egoism or self preservation, but of altruism, thinking of others and the group as a whole, the community, society, humankind.* Idem, *Ibidem*, p. 129.

Mas, apesar dessa visão otimista de construção social, os egípcios compreenderam que *Maat* não poderia existir entre os homens se não houver Estado e meios coercitivos. Sabemos que a função primordial do Estado egípcio era garantir que *Maat* permanecesse sobre a terra, e fornecesse os parâmetros sem os quais *Maat* não pode ser pensada e lembrada como nos primeiros tempos.

Justiça (*Maat*) liga ação humana com destino humano e solda os indivíduos em uma comunidade.¹⁰⁹

Assmann também ressalta que a compreensão de “memória social”, que forneceu o princípio de coesão a essa sociedade, contrapõe-se de forma definitiva a ideia de “Despotismo Oriental”, ou seja, de que o faraó, aliado a uma corte que conferia legitimidade ao seu poder de emanção divina, controlava e subjugava uma massa amorfa de mão de obra sob fortes meios coercitivos. A ideia de ausência de reflexão política, ética e social devem ser definitivamente contestadas. Outro contraponto, vem por meio do egiptólogo John Baines¹¹⁰, que defende que o conceito de *Maat* era eminentemente elitista, não aparecendo com frequência em contextos que não fossem de atuação dessa esfera. Pudemos contra argumentá-lo a partir de diversos aspectos dos textos estudados.

Vida é conectividade, morte é continuidade, não senso de desconexão, desintegração¹¹¹. Para os egípcios não existia a concepção de mal em si. O mal era produto da inércia, da falta da circularidade gerada pela rede de solidariedade e de observância das coisas materiais e espirituais. Solidariedade/reciprocidade, fraternidade e “memória cultural”: **esse foi o âmbito de existência conferido por *Maat* ao meio social**. E quando ela está presente ...

Não experimentarás os perigos do rio,
não verás um rosto com medo.
Os peixes mais ariscos saltarão (da água) para ti, as aves mais
gordas te rodearão.
Pois é um pai para o órfão,
um marido para a viúva,
um irmão para a mulher repudiada,
um avental para o que não tem mãe¹¹².

¹⁰⁹ *Justice links human action to human destiny and welds individuals into a community*. Idem, Ibidem, p. 132.

¹¹⁰ John Baines. *Visual and written culture in ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 20.

¹¹¹ Emanuel Araújo, op. cit., p. 178.

¹¹² (B1 – 89-95)

CONCLUSÃO

Knowledge of Maat is continually being reformed and reactualizes¹.

Erik Hornung – Idea into image

Delicada linha, que invisivelmente teceu a estrutura cultural (material e imaterial) do Antigo Egito, *Maat* foi responsável pela existência de uma das instituições de maior durabilidade da história humana peregrinada. Elaborada e vivenciada desde os tempos mais remotos, alicerçou ideologicamente o Estado, e conferiu referenciais físicos e metafísicos para que a sociedade pudesse ser estruturada. Política, direito, preceitos morais, práticas religiosas, e a vida que transcende a terra. Nada, nem mesmo interlúdios críticos, escaparam a ela. A crise era a sua ausência, mas sendo cósmica e eterna, ela teria que voltar, caso contrário a existência se findaria.

¹ “O conhecimento sobre *Maat* está sendo continuamente reformado e reatualizado”.

Akhenaton negou quase a totalidade do panteão egípcio, em prol da reverenciação ao Disco Solar, mas, ainda que, *Maat* não figurasse como uma deusa no pequeno e no grande hinos a *Aton*, e sim como um princípio abstrato, o par divino que desencadeou a criação e possibilitou a existência do universo sutil e material – *Shu* e *Maat*, não foram negligenciados pelo singular faraó. Esse fato marca a fronteira tênue que o fez um reformador, mas não um revolucionário. Geralmente os estudiosos do antigo Egito enfatizam a ausência das divindades, e a transformação na abordagem de *Maat* pela realeza amarniana. Entretanto, aqui enfatizo a permanência deste princípio sem o qual a sociedade egípcia se desfiguraria.

Se os egípcios não se viam inseridos na história tal como hoje a concebemos, visto a sua peculiar construção da ideia de tempo, hoje, ao inserir o passado da antiga *Kemet* no nosso esquema de construção temporal, podemos afirmar que o *telos*, que rasgou a instituição político-cultural egípcia no desenrolar do tempo foi *Maat*.

Maat foi um **princípio dinâmico** que inaugura o tempo. **Portanto, ela é a condição para que a existência seja mantida.** Pelo livre arbítrio o homem se reconecta com os preceitos da deusa, que ao encerrar Retidão, Ordem e Justiça pede apenas que cada ser da natureza se harmonize ao exato papel que o foi designado a empenhar na ordem do universo das coisas criadas. Ao contrário das religiões oriundas do judaísmo, o paraíso não é algo a ser alcançado, mas sim revisitado por aqueles que foram criados da partilha de *Rá*, e que trilhando o caminho dos valores desenhados por *Maat* poderiam reviver a suprema felicidade inscrita na própria essência do homem egípcio.

Ao tecer essa trama social costurada pela deusa, esse princípio que conferiu coerência ao funcionamento da sociedade do Egito antigo, o momento exato da criação é vivificado instantaneamente, pois todas as palavras proferidas pelo criador estavam plenas do princípio da vida (*Shu*) e da ordenação (*Tefnut/Maat*). O mecanismo de funcionamento da sociedade egípcia calcava-se, portanto, na reprodução diária, momentânea, do ato da criação cósmica, onde o "todo" se fragmenta, e cuja organicidade é mantida graças à *Maat*, já que foge ao controle do deus criador quando o mundo é criado.

A manutenção desse princípio é delegada, então, ao faraó (representante perante todas as divindades), aos sacerdotes (responsáveis pela reprodução diária de energia cósmica vivificadora, através dos ritos) e a cada indivíduo comum, que deveriam submeter suas vidas diárias à retidão nascida do primeiro ato da criação.

IMAGENS

Imagem (I) – *Deusa Maat*: tumba do faraó *Seth I* (1294-1279 a.C.), Vale dos Reis.



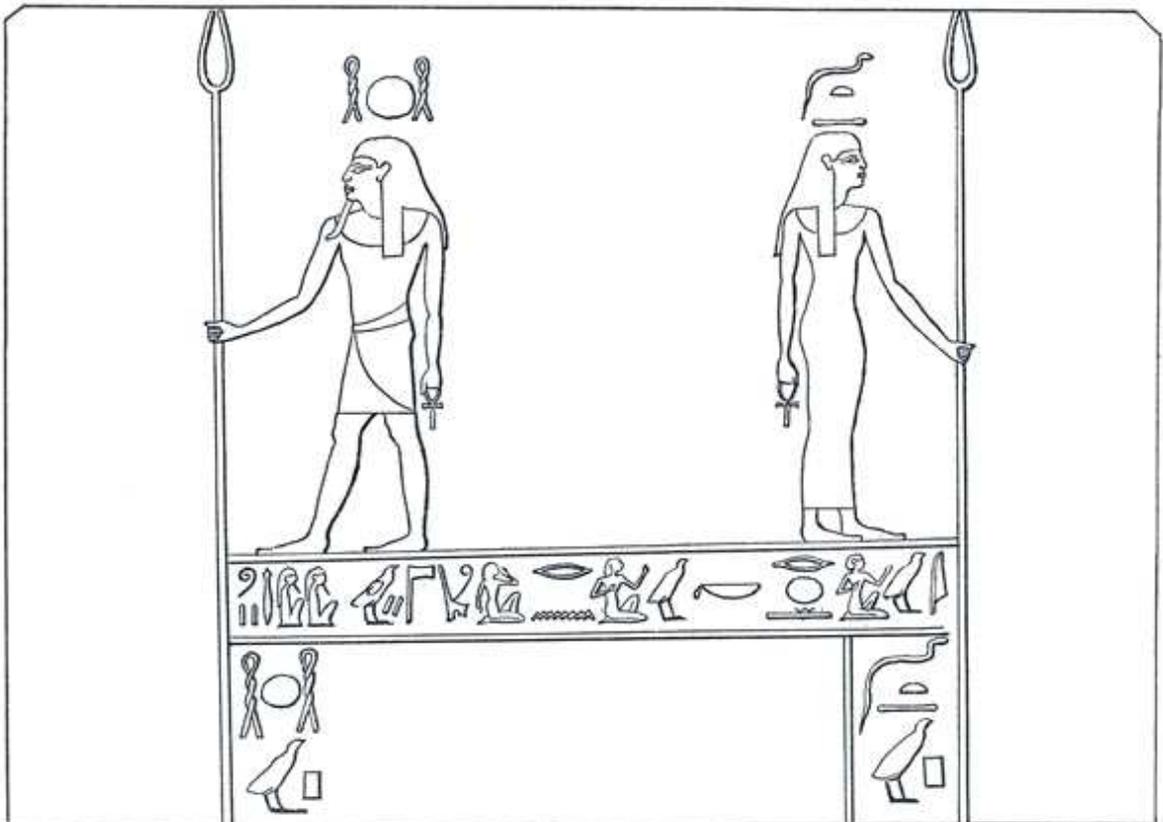
Site: <http://www.fascinioegito.sh06.com/maat.gif>

Imagem (II) – Hieróglifo representativo da deusa.



Site: <http://www.maat.com.au/maat2009/maat2.jpg>

Imagem (III) – Representação simbólica das “duas eternidades” egípcias: *djet* (feminina) e *neheh* (masculina).

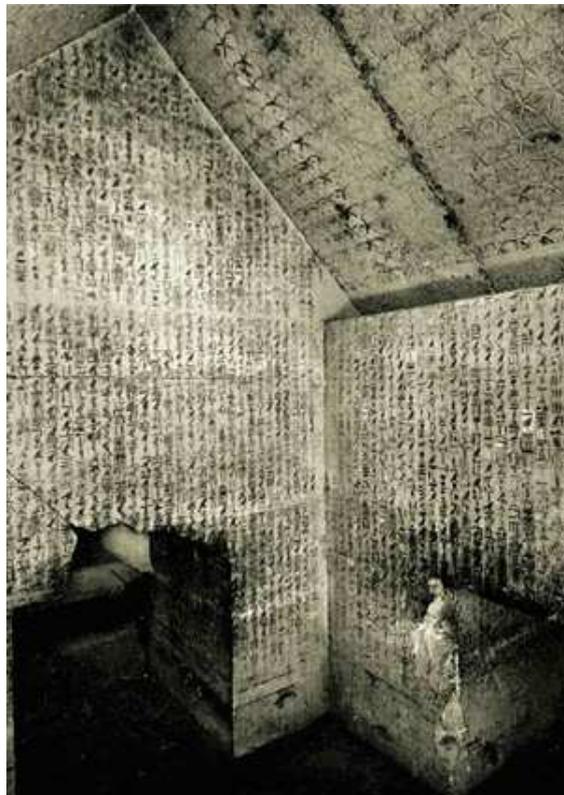


Site: www.sofiatopia.org/maat/heavenly_cow.htm

Imagem (IV) – *Textos das Pirâmides*: Câmara mortuária do faraó *Unas* (1275-2345 a.C.).



Site: http://farm3.static.flickr.com/2324/2092363944_9d410079cd.jpg

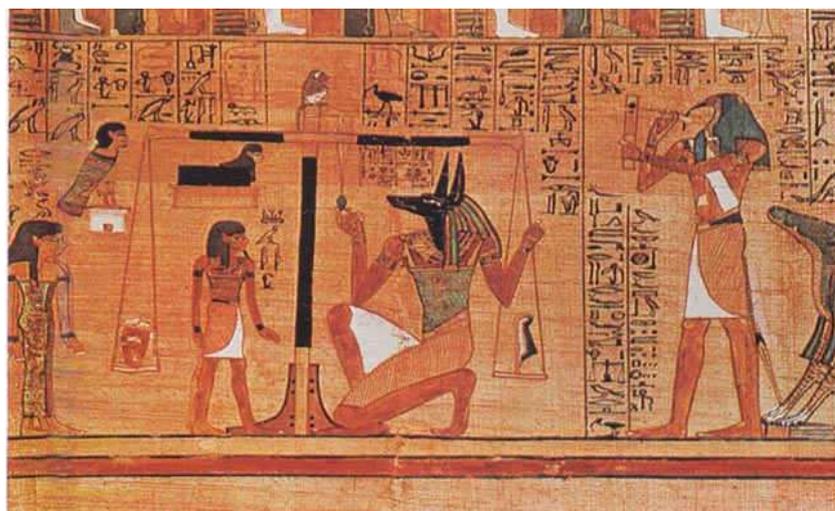


Site: <http://www.sofiatopia.org/maat/iunas18.jpg>

Imagem (V) – *Livro do Vir à Luz*: Papiro de Ani, décima nona dinastia (1295-1186 a.C.), Museu Britânico.



Site: http://www.bmimages.com/Pix/PRS/00030303_006.JPG

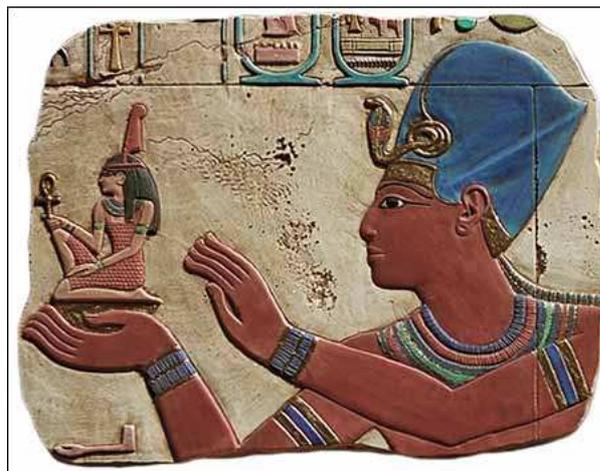


Site: <http://www.tcf.ua.edu/Classes/Jbutler/T389/Papyrus.jpg>

Imagem (VI) – *Apresentação de Maat*: Tempo de Abydos, faraó Seth I (1294-1279 a.C.).



Site: http://www.goddessgift.net/images/Maat_Offering2.jpg



Site:

http://2.bp.blogspot.com/_YpKuwYjGwA/TLEEEkt3kYI/AAAAAAAAJCK/6aQUyk5rQ3I/s1600/egyptian_relief_maat_offering_01.jpg

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Bibliografia (texto base transliterado e original em hieróglifo clássico – Reino Médio): LE GUILLOUX, Patrice. *Le Conte du Paysan éloquent*. Angers: Ed. Cahies de l'Association d'Égyptologie ISIS, 2002. A tradução para o português toma por base o trabalho de Emanuel Araújo em *Escrito para a eternidade - literatura no Egito faraônico*. Brasília: UNB, 2000. Também foi usada como fonte para análise do documento a tradução realizada pelo egiptólogo inglês Stephen Quirke: *Egyptian Literature 1800 BC – questions and readings*. London: Golden House Publications Egyptology 2, 2001.

Elemento temático: A relevância desse texto para o desenvolvimento do trabalho recai sobre o fato de que os argumentos de *Khuninpu* são centrados na defesa da imutabilidade dos princípios de justiça/ordem/verdade, personificados pela deusa *Maat*. Além disso, temos um dos mais consistentes materiais estudados pelos egiptólogos em que *Maat* aparece vinculada à ideia de justiça social. O texto situa a discussão presente na dissertação acerca do âmbito de aparição de *Maat* como princípio de coesão social, uma vez que a deusa se confunde com um conjunto de preceitos éticos que uma vez não cumpridos, seriam cobrados pelo tribunal dos homens, ou inevitavelmente pelo tribunal da deusa (após a morte), caso o humano fosse falho.

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Ó, grande intendente, meu senhor, maior dos maiores, guia de tudo o que (ainda) não existe e do que existe!”</p>	<p>(B1 - 84 e 85) – Primeira súplica (ou Petição): a identificação do intendente como uma força divina criadora: aquele que possibilita a existência das coisas.</p>
<p>“Quando desces pelo lago de <i>Maat</i>* e por ele navegas com um vento favorável, nenhuma rajada rasgará tua vela nem teu barco irá devagar.”</p> <p>* na tradução para o francês aparece como “<i>si tu descends vers le Lac de la Justice</i>”. A autora sinaliza outras possíveis traduções para o vocábulo <i>Maat</i>: a verdade/a retidão/o bem.</p>	<p>(B1 - 85 e 86) – Primeira súplica (ou Petição): o camponês se coloca perante o alto funcionário – o grande intendente <i>Rensi</i> – e tenta convencê-lo de que quando uma pessoa age na verdade (em/de acordo com <i>Maat</i>), a justiça prevalecerá, ainda que, a princípio, a situação não seja favorável àquele que momentaneamente está sendo injustiçado.</p> <p><u>O vocábulo <i>Maat</i> aparece no trecho sem o determinativo da deusa, seguido, entretanto, pelo hieróglifo “rolo de papiro” que encerra a indicação de que se trata de uma palavra abstrata.</u></p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Não experimentarás os perigos do rio, não verás um rosto com medo. Os peixes mais ariscos saltarão (da água) para ti, as aves mais gordas te rodearão. Pois é um pai para o órfão, um marido para a viúva, um irmão para a mulher repudiada, um avental para o que não tem mãe.”</p>	<p>(B1 – 89 até 95) – Primeira súplica (ou Petição): o trecho revela que quando se vive na Retidão, ou seja, de acordo com os princípios de <i>Maat</i>, ela naturalmente se encarrega de prover ao homem abundância material e, quiçá, existencial. Recompensa pois o homem agiu segundo <i>Maat</i>.</p>
<p>“Guia isento de ambição, grande homem sem maldade, destruidor da falsidade, cultivador da verdade (Maat), o que ocorre à voz de quem chama. Possas ouvir-me quando eu falo! Faze justiça (Maat), ó louvado, louvado pelos louvados! Tira a minha angústia, estou oprimido, olha por mim, estou na miséria!”</p>	<p>(B1 – 96 até 102) – Primeira súplica (ou Petição): colocando-se diante do alto funcionário que exerce o papel de juiz, <i>Khuninpu</i> apela para o homem, como se o mesmo se tratasse da própria personificação da verdade, a fim de que a justiça fosse finalmente praticada. <u>Ou seja, ocorre a identificação do funcionário com a deusa <i>Maat</i>.</u> Além disso, o texto aponta para aspectos éticos socialmente condenáveis como: a ambição, a falsidade, a maldade.</p> <p><u>O vocábulo <i>Maat</i> aparece em ambos os trechos sem o determinativo da deusa, seguido, entretanto, pelo hieróglifo “rolo de papiro” que encerra a indicação de que se trata de uma palavra abstrata (substantivos, nesse caso).</u></p>
<p>“Ora, o camponês fez essa peroração no tempo da majestade do rei <i>Neb-Kau-Ra*</i> (nome do rei), o Justo de Voz .’”</p>	<p>(B1 – 103 até 104) – O grande intendente <i>Rensy</i> informa o rei: um dos epítetos do rei, ligados à <i>Maat</i>.</p> <p>* Nome de coroação do rei heracleopolitano <i>Ne-Kau-Ra Khety</i>, cujo reinado se situa em fins da nona dinastia e início da décima, em torno do século vinte e dois antes de cristo.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Perfeito orador em toda a Verdade (<i>maa</i>)*.”</p> <p>* Nessa oração tomei por base a tradução de Stephen Quirke: “<i>My Lord, I have come across one of those marshmen, perfect in speech in all truth</i>” (<i>nfr mdw n wn-maa</i>).</p> <p>Obs: A versão de Emanuel de Araújo, a meu ver, não traduz toda a ênfase que é dada no texto original à sabedoria de <i>Khuninpu</i>, a saber: “Meu senhor, encontrei um desses camponeses realmente eloquente”.</p>	<p>(B1 - 107) – O grande intendente <i>Rensy</i> informa o rei: nesse trecho o intendente <i>Rensy</i> dirige-se ao faraó referindo-se a <i>Khuninpu</i>. Nesse prisma, o discurso do camponês é considerado perfeito, não apenas por causa de sua retórica, mas porque carrega consigo o clamor pela Justiça e pela Verdade.</p>
<p>“Um mortal (poderoso) morre do mesmo modo que seus subordinados: serás um homem eterno*?”</p> <p>* Eternidade <i>neheh</i>.</p>	<p>(B1 - 125 e 126) – Segunda súplica (ou Petição): nesse trecho <i>Khuninpu</i> profere o seu discurso não mais em um tom amistoso, e sim de modo extremamente agressivo, pois se sente ignorado pela não resposta de <i>Rensy</i> (que assim o faz a pedido do faraó) à apelação anterior. Questiona em sua fala o fato do homem (que se apoderou de seus bens por acreditar-se respaldado por servir à <i>Rensy</i>) lhe daria tal direito, já que, segundo o mesmo, na vida todos precisam das mesmas provisões e na morte todos são iguais. Ideia de justiça igual para todos(vida cíclica, sujeita, portanto, a outra eternidade).</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Não é ruim, uma balança que pende, um prumo que se inclina, um honesto (<i>maa</i>)* que se perverte?”</p> <p>* na tradução para o francês aparece como epítetos do homem as palavras: leal e justo – <i>loyal et juste</i>.</p>	<p>(B1 - 126 até 128) – Segunda súplica (ou Petição): objetos ligados à <i>Maat</i> (balança, prumo), pois intrinsecamente nos permitem mensurar algo. E para que a “medida seja justa” é necessário que esses objetos não sejam alterados pela ação humana. Dessa forma, o autor pode nos oferecer alguma pista de que sendo o homem <u>naturalmente</u> justo, pois <i>Maat</i> habita o coração humano, poderia se perverter se dotado de livre arbítrio (Elemento que aparece em Ptah –hotep.).</p>
<p>“Vê, <i>Maat</i>* foge de ti, expulsa de seu lugar!”</p> <p>* na tradução para o francês: “<i>Vois, la justice, elle s’esquive sous toi, (...)</i>.”</p>	<p>(B1 - 128) – Segunda súplica (ou Petição): passagem em que <i>Khuninpu</i> se lamenta frente o que ele acredita ser a inversão da ordem e da justiça, visto que não recebe uma resposta, em relação à primeira petição, da instituição e dos homens (a ela vinculados) que incorporam na terra os princípios divinos da deusa. Novamente aparece a ideia que <i>Maat</i> significa o lugar de cada coisa, ou seja, se o lugar dos tribunais é fazer prevalecer <i>Maat</i>. <i>Maat</i> não está em ti, pois age de forma contrária a ela.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Os magistrados fazem o mal, a retidão é posta de lado*, os juízes agarram o que foi roubado. O que dispõe sobre o reto, faz (o reto) balançar torto, o que deve dar o ar sufoca quem está embaixo, o que deve refrescar faz ofegar. O árbitro é espoliador, o que deve acabar com a pobreza é quem a cria. A cidade está submersa, o que deve punir o mal comete crimes!”</p>	<p>(B1 - 129 até 134) – Segunda súplica (ou Petição): as palavras <i>Maat</i> ou <i>maa</i> não aparecem no texto original, entretanto o sentido que a oração apresenta comporta tal interpretação. Continuação da passagem em que <i>Khuninpu</i> se lamenta frente o que ele acredita ser a inversão da ordem e da justiça, visto que não recebe uma resposta em relação à primeira petição. Além disso, não podemos esquecer que o discurso revela a sua indignação e o caos devido ao não cumprimento da justiça por aqueles encarregados de fazê-la. Novamente a concepção de que quando as coisas não funcionam de acordo a sua essência, o “caos” se instaura.</p> <p>* na tradução para o francês aparece como <i>le parle vrai</i>, mas a autora sinaliza que a tradução literal seria: “<i>l’exactitude de la parole</i>” .</p>
<p>“O que mede teus grãos fraudas em seu proveito, o que enche (o celeiro) de outros sarrupia sua parte. O que deve orientar pela lei comanda o roubo: quem, então, punirá o crime? O que deve repelir o mal comete faltas: um parece direito mas anda por vias tortas, outro bandeia-se (abertamente) para o crime. Acharás nisso alguma (lição) para ti? A punição é curta, a injustiça é longa, uma boa ação volta a seu lugar de ontem. Este é o preceito: ‘Faze a quem faz como ele faz’ Isso significa agradecer alguém pelo que fez, desviar um golpe antes de ele atingir (o alvo), dar uma ordem a quem possa executá-la.”</p>	<p>(B1 - 134 até 142) – Segunda súplica (ou Petição): Quando <i>Khuninpu</i> profere o provérbio “faze a quem faz como ele faz” (...). Elemento que aparece em Ptah –hotep.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Por que ages contra ti mesmo?”</p>	<p>(B1 - 146) – Segunda súplica (ou Petição): Além da certeza de que a justiça sempre prevalecerá, talvez possamos entender que essa passagem também represente a idéia de reciprocidade.</p>
<p>“Não se pode culpar o (pobre), Pois ele apenas busca para si (a sobrevivência). Mas tu estás saciado com o teu pão, embriagado com tua cerveja, rico com todo (teu) [tesouro]. Embora o rosto do timoneiro se volte para a frente, o barco deriva como quer. Embora o rei esteja em seu palácio e o leme em tua mão, o mal está à sua volta. Longa é a minha súplica, duro é o meu dever. ‘O que ele quer?’, perguntam.”</p>	<p>(B1 - 153 até 160) – Segunda súplica (ou Petição): Defesa dos desprovidos frente aqueles que tudo tem; o rei está no trono assegurando a presença de <i>Maat</i> nas terras do Egito; o barco aparece novamente como metáfora (necessidade de se manter o controle). A negligência é que parece ser o foco da indignação.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Sê um refúgio, põe a salvo tua margem do rio, Vê como teu cais está infestado de crocodilos! Apruma tua língua, não deixes que ela erre, Um membro de um homem pode ser sua perdição. Não mintas, adverte os magistrados, Cestas cheias corrompem os juízes. Dizer mentiras é sua pastagem, pouco pesam em seu coração. Ó, tu, o mais sábio dos homens, ignorarás o meu caso? Salvador (do afogado) na água, vê, tenho um rumo sem barco! Condutor à margem de quem afunda, socorre o afogado!”</p>	<p>(B1 - 160 até 169) – Segunda súplica (ou Petição): Condenação de atitudes que são consideradas contrárias aos preceitos éticos difundidos entre a sociedade.</p>
<p>“Ó, grande intendente, meu senhor, és <i>Rá</i>, senhor do céu, com teu séquito. O sustento dos homens vem de ti, como a inundação, és <i>Hapy</i>, que verdeja os prados e fertiliza as terras estéreis. Pune o ladrão, protege o miserável, não sejas uma torrente contra o suplicante! Toma cuidado porque se aproxima a eternidade (<i>neheh</i>), e a vontade de durar é como se diz: ‘Fazer justiça (<i>Maat</i>) é como respiração para o nariz’*”.</p>	<p>(B1 – 171 até 177) - Terceira súplica (ou Petição): “Ó, grande intendente, és <i>Rá</i>, senhor do céu com teu séquito (...) és <i>Hapy</i>”. Possível alusão à passagem dos <i>Textos dos Sarcófagos</i> em que <i>Shu</i> e <i>Tefnut</i> (<i>Maat</i> como atributo da mesma), se complementam como os primeiros pares da criação, e condição para a existência. Alusão ao fato de que o intendente é comparado com um deus.</p> <p>* na tradução para o francês aparece como “<i>c’est le souffle vital que de pratiquer la justice</i>”. No inglês temos: “<i>doing what is Right is the air for breathing</i>”.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Pune aquele que merece ser punido e ninguém será igual a ti em <u>retidão</u>. A <u>balança</u> de mão curva-se? A <u>balança</u> de pé inclina-se? Se <u>Thot</u> concordar com isso, Então podes fazer o mal. Sê como esses três: Se os três concordarem com isso, Podes então concordar (também)! Não respondas ao bem com o mal, Não ponhas uma coisa no lugar de outra!”</p>	<p>(B1-178 até 183) - Terceira súplica (ou Petição): Apesar de nesse trecho não haver alusão explícita à <i>Maat</i>, podemos identificar vários comportamentos e objetos (balança), deus (<i>Thot</i>) associados com o princípio em questão. A balança é um elemento que aparece como símbolo da deusa <i>Maat</i> já que na sétima e oitava linhas do trecho destacado podemos interpretar que o autor se refere às balanças como instrumentos de medição das ações morais daquele que está sendo julgado. Se o veredicto dado por ambas e partilhado por <i>Thot</i> forem os mesmos, não pode restar dúvidas que se trata da verdade. <i>Khuninpu</i> ironicamente está sugerindo que o intendente deve se comportar como as balanças e como o deus <i>Thot</i>.</p> <p>“Não ponhas uma coisa no lugar de outra!” – Associação à ideia de que <i>Maat</i> representa o exato lugar que as coisas devem ocupar no universo criado.</p>
<p>“Se manejares o leme conforme a vela, controlarás a correnteza para bem navegares*”.</p> <p><u>O texto original menciona a palavra <i>Maat</i>.</u></p>	<p>(B1-188) - Terceira súplica (ou Petição): Novamente a relação entre o controle do leme e o controle da justiça!</p> <p>* na tradução para o francês aparece como: “<i>Maîtrise le courant pour appliquer la justice (Maat)!</i>”. No inglês temos: “<i>Rescue the flooded to apply what is Right (Maat)!</i>”!</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Guarda-te de aportares pela corda do leme, o equilíbrio do país está em <i>Maat</i>”.</p> <p>* na tradução para o francês aparece como: <i>La droiture du pays, (c'est de) pratiquer la justice (Maat)!</i>” No inglês temos: <i>The straight of the land is to do what is Right (Maat)!</i></p>	<p>(B1-189 e 190) - Terceira súplica (ou Petição): a condição para que o país exista é <i>Maat</i>.</p>
<p>“Não mintas, pois és a balança, não te desvies, pois é a medida*! És o mesmo que a balança, se ela se inclina, (também) te inclinas. Não derives (ao manejar) o leme, segura a corda do leme! Não pilhes, age contra o ladrão, não é grande quem é grande em cobiça. Tua língua é o prumo (da balança), teu coração é o peso, teus lábios são os braços. Se voltares teu rosto ao violento, quem deterás a maldade?”</p>	<p>(B1-191 a 199) - Terceira súplica (ou Petição): Identificação de <i>Rensi</i> com a balança. Virtudes: cobiça, maior cargo, maiores as obrigações. A importância de agir conforme a justiça! Coração como meio de mensurar a verdade.</p> <p>* Optei pela tradução de Quirke: “<i>Do not be a hog – you are the measure</i>”. Em português Emanuel Araújo traduz o vocábulo por retidão. Em francês: <i>référence</i>.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Deves ouvir, (mas) não ouves! Por que não ouves? Hoje me opus a um violento: o crocodilo recua. O que lucras com isso? Ao encontrar-se o segredo de <i>Maat</i> a mentira é jogada de costas por terra. Não te prepares para o amanhã antes que ele chegue, pois ninguém conhece os males que com ele virão.”</p>	<p>(B1- 211 até 215) - Terceira súplica (ou Petição): Atenção para a mentira. O retorno negativo que pode ter um mal ato.</p>
<p>“O filho de <i>Meru (Rensi)</i> erra! Seu rosto está cego ao que vê, Eis que és como uma cidade sem governante, como uma tropa sem chefe, como um navio sem comandante, como um grupo sem guia! Eis que é como um policial que rouba, um governante que aceita (subornos), Um chefe de distrito que devia punir o crime. Mas é um modelo para quem age (mal)!”</p>	<p>(B1- 218 até 224) - Terceira súplica (ou Petição): Cobra do intendente suas ações enquanto alto funcionário do estado.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Ó, louvado, que <i>Hery-shef</i>, de cujo templo saís, te louve! O bem pereceu, ninguém adere a ele, para jogar de costas a mentira na terra. Se o barco voltou, como atravessar (o rio)? Isso tem de ser feito, mesmo a contragosto. Passar o rio a pé é uma boa (maneira de fazer a) travessia? Não. Quem dorme até o dia? (É-se obrigado) a andar durante a noite e perambular durante o dia para que um homem possa defender sua causa justa (<i>Maat</i>). Eis que de nada adianta dizer-te (que) a piedade passou a teu largo (e que) é de dar dó o desgraçado por ti destruído.”</p>	<p>(B1 - 227 até 236) – Quarta súplica (ou Petição): Refere ao abandono de <i>Maat</i>, visto que a desordem impera.</p> <p>* na tradução para o francês aparece como: “<i>Permettre à un homme de se lever pour son (prope) compe est bien, em vérité!</i>”. No inglês temos: “<i>Is good in truth indeed!</i>”!</p>
<p>“Eis que és como um caçador que segue seu impulso, empenhado em fazer o que gosta: arpoa hipopótamos, trespassa touros selvagens, apanha peixes, prende pássaros. (Mas) ninguém com pressa de falar é isento de ansiedade, ninguém tem leve o coração pesado por paixões. Sê paciente e busca <i>Maat</i>*, contém tua raiva contra aquele que entra humildemente. Não há homem impulsivo que pratique a virtude, nem arrebatado (cujo) braço seja procurado.”</p>	<p>(B1 - 236 até 244) – Quarta súplica (ou Petição): Outra característica ligada à <i>Maat</i>: serenidade.</p> <p>* na tradução para o francês aparece como: “<i>Sois patient et tu connaître la vérité</i>”.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Não sejas duro ao exerceres o poder para que (um dia) a desgraça não te atinja. Descuida-te de um assunto e ele duplicará! Quem come, saboreia; quem é perguntado, responde. Quem dorme vê o sonho, e o juiz que merece punição é o modelo de quem age (mal). Insensato, eis que és atacado! Ignorante, eis que és interrogado! Tu, que tiras água (do barco), eis que és atingido!”</p>	<p>(B1 - 244 até 251) – Quarta súplica (ou Petição): Os trechos destacados não fazem menção explícita à <i>Maat</i> mas tocam nas questões já mencionadas: retorno da ação (se faltares com os princípios eles lhes serão cobrados). E a questão do livre arbítrio – o emprego do barco para simbolizar a vida, e a necessidade de ter o controle para que se tenha retidão. <i>Khuninpu</i> atenta para o fato de que cada coisa deve ocupar o seu lugar exato no cosmo.</p>
<p>“Timoneiro, não deixes teu barco ir à deriva, dispensador de vida, não deixe que se morra, provedor, não deixes que se pereça, sombra, não queimes como o Sol, abrigo, não deixes que o crocodilo rapte!”</p>	<p>(B1 - 251 até 255) – Quarta súplica (ou Petição): <i>Khuninpu</i> atenta para o fato de que cada coisa deve ocupar o seu lugar exato no cosmo, senão o caos se instaura.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Ó, grande intendente, meu senhor! (...) Não roubes as coisas de um pobre, um homem humilde que sabes quem é! O ar do pobre são seus pertences, quem os toma tapa seu nariz. Foste nomeado para ouvir os casos, para julgar entre dois homens, para punir o assaltante, mas só fazes apoiar o ladrão! Confia-se em ti, mas tornas-te um transgressor! Foste nomeado para (ser) um dique para o miserável, velando para que não se afogue, mas eis que és uma torrente veloz para ele!”</p>	<p>(B1 - 262 até 270) – Quinta súplica (ou Petição): <i>Khuninpu</i> pede para que <i>Rensi</i> aja como o guardião da justiça. Exemplifica algumas de suas funções e questiona o porquê do grande dignitário estar agindo como um transgressor.</p>
<p>“Ó, grande intendente, meu senhor! <Quem combate a mentira > favorece a verdade, (<i>Maat</i>), quem favorece o bem destrói o <mal>, (...). Vê com os seus próprios olhos: o árbitro é o ladrão, o pacificador causa tribulação, quem devia acalmar causa ira.”</p>	<p>(B1 - 271 até 273 e 278 até 281) – Sexta súplica (ou Petição): Novamente menção à transgressão.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“O trapaceiro zomba de <i>Maat</i>! Mas quando se enche corretamente (a medida), <i>Maat</i> nem falta nem excede.”</p>	<p>(B1 - 281 até 283) – Sexta súplica (ou Petição): Nesse trecho fala da não reter! Ciclo de dar e receber. Se adquire algo dá ao teu próximo: a voracidade é insensata. A medida das coisas deve ser justa.</p> <p>* na tradução para o francês aparece como: “<i>Le tricheur amoindrit la justice, car la juste mesure, c’est de ne pas alléger ni surcharger la vérité!</i>”</p>
<p>“Minha dor leva à separação, minha acusação provoca partida: não se pode saber o que se passa no coração.”</p>	<p>(B1 - 285 até 287) – Sexta súplica (ou Petição): Menção ao coração e a verdade contida nele.</p> <p><u>Obs:</u> Outras referências semelhantes são realizadas: na <u>sétima apelação</u>: “Não se pode saber o que se passa no coração”, e na <u>oitava apelação</u>: “Não conheces meu coração”.</p>
<p>“A âncora está em suas mãos, mas a água está rasa. Se o barco quiser entrar (no porto) com a âncora levantada, sua carga se perde na margem.”</p>	<p>(B1 - 288 até 291) – Sexta súplica (ou Petição): Menção novamente ao barco como metáfora da necessidade de se manter o controle sobre uma dada situação.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“És instruído, inteligente, talentoso, e decerto não és avarento. Poderias ser o modelo de todos os homens, mas teus casos andam de forma tortuosa! O modelo dos homens engana toda a terra! O cultivador do mal irriga seu canteiro com maldades, até (que em) seu canteiro brote mentira e irrigará (somente) o mal em (sua) propriedade.”</p>	<p>(B1 - 291 até 296) – Sexta súplica (ou Petição): Ressalta as qualidade morais do intendente, como se estivesse querendo “chamá-lo à razão”. <u>Exemplariedade</u>. Aponta para o oposto do “cultivo da verdade”.</p>
<p>“Ó, grande intendente, meu senhor! És o leme de todo o país, o país navega segundo tuas ordens. És um igual a <i>Thot</i>, o juiz que não é parcial. Meu senhor, sê paciente quando um homem apela a ti por sua causa justa (maa).”</p>	<p>(B1 - 298 até 301) – Sétima súplica (ou Petição): Metáfora do barco. Menção ao deus <i>Thot</i>. Iguala o intendente ao deus.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Não te mostres irritado, isso não é digno de ti. O que vê longe torna-se angustiado. Não te preocupes com o que ainda não aconteceu, não te rejubiles com que ainda não veio. A indulgência prolonga a amizade, sem levar em conta o passado: não se pode saber o que se passa no coração.”</p>	<p>(B1 - 301 até 304) – Sétima súplica (ou Petição): Menção ao coração. Valores morais.</p>
<p>“Se a lei for subvertida e <i>Maat</i> destruída, nenhum pobre poderá sobreviver: quando for roubado, <i>Maat</i> não chegará até ele”.</p>	<p>(B1 305 até 306) – Sétima súplica (ou Petição): Se a ordem for subvertida os mais frágeis irão sofrer primeiro e mais. “<i>Maat</i> não chegará até ele”. Aqueles encarregados de fazer a ordem social acontecer, ou seja, o Estado e seu aparelho funcional, não funcionarão.</p> <p>Importante: Apesar de Emanuel de Araújo traduzir a palavra - por <i>Maat</i> não há no texto original (B1) a palavra <i>Maat</i>.</p> <p>* na tradução para o francês aparece como: “<i>Celui qui détruit la loi et supprime la rectude</i>”. No inglês temos: “<i>The rules are laid waste, the standards are destroyed.</i>”!</p>
<p>“Que um homem possa defender sua causa justa (<i>maa</i>)!”</p>	<p>(B1 - 324) – Oitava súplica (ou Petição): O direito à verdade.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Faze justiça pelo amor ao Senhor da Justiça (<i>Thot</i>), cuja justiça (<i>Maat</i>) encerra a justiça! Tu, (que és) o cálamo, o papiro, a paleta de <i>Thot</i>. Guarda-te de fazer o mal.</p> <p>É bom quando a bondade é boa, Pois a justiça (<i>Maat</i>) é para a eternidade*, ela vai para o túmulo com quem a pratica. Quando é sepultado e a terra a ele se junta, Seu nome não é apagado, Ele é lembrado pela virtude, Princípio das palavras do deus.”</p> <p>* Eternidade <i>neheh</i>.</p>	<p>(B1 - 334 até 341) – Oitava súplica (ou Petição): Novamente <i>Khuninpu</i> iguala o homem (intendente) ao deus <i>Thot</i>. A eternidade de <i>Maat</i>. O reconhecimento das virtudes após a morte, daqueles que vivem por meio da verdade em vida.</p>
<p>“Se ele for uma balança de mão, ela não se curvará; se for uma balança de pé, não se inclinará. (...) Não me recompensas pela bela peroração que veio da boca do próprio <i>Rá!</i>”</p>	<p>(B1 - 341 até 350) – Oitava súplica (ou Petição): “Não me recompensas pela bela peroração que veio da boca do próprio <i>Rá!</i>”. Quando se age na verdade se age como o próprio deus! A verdade é eterna e imutável, e quando se realiza algo a tendo como princípio, age-se como os próprios deuses que vivem por meio de <i>Maat</i>. Metáfora da balança.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“Profere justiça (<i>Maat</i>), faze justiça (<i>Maat</i>), pois ela é grande, é poderosa, ela dura, seu valor é comprovado, ela leva ao estado de <i>imakhu</i>.”</p>	<p>(B1 – 351 até 353) – Oitava súplica (ou Petição): Chama o intendente à sua função, que é a de ser o mediador entre <i>Maat</i> e os homens. Metáfora da balança.</p>
<p>“Se a balança de mão se curva, então seus pratos estão (demasiado) cheios e não se pode ter o resultado certo. O crime não deve alcançar o porto, mas a honestidade (tem de) chegar à terra.”</p>	<p>(B1 – 353 até 357) – Oitava súplica (ou Petição): Menção à balança; honestidade.</p>
<p>“Ó, grande intendente, meu senhor! A língua é a balança de pé dos homens, (mas) é a balança de mão que revela as faltas. Pune aquele que merece ser punido, e (ninguém) será igual a ti em retidão!”</p>	<p>(B2 – 92 até 94) – Nona súplica (ou Petição): Relação entre a balança e a medida justa. Símbolo de <i>Maat</i>. Cobrança do cumprimento do dever, e da punibilidade aos culpados.</p>

O Conto e as Lamentações de Khuninpu ou Le Conte du Paysan éloquent ou The Tale (and Laments) of Khuninpu

Passagem do texto	Análise do texto
<p>“(…) a mentira arroja-se, mas a verdade volta para enfrentá-la. A verdade domina a mentira e deixa que ele viceje, mas a mentira nunca prosperará. Se a mentira andar, ela se extraviará; não atravessará no barco, não progredirá. Quem enriquecer com ela não terá filhos, não terá herdeiros sobre a terra. Quem navegar com ela não acostará em terra, sua barca não atracará no porto.”</p>	<p>(B2 - 95 até 103) – Nona súplica (ou Petição): O sentido de ruptura do funcionamento do cosmo na medida em que a regra vai embora do Egito.</p>
<p>“ Não seja pesado, nem tampouco ligeiro, Não seja lento, nem tampouco apressado, não seja parcial, nem escute (só) teu coração. Não vires o rosto a quem conheces, Não sejas cegos diante de quem já viste. Não repilas aquele que te suplica. Abandona essa lerdeza, deixa sua sentença ser ouvida. Ajuda a quem te ajudar, não ouças qualquer um quando um homem apena para (a ti) por sua causa justa (<i>Maat</i>)”.</p>	<p>(B2 - 104 até 109) – Nona súplica (ou Petição): Conjunto de preceitos éticos para que se viva em consonância com a regra. Semelhança de <i>Ptah-hotep</i>.</p>

BIBLIOGRAFIA

As fontes foram extraídas das seguintes obras:

ALLEN, James. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Houston: Society of Biblical Literature, 2005.

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - literatura no Egito faraônico*. Brasília: UNB, 2000.

ARAÚJO, Luís Manuel. *Mitos e Lendas do Antigo Egito*. Lisboa: Ed. Livros e Livros, 2005.

BAINES, John. *Visual and written culture in ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BARUQ, André & DUMAS, François. *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*. Paris: Cerf, 1979.

FAULKNER, Raymond O. *Ancient Egyptian - Book of the Dead*. London: British Museum Press, 1996.

_____. *The ancient Egyptian coffin texts*. Warminster: Aris & Phillips, 1978.

_____. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

LICHTEIM, Miriam. *Ancient Egypt Literature*. Los Angeles: University of California Press, 1976.

MANZANARES, César Vidal. *Cuentos del Antigo Egpito*. Barcelona: Martínez Roca, 1998.

QUIRKE, Stephen. *Egyptian Literature 1800 BC – questions and readings*. London: Golden House Publications Egyptology 2, 2001.

PARKINSON, R. B. *Voices from ancient Egypt: an anthology of Middle Kingdom writings*. London: The British Museum Press, 1991.

Obras de referência:

ALGIRDAS, Julian Greimas. *Semiótica e Ciências Sociais*. São Paulo: Cultrix, 1981.

ALLEN, James P. *Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts*. New Haven: Yale University Press, 1998.

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

_____. *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.

BUDGE, Wallis. *A magia egípcia*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1996.

CAMARA, Giselle Marques. *Maat: O princípio ordenador do cosmos egípcio*. Rio de Janeiro: Revista Atualidade Teológica (PUC-RJ), ano XI, número 26, maio/agosto de 2007.

_____. *Narrar e Dominar: Algumas representações do Antigo Egito realizadas pela França e pela Inglaterra na primeira metade do século XIX*. Monografia de Graduação História – Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

_____. *“Então esse é o imperador? Ele não se parece nada com reis”:* *Algumas considerações sobre o intelectual oitocentista Pedro de Alcântara e suas viagens à terra do Nilo*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós Graduação em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

CAMPBELL, Joseph. *O Vôo do pássaro selvagem*. Rio de Janeiro: Ed. Record: Rosa dos Tempos, 1997.

CAMPAGNO, Marcelo. *Notas sobre espacio, tiempo y alteridad en el Antiguo Egipto*. Buenos Aires: ed. Universidad de Buenos Aires – CONICET, 2010.

CASTEL, Elisa. *Los sacerdotes del Antiguo Egipto*. Madri: Alderabán, 1998.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *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 da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.

_____. *O Egito Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *Sete olhares sobre a antiguidade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

CLARK, R. T. Rundle. *Mitos e Símbolos do Antigo Egito*. São Paulo: Hemus, 1992.

DE CERTAU, Michel. *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

DAVID, Rosalie. *Religion and magic in Ancient Egypt*. London: Penguin Books, 2002.

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

DONADONI, Sérgio (org.). *O homem egípcio*. Lisboa: Ed. Presença, 1990.

DUNAND, Françoise e Christiane Zivie-Coche. *New York: Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *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.

ENGLUND, Gertie. *The religion of the ancient Egyptians. Cognitive structures and popular expressions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.

FINLEY, Moses. *Política no mundo antigo*. RJ: Jorge Zahar, 1983.

GRALHA, Julio Cesar. *Deuses, faraós e o poder: legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no antigo Egito*. Rio de Janeiro: Barroso Produções Editoriais, 2002.

- HART, George. *Mitos Egípcios*. São Paulo: Editora Morais, 1992.
- HORNUNG, Erik. *Conceptions of god in Ancient Egypt: the one and the many*. New York: Cornell University Press, 1982.
- _____. *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*. New York: Tinken, 1992.
- JOÃO, Maria Thereza David. *Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: “A democratização da imortalidade” como processo sócio político*. Dissertação de Mestrado – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
- KARENGA, Maulana. *Maat: the moral ideal in ancient Egypt – a Study in Classical African Ethics*. New York: Routledge, 2004.
- KEMP, Barry J. *El antiguo Egipto: anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica, 1992.
- LOPEZ, Maria José Grande. *Damas aladas del antiguo Egipto estudio iconográfico de una prerrogativa divina*. Madrid: Turismapa, 2003.
- MANZANARES, César Vidal. *Cuentos del Antiguo Egipto*. Barcelona: Martínez Roca, 1998.
- MONTSERRAT, Dominic. *Akhenaten: history, fantasy and ancient Egypt*. New York: Routledge, 2003.
- QUIRKE, Stephen. *The cult of the Ra: Sun-worship in Ancient Egypt*. London: Thames and Hudson, 2001.
- _____. *Ancient Egyptian Religion*. Londres: British Museum Press, 1982
- _____. *El antiguo Egipto en el Museo Británico*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- _____. *Who were the pharaohs? A guide to their names, reins and dynasties*. Londres: The British Museum Press, 2010.
- ROBERT, André d. & BOUILLAGUET. *L'analyse de Contenu*. Paris: PUF, 1997.
- SHAFER, Byron E. (org.). *As religiões no Egito Antigo - deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- SHAW, Ian & Paul Nicholson. *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1997.

SNAPE, Steven. *Egyptian Temples*. Buckinghamshire: Shire Egyptology, 1996.

TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Brasília: UNB, 1995.

TRIGGER, B. G & KEMP, B. J & O' CONOOR D. & LLOYD, A. B. *Ancient Egypt - A social History*. Cambridge: Cambridge University, 1999.

TYLDESLEY, Joyce. *Daughters of Isis - Women of Ancient Egypt*. Londres: Penguin Books, 1995.