

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO – UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

TESE

**“PARA SAIR À LUZ DO DIA”. LIVRO DOS MORTOS E
ARCAÍSMO NA XXVI DINASTIA DO EGITO ANTIGO (SÉCULOS VII-
VI AEC)**

THIAGO HENRIQUE PEREIRA RIBEIRO

2023



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPHR**

**“PARA SAIR À LUZ DO DIA”. LIVRO DOS MORTOS E
ARCAÍSMO NA XXVI DINASTIA DO EGITO ANTIGO (SÉCULOS VII-
VI AEC)**

THIAGO HENRIQUE PEREIRA RIBEIRO

Sob a Orientação do Professor
Marcos José de Araújo Caldas

e Co-orientação da Professora
Nely Feitoza Arrais

Tese submetida como requisito parcial
para obtenção do grau de **Doutor em**
História, ao Programa de Pós-
Graduação em História, Área de
Concentração: Relações de Poder e
Cultura.

Seropédica, RJ
Junho 2023

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

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

R484" Ribeiro, Thiago Henrique Pereira, 1992-
"Para Sair à Luz do Dia". Livro dos Mortos e
Arcaísmo na XXVI Dinastia do Egito Antigo (Séculos VII
- VI AEC) / Thiago Henrique Pereira Ribeiro. - Rio de
Janeiro, 2023.
248 f.: il.

Orientador: Marcos José de Caldas.
Coorientadora: Nely Feitoza Arrais.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro, PPHR, 2023.

1. Egito Antigo. 2. Dinastia Saíta. 3. Livro dos
Mortos. I. Caldas, Marcos José de, 1969-, orient. II.
Feitoza Arrais, Nely, 1970-, coorient. III
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. PPHR.
IV. Título.



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



TERMO Nº 758 / 2023 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.042557/2023-45

Seropédica-RJ, 04 de julho de 2023.

THIAGO HENRIQUE PEREIRA RIBEIRO

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

TESE APROVADA EM 30 de junho de 2023

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

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

Dra. MÁRCIA SEVERINA VASQUES, UFRN Examinadora Externa à Instituição

Dr. RONALDO GUILHERME GURGEL PEREIRA, UNL Examinador Externo à Instituição

Dr. MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS, UFRRJ Presidente e Orientador

(Assinado digitalmente em 04/07/2023 23:40)

MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptH/IM (12.28.01.00.00.88)
Matrícula: 1533038

(Assinado digitalmente em 04/07/2023 18:56)

MARCIA SEVERINA VASQUES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 121.898.508-94

(Assinado digitalmente em 04/07/2023 14:41)

RONALDO GUILHERME GURGEL PEREIRA
ASSINANTE EXTERNO
Passaporte: CB031926

(Assinado digitalmente em 05/07/2023 20:33)

MARIA THEREZA DAVID JOÃO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 044.932.299-85

(Assinado digitalmente em 04/07/2023 11:00)

CINTIA ALFIERI GAMA ROLLAND
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 296.632.488-07

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **758**, ano: **2023**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **04/07/2023** e o código de verificação: **2203aa4653**

AGRADECIMENTOS

O processo de cursar um Doutorado é realmente longo, custoso, árduo, mas proveitoso. Muitos cruzaram meu caminho durante esses anos: alguns por pouco tempo, alguns por muito tempo; alguns já se encontravam aqui ou chegaram depois; alguns permaneceram por longos meses ou anos antes de partirem, enquanto outros alguns chegaram e ainda se encontram aqui. Gostaria de oferecer um honorável brinde a todos esses “alguns”, dos mais distantes aos mais próximos. Mas certos grupos e nomes de fato merecem destaque.

De antemão, meus pais e familiares. Fui o primogênito da geração de netos, a primeira geração a não precisar se preocupar com a pobreza e dificuldades que as gerações anteriores tão bem conheceram, e tornei-me o primeiro de toda a família a ingressar no Ensino Superior. Sei o quanto vocês se orgulham de mim, torcem e me apoiam, assim como também reconheço que sem vocês eu jamais teria chegado aqui. Muito obrigado.

Agradecimentos mais que especiais a meus orientadores por cada reunião, conselho, telefonema, mensagem, encorajamento e voto de confiança. Agradecimento também aos professores que tive – a todos eles, desde os tempos de Graduação e antes mesmos dela. Agradecimento especial, aqui, a minha primeira (e eterna) professora de História, “tia” Leila Araujo, cujos ensinamentos e exemplo para sempre carregarei comigo.

Agradeço também aos amigos, colegas, companheiros que tenho ou que cheguei a ter, que me acompanharam de perto ou de longe, mas que mantiveram alguma presença, mesmo que breve. Em especial, agradecimento aos antigos, que não raro demonstravam felicidade pela minha trajetória e conquistas, me encorajando de uma forma que acredito que eles mesmo desconhecem. Muito obrigado por cada palavra de incentivo.

Devo também agradecer à CAPES por ter me proporcionado financiamentos de bolsas de estudo: a de Dedicção Exclusiva, que foi fundamental durante todos os meus anos de Doutorado, e a de Doutorado Sanduíche no Exterior, que me permitiu frequentar a University of California, Berkeley, por seis meses. Devo também agradecer a todos os que conheci e encontrei na Califórnia, e em especial às professoras Rita Lucarelli e Barbara Richter pelas aulas e encontros que tanto me agregaram em conhecimentos, sobretudo em língua egípcia. Jamais me esquecerei desses momentos.

Por fim, mas de suma importância, agradeço a Haoyu Xu, 我的愛, por ter vindo, ter permanecido, e por aqui estar todos os dias. 我爱你.

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

RESUMO

RIBEIRO, Thiago Henrique Pereira. *“Para Sair à Luz do Dia”*. Livro dos Mortos e Arcaísmo na XXVI Dinastia do Egito Antigo (Séculos VII – VI AEC). 2023. 235 p. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica - RJ, 2023.

O presente trabalho de pesquisa de Doutorado teve o objetivo de analisar o Livro dos Mortos durante a XXVI Dinastia do Egito Antigo. Essa Dinastia, comumente chamada de Saíta por ter usado a localidade de Sais como sua capital, governou entre os séculos VII e VI e se tornou marcante na literatura egiptológica por, principalmente, ter se utilizado do próprio passado da civilização egípcia na busca por temas e práticas que embasassem as suas próprias produções, um fenômeno que é corriqueiramente classificado como arcaísmo. O Livro dos Mortos, que consistia em um conjunto bastante diverso de textos funerários para auxílio da pessoa morta e sepultada, também foi alvo desse arcaísmo saíta. Tendo sido muito utilizado durante a segunda metade do milênio anterior, o Livro dos Mortos passou por um momento de cerca de três séculos em que seu uso parece ter decaído, visto que ele praticamente some dos registros arqueológicos. O arcaísmo saíta fez com que ele voltasse a ser bastante utilizado, mas agora com um formato reformulado que, em comparação ao que existia antes, encontra-se agora mais padronizado. Nosso trabalho procurou, então, analisar que tipo de relação essa versão retrabalhada do Livro dos Mortos tinha com a tradição precedente, uma vez que, do ponto de vista dos egípcios, essa retomada com remodelagem do Livro era na verdade encarada como uma continuidade de algo que já existia e que vinha sendo realizada daquela forma – em outras palavras, não era um fator de inovação, mas de continuação. Para podermos investigar isso de forma viável dentro dos prazos que dispusemos, selecionamos uma sequência de cinco textos do Livro dos Mortos, provenientes de três papiros desse Período Saíta, e realizamos um elaborado trato metodológico, que envolveu procedimentos como comparação linguístico-textual e análise discursiva, a fim de podermos ter ao menos um vislumbre do panorama maior e mais amplo. Ao fim, perguntamo-nos também se seria possível, como apontam alguns estudiosos, afirmar que o Livro dos Mortos proveniente da XXVI Dinastia poderia ser classificado como sendo uma experiência de canonização.

Palavras-chave: Egito Antigo; Dinastia Saíta; Livro dos Mortos.

ABSTRACT

RIBEIRO, Thiago Henrique Pereira. *“To Go Out by Day”*. *Book of the Dead and Archaism during the Ancient Egyptian 26th Dynasty*. 2023. 235 p. Thesis (Doctorate in History). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica - RJ, 2023.

This current PhD research work aimed to analyze the Book of the Dead during the Ancient Egyptian 26th Dynasty. This Dynasty, commonly referred as Saite for having used the place of Sais as its capital city, ruled between the 7th to the 6th centuries BCE, and it has become remarkable in Egyptology for, among other reasons, having used the own Egyptian past in a search of trends and practices that gave the basis for its own productions, in a phenomenon usually named as archaism. The Book of the Dead, which consisted in a very diverse group of funerary texts that were believed to help the buried and deceased, has also become a target of the Saite archaism. Having been much used in the second half of the previous millennium, the Book of the Dead has undergone a period of around three centuries in which its usage seems to be decreased, since it has nearly disappeared from archaeological records. The Saite archaism has made it go back into usage, but now with a reformulated format that, in comparison to what had existed before, is now more standardized. Our work has then looked to analyze what kind of relationship this reworked version of the Book of the Dead had with the previous version, since, from the Egyptians point of view, this return with remodeling of the Book was actually seen as a continuity of something that already existed before and has been used in that same format – in other words, it was not a matter of innovation, but of continuance. In order to investigate this under the available conditions and deadlines, we have selected a sequence of five texts of the Book of the Dead, from three Saite Period papyri, and performed an elaborate methodological treatment, something that involved proceedings as linguistic-textual comparison and speech analysis, to make it possible for us to at least have a glimpse of the bigger and wider scenario. In the end, we have also inquired about whether it would be possible, as some scholars have claimed, that the Book of the Dead of the 26th Dynasty could be labelled as an experience of canonization.

Keywords: Ancient Egypt; Saite Dynasty; Book of the Dead.

LISTA DE ABREVIACOES

AD	Análise de Discurso
Col. Aeg.	Coloniensis Aegyptus
FD	Formação Discursiva
LdM	Livro dos Mortos
P.	Papiro
RI	Religião Invisível
RV	Religião Visível

LISTA DE QUADROS E FIGURAS

Figura 1: Frente e Verso da Paleta de Narmer	18
Figura 2: Cena da Tumba de Sety I.....	20
Figura 3: Exemplos de escritas egípcias.....	92
Figura 4: Trecho do Encantamento 26 no papiro de Iahtesnacht, linha 14.....	114
Figura 5: Trecho do Encantamento 26 no papiro de Iahtesnacht, linha 17.....	114
Figura 6: Trecho do Encantamento 27 no papiro de Iahtesnacht, linha 6.....	124
Figura 7: Vinheta dos Encantamentos 26 e 27 no papiro BM EA 10558	126
Figura 8: Trecho do Encantamento 28 de Turin 1842, linha 14.....	141
Figura 9: Trecho do Encantamento 28 de Iahtesnacht, linha 14	141
Figura 10: Vinheta do Encantamento 28 no papiro BM EA 10558	142
Figura 11: Amuletos em formato de pulmões do Período Tardio.....	144
Figura 12: Vinheta do Encantamento 29 no papiro BM EA 10558	149
Figura 13: Vinheta do Encantamento 30 no papiro BM EA 10558	163
Quadro 1: Relação entre Religião Invisível e Visível no Egito	42
Quadro 2: Relação de papiros encontrados em cada período e quantos foram considerados válidos	99
Quadro 3: Relação das sequências de encantamentos que foram observados nos papiros levantados	99
Quadro 4: Relação da presença dos Encantamentos 30, 30A e 30B no levantamento realizado	100
Quadro 5: Relação do número de combinações entre os Encantamentos 30, 30A e 30B no levantamento realizado.....	100
Quadro 6: Exemplos de algumas palavras em hierático com ligaduras provenientes de diferentes períodos	213

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I. O “RETORNO AO PASSADO” SAÍTA	8
1.1 A Ascensão da Dinastia Saíta.....	8
1.2 A Dinastia em Curso: Egito e Além	13
1.2.1 Estrangeiros de Antes	17
1.3.1 Estrangeiros de Agora	22
1.3 Do Passado para o Presente: Renascimento ou Arcaísmo Saíta?	26
CAPÍTULO II. EM BUSCA DE UM CAMPO RELIGIOSO EGÍPCIO	35
2.1 <i>Religio, Religare, Relegere</i>	35
2.2 Religião no Egito Antigo: Maat, Deuses e Mortos.....	39
2.2.1 Culto aos <i>ntr.w</i>	42
2.2.2 Culto aos Mortos	49
2.3 Campo Religioso Egípcio.....	56
2.3.1 Entre Sacerdotes e Leigos	60
2.3.2 Entre Sacerdotes e Profeta.....	62
2.3.3 Entre Sacerdotes e Feiticeiro	66
2.4 Campo Religioso Egípcio Durante a Dinastia Saíta.....	73
CAPÍTULO III. O LIVRO DOS MORTOS NA ÉPOCA SAÍTA	79
3.1 Escritos Funerários: os <i>Corpora</i>	79
3.2 O Livro dos Mortos	84
3.2.1 O Título	86
3.2.2 Os Encantamentos	87
3.2.2.1 Imagens e Textos	89
3.2.3 A Confeção do Livro	93
3.3 A Recensão Saíta	95
3.4 Os Encantamentos do Coração	98
3.4.1 O Encantamento 26	102
3.4.1.1 P. BM EA 10558	102
3.4.1.2 P. Turin 1842	105
3.4.1.3 P. Coloniensis Aegyptus 10207 (Iahtesnacht).....	107
3.4.1.4 O Texto	105
3.4.1.5 A Vinheta.....	110
3.4.2 O Encantamento 27	116
3.4.2.1 P. BM EA 10558	116
3.4.2.2 P. Turin 1842	118
3.4.2.3 P. Coloniensis Aegyptus 10207 (Iahtesnacht).....	120
3.4.2.4 O Texto	122
3.4.2.5 A Vinheta.....	125
3.4.3 O Encantamento 28	127
3.4.3.1 P. BM EA 10558	127
3.4.3.2 P. Turin 1842	130
3.4.3.3 P. Coloniensis Aegyptus 10207 (Iahtesnacht).....	133
3.4.3.4 O Texto	136
3.4.3.5 A Vinheta.....	142

3.4.4 O Encantamento 29	144
3.4.4.1 P. BM EA 10558	144
3.4.4.2 P. Turin 1842	145
3.4.4.3 P. Coloniensis Aegyptus 10207 (Iahtesnacht)	146
3.4.4.4 O Texto	147
3.4.4.5 A Vinheta.....	149
3.4.5 O Encantamento 30	150
3.4.5.1 P. BM EA 10558	150
3.4.5.2 P. Turin 1842	152
3.4.5.3 P. Coloniensis Aegyptus 10207 (Iahtesnacht)	155
3.4.5.4 O Texto	157
3.4.5.5 A Vinheta.....	163
CAPÍTULO IV. LIVRO, CÂNONE E TIPOLOGIA	165
4.1 Encantamentos do Coração: o discurso do conjunto	165
4.1.1 BM EA 10558.....	169
4.1.2 Turin 1842	175
4.1.3 Coloniensis Aegyptus 10207	182
4.2 Livro dos mortos como cânone?.....	189
4.3 Livro dos mortos, mímesis e tipologia	211
CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	221
ANEXOS	232
Anexo A: Tabela Cronológica Referente ao Egito Antigo.....	232
Anexo B: Mensagem Pessoal Recebida de Malcolm Mosher Jr	233
Anexo C: Parte do Papiro BM EA 10558.....	234
Anexo D: Parte do Papiro Turin 1842	235
Anexo E: Parte do Papiro Coloniensis Aegyptus 10207	236

INTRODUÇÃO

A história do Egito Antigo é, sem sombra de dúvidas, uma história longa. Se considerarmos “apenas” sua fase faraônica, isto é, em que existiu um (ou mais de um, em alguns momentos) faraó à frente do Estado egípcio, temos então cerca de três mil anos para a conta, partindo da Unificação ocorrida em finais do IV milênio AEC até a conquista de Alexandre da Macedônia em 332 AEC. Não bastasse tal longuíssima duração, o Egito chama muito a atenção por ter cedo estabelecido as bases de suas estruturas culturais, políticas, religiosas e sociais, as quais, apesar de não terem sido imunes a processos de transformações e desenvolvimentos em variados momentos, mantiveram-se estáveis por milênios. Nesse quadro, nossa pesquisa, como se afirma logo em seu título, se debruça sobre um item cultural específico em um recorte temporal específico: o Livro dos Mortos durante a XXVI Dinastia. Ambos os elementos demandam alguns esclarecimentos prévios.

Primeiro, o chamado *Livro dos Mortos*. Seus pormenores serão o tema do terceiro capítulo deste nosso trabalho, mas um quadro prévio deve ser aqui tecido. Ao falarmos em Livro dos Mortos, fazemos referência a um conjunto de textos que os antigos egípcios utilizavam em sua religião funerária, isto é, ele detinha espaço em meio a suas crenças e práticas referentes à morte. De antemão, é necessário enfatizar que nosso objeto de estudo é o Livro em si, e não os ritos fúnebres egípcios; contudo, faz-se necessário explorar um pouco desse aspecto da cultura egípcia a fim de melhor compreender o papel que era desempenhado pelo Livro dos Mortos. Para tanto, uma ótima forma de começar a abordar esse tema do que trazendo a questão de como o fenômeno da morte, biológico e inevitável, se inseria na visão de mundo do Egito Antigo.

Uma parte altamente considerável dos itens e artefatos do Egito Antigo que chegaram aos dias de hoje provém de tumbas e locais de sepultamento. Não bastasse isso, a grandeza e o zelo com que tais espaços costumavam ser construídos e decorados ajuda a levar a acreditar que a morte ocupava posição central no pensamento egípcio. Apesar de coerente, uma abordagem mais aprofundada e cuidadosa mostra que tal interpretação está, na verdade, equivocada. Não era a morte em si que figurava no centro do pensamento egípcio, mas sim a vida, tanto antes quanto após a morte. Nas palavras de Jan Assmann:

Os egípcios certamente não aceitavam a morte, mas eles também não a reprimiam. Ela estava em suas mentes de diversas formas [...]. Na cultura egípcia, como em nenhuma outra, nós podemos observar o que significa não aceitar a morte e mesmo assim colocá-la no centro de cada pensamento e ação, cada plano e ato, para fazer disso, em cada forma possível, o tema da cultura que eles criaram. Os egípcios odiavam a morte e amavam a vida [...]. Os egípcios odiavam a morte, e de certo modo, eles construíam suas tumbas como uma contramedida a ela. No antigo Egito, mais que em qualquer outra cultura, encontramos a morte em várias formas, em múmias, estátuas, relevos, construções e textos; mas essas não eram imagens da morte, eram contra-imagens, articulações de sua negação, não de sua afirmação.¹

Os egípcios, assim como diversos outros povos, foram afetados pelo ambiente em que viviam e foi muito com base nele que desenvolveram sua cultura. Isso inclui, é claro, os processos naturais e físicos ao seu redor, como a alternância entre dia e noite e a rotineira cheia das águas do Nilo, ambos fenômenos marcantes e de alta regularidade. Isso ajudou a engendrar a valorização da ideia de ciclos na cultura egípcia, o que terminou sendo também aplicado para a própria vida humana: tem-se, assim, um processo que se inicia com o nascimento, passa pelo desenvolvimento, culmina na morte e se inicia novamente com um novo nascimento. Morrer, assim, implicava em partir para uma nova existência².

A morte era de fato evitada pelos antigos egípcios. Não de modo literal, pois é um processo biológico inevitável, mas cultural e discursivamente: não se mencionava diretamente a morte. Alusões a ela eram feitas por meio de metáforas e eufemismos, sendo o principal dele o Oeste³, uma vez que os egípcios acreditavam que o destino dos mortos (ou dos “ocidentais”, os habitantes do oeste) se localizava no ponto cardeal em que o sol se punha. E era justamente para garantir que se chegasse ao Oeste que os egípcios lançavam mão de todo o escopo de sua religião funerária, as contra-imagens da morte, segundo o texto de Assmann citada acima. Todos os elementos ligados às crenças e ritos fúnebres do Egito Antigo, como o processo de mumificação, a elaboração da tumba e a realização de oferendas, serviam para assegurar que a

¹ ASSMANN, Jan. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 2005, pp. 17-18. Tradução livre. “*The Egyptians certainly did not accept death, but they also did not repress it. It was on their minds in many ways [...]. In Egyptian culture, as in no other, we may observe what it means not to accept death and yet to place it at the center of every thought and deed, every plan and act, to make it, in every possible way, the theme of the culture they created. The Egyptians hated death and loved life [...]. The Egyptians hated death, and in a sense, they built their tombs as a countermeasure to it. In ancient Egypt, more so than in any other culture, we encounter death in many forms, in mummies, statues, reliefs, buildings, and texts; but these were not images of death, they were counterimages, articulations of its negation, not of its affirmation*”.

² TAYLOR, John H. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 2001, p. 12; TAYLOR, John H. “Life and Afterlife in Ancient Egyptian Cosmos”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 16-27, p. 16.

³ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 13.

existência pós-vida fosse alcançada e mantida. Nisso, os textos funerários, dentre os quais se situa o “nosso” Livro dos Mortos, também desempenhavam seus papéis.

Os textos que os antigos egípcios utilizavam em sua religião funerária tinham usos diversos, mas podemos considerar que o intuito comum era auxiliar a pessoa obtivesse sucesso em sua jornada póstuma para o pós-vida. Assim, para citar alguns exemplos, eles poderiam assegurar que o indivíduo tivesse conhecimentos importantes, como de regiões geográficas ou sobre os seres que iria encontrar; que ele pudesse respirar, se alimentar e ser alimentado; ou ainda que ele não ficasse preso em determinado local e tivesse livre movimentação. Essas e outras questões aparecem também no conjunto do Livro dos Mortos.

Pertencente à tradição maior de textos funerários, ponto que também exploraremos melhor em nosso terceiro capítulo, o Livro consistia em um conjunto variável de papiros cujos textos de seu conteúdo são ora chamados de capítulos, ora de encantamentos⁴. Estes começam a surgir ainda com a XIII Dinastia e se estabelecem na religião funerária durante o Reino Novo⁵, tornando-se, a partir de então, cada vez mais centrais. Contudo, apesar dessa continuidade de uso, há um dado que salta aos olhos: o Livro dos Mortos permaneceu em utilização até inícios da XXII Dinastia, mas depois seus papiros praticamente saem de cena por cerca de 300 anos, momento em que estudiosos como Foy Scalf afirmam que os encantamentos devem ter sido transmitidos por meio de caixões e sarcófagos⁶. O Livro retorna ao centro das atenções entre as Dinastias XXV e XXVI, porém de forma relativamente diferente ao que havia antes. Mas, para que possamos explorar isso, é necessário que abordemos antes o nosso recorte temporal.

A história do Egito Antigo é tradicionalmente dividida em Dinastias de faraós, algo que segue a obra *Aigyptiaka* escrita no século II AEC por Maneton. A versão de Maneton apresenta uma divisão do período faraônico egípcio em 31 Dinastias que, apesar de hoje saber-se que conta com alguns equívocos, possui também detalhes que foram confirmados por estudiosos

⁴ SCALF, Foy. “What is the Book of the Dead.” In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 21-27, pp. 21-23.

⁵ DORMAN, Peter F. “The Origins and Early Development of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 29-40, p. 34; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2010, p. 55.

⁶ SCALF, Foy. “What is the Book of the Dead.” In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 25; SCALF, Foy. “The Death of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 139-147, p. 140. MOSHER JR., Malcom. “Transmission of Funerary Literature: Saite Through Ptolemaic Periods”. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 85-96, p. 85.

modernos⁷, o que talvez seja o motivo para tal forma de divisão seguir imperando na literatura egiptológica. Tais Dinastias, por sua vez, são agrupadas em grandes períodos, sendo três deles chamados de Períodos Intermediários por se tratar de épocas de descentralização política. Assim, temos, em ordem sequencial e cronológica⁸: Período Arcaico, Reino Antigo, Primeiro Período Intermediário, Reino Médio, Segundo Período Intermediário, Reino Novo, Terceiro Período Intermediário e Reino Tardio.

A XXVI Dinastia que, como já afirmamos, será nosso recorte cronológico, consiste na primeira Dinastia do Período Tardio e durou de meados do século VII até fins do século VI AEC. A trajetória história dessa Dinastia será apresentada mais à frente neste trabalho, porém cabe aqui trazer um interessante e importante dado: a Dinastia Saíta tornou-se célebre dentro da atual Egiptologia por sua valorização e reuso da cultura, arte e demais formas de expressão de períodos anteriores da história egípcia, os quais lhes serviram de modelo para suas próprias produções. Tal fenômeno, que chamaremos, por ora, de “retorno ao passado” saíta, afetou também a esfera religiosa egípcia e, o que aqui principalmente nos interessa, o Livro dos Mortos.

Pode-se dizer, *grosso modo*, que os estudiosos dividem a trajetória do Livro dos Mortos em duas versões, ou, usando o termo que é comumente aplicado, recensões. Os papiros provenientes do Reino Novo até a XXII Dinastia são tidos como fazendo parte da *recensão tebana*⁹. Com os saítas e seu “retorno ao passado”, o Livro passa por uma significativa mudança: os textos e imagens existentes se tornam mais padronizados e os encantamentos apresentam uma sequência mais estável que antes. Assim, essa versão mais normatizada recebe a alcunha de *recensão saíta*¹⁰.

Com isso tudo, finalmente chegamos à condição de sermos capazes de apresentarmos o cerne de nossa pesquisa. A recensão saíta, do ponto de vista da Egiptologia, se insere na

⁷ HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David A. “King Lists and Manetho’s *Aigyptiaka*”. In: HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David A. (ed.). *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden, Boston: Brill, 2006, pp. 33-36, pp. 34-36.

⁸ Vide anexo A para verificar uma tabela cronológica mais detalhada.

⁹ ANDREWS, Carol A. R. “Introduction”. In: FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010, p. 14; CARDOSO, Ciro F. S. Tempo e espaço no antigo Egito: sua fundamentação mítica sob o Reino Novo. In: CARDOSO, Ciro F. S. & OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e Espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011, pp. 59-92, p. 79.

¹⁰ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 198; CARDOSO, Ciro F. S. Tempo e espaço no antigo Egito: sua fundamentação mítica sob o Reino Novo. In: CARDOSO, Ciro F. S. & OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Op. cit.*, p. 79; MOSHER JR, Malcolm. “Transmission of Funerary Literature: Saite Through Ptolemaic Periods”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 85.

continuidade de produção e uso de textos funerários da qual faz parte o próprio Livro dos Mortos. Contudo, essa recensão é fruto do processo de “retorno ao passado” da XXVI Dinastia, algo que ocorre após um período de turbulência do Terceiro Período Intermediário em que os próprios papiros do Livro entram em desuso. Desse modo, é coerente nos indagarmos sobre em que medida, do ponto de vista dos próprios egípcios, a recensão saíta seria uma continuidade de algo antigo ou se seria uma nova construção. Em outras palavras, como a reformulação saíta do Livro dos Mortos pode ser vista em relação à recensão precedente? Que tipo de relação foi mantida com as versões anteriores? Que motivações podem ter levado os egípcios dessa fase do I milênio AEC a desenvolverem tal versão padronizada? *Last but not least*, se seria possível, como dizem alguns estudiosos, afirmar que a recensão saíta se trataria de uma *canonização* do Livro dos Mortos? Tais questões, que fazem parte de nossa problemática de pesquisa, foram as norteadoras de nosso presente trabalho.

Para dar conta dessas questões, foi necessário que mobilizássemos uma série de discussões e reflexões a fim de estabelecermos bases que assentassem nosso trabalho e, assim, pudéssemos cumprir nossos objetivos de pesquisa, tanto o Geral quanto os Específicos. Isso levou também a uma divisão de capítulos em que, ao mesmo tempo em que cada um girou em torno de assuntos e debates específicos, eles também se somaram para formar um fio condutor de nosso texto que levasse ao cumprimento de nosso Objetivo Geral, o qual se tratou de *identificar que tipo de relação a recensão saíta do Livro dos Mortos possui com a tradição anterior de papiros que havia se interrompido*. Mas eles também atenderam, de forma unitária ou conjunta, aos três Objetivos Específicos que formulamos para este trabalho ainda quando ele era um mero projeto de pesquisa. O primeiro desses Objetivos consistiu em *buscar efetuar um levantamento, seguido de estudo bibliográfico, sobre como a recensão saíta tem sido compreendida pelos estudiosos até os dias de hoje*. O segundo Objetivo foi *procurar investigar que tipos de lógicas e, mais ainda, motivações podem ter levado os escribas e sacerdotes saítas a definirem uma ordem aos encantamentos do Livro dos Mortos*. Quanto ao terceiro e último Objetivo Específico, nós quisemos *mostrar que a sequência de encantamento do Livro dos Mortos que vai do 26 ao 30, e que aborda preocupações sobre o coração do morto, poderia ser uma espécie de cânone funerário, o que poderia ser um indício que permitisse falar em canonização para a recensão saíta*.

Para encerrarmos esta Introdução, apresentaremos a seguir cada um dos capítulos que escrevemos, apontando também os momentos em que algum dos Objetivos acima foi abordado ou minimamente tocado.

Nosso primeiro capítulo, intitulado **O “Retorno ao Passado” Saíta**, pode ser considerado como o momento em que abordamos o contexto e o percurso históricos da XXVI Dinastia, apresentando-a e discutindo-a para o leitor e, com isso, estabelecendo uma espécie de palco com cenário montado em que se desenrola a trama do restante da tese. Mas esse capítulo foi também planejado para discutir o que chamamos anteriormente de “retorno ao passado” saíta, abordando tanto o fenômeno quanto a nomenclatura a ser usada para lhe fazer referência. Com isso, além de ser um ponto basilar para se compreender muito do que foi feito no restante do texto, esse capítulo já toca e se dirige, em larga medida, ao segundo de nossos Objetivos Específicos, apesar de ainda não termos aqui lidado com o Livro dos Mortos em si.

O segundo capítulo, por sua vez, consistiu em um grande esforço de estabelecer noções teóricas e temáticas pertinentes a nossa temática sobre o Egito. Recebendo o nome de **Em Busca de um Campo Religioso Egípcio**, seu fio norteador foi a questão da aplicabilidade do conceito de *religião* para essa antiga civilização africana. Contudo, decidimos tentar ir além e abordamos se seria possível a utilização da ideia de *campo religioso*, cunhada pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, debatendo assim quais seriam a pertinência, os benefícios e os limites em jogo com esse esforço. Aproveitamos ainda a discussão desse capítulo para abordarmos pontos das crenças e práticas egípcias que em muito dialogam e são pertinentes para nosso tema de pesquisa, como elementos da cosmologia egípcia e o princípio de Maat.

O terceiro capítulo de nosso texto, de título **O Livro nos Mortos na Época Saíta**, foi pensado para discutirmos o próprio Livro dos Mortos, sua inserção no escopo maior de textos funerários egípcios, sua manifestação com a XXVI Dinastia e, por fim, apresentarmos os encantamentos do Livro que selecionamos como nosso *corpus* de fontes. Graças a isso, esse capítulo abordou diretamente o primeiro de nossos Objetivos Específicos listados acima, além de fornecer maiores embasamentos para o atendimento dos outros dois. Quanto às fontes selecionadas e apresentadas, como nós mesmos realizamos as traduções dos textos a partir das fotografias de três papiros previamente escolhidos, foi preciso que fizéssemos uma triagem de quais encantamentos seriam trabalhados como um estudo de caso. Isso foi extremamente necessário pois, do contrário, seria inviável que conseguíssemos analisar papiros inteiros do

Livro no prazo disponível para um Doutorado¹¹. Assim, selecionamos os encantamentos de nº 26 a 30 que, por lidarem com o coração do morto, um elemento fundamental do pensamento e práticas funerárias egípcias, chamamos coletivamente de Encantamentos do Coração. Como consistem em um conjunto de cinco Encantamentos e utilizamos três papiros da XXVI Dinastia como recurso de pesquisa, nosso *corpus* final de fontes contou com quinze textos, sendo alguns deles acompanhados de imagens. No entanto, esse capítulo teve muito mais o intuito de apresentar tais Encantamentos, apontando as semelhanças e diferenças entre cada papiro e abordando questões temáticas (tais como um nome ou um conceito que tenha aparecido nos textos) quando foi necessário. Por isso, apesar de nosso terceiro capítulo poder ser chamado de metodológico, tratou-se muito mais de um momento de apresentação e preparação para as análises do capítulo seguinte.

Recebendo o título de **Livro, Cânone e Tipologia**, o quarto e derradeiro capítulo de nossa tese foi planejado para analisar os Encantamentos do Coração e, a partir disso, lidar diretamente com o Objetivo Geral e os dois últimos de nossos Objetivos Específicos. Assim, o capítulo inicialmente desenvolveu uma análise metodológica dos Encantamentos em cada papiro utilizando a Análise de Discurso, para em seguida indagar se seria possível ou não nomear de *cânone* ao menos os Encantamentos do Coração. Também foi neste capítulo que elaboramos uma discussão final que se usou das ideias de Northrop Frye sobre *tipologia* e de Luís Costa Lima sobre *mímesis* como meio de, com base em tudo o que foi tratado até então, fornecermos uma solução final para nossa problemática inicial de pesquisa. Por fim, e como é esperado, coube às nossas **Considerações Finais** retomar, pôr em evidência e tecer uma discussão final sobre os frutos obtidos ao longo de todo o trabalho.

¹¹ Isso principalmente se deve ao fato de que foi durante nosso próprio curso de Doutorado que pudemos aproveitar, por meio de uma bolsa da Capes, de um período de seis meses na University of California, Berkeley, tendo sido então que pudemos estudar e nos aprofundar na antiga língua egípcia. Foi apenas após nosso retorno, já em nosso último ano de Doutorado que pudemos nos lançar ao esforço de traduzir nossos textos a partir do idioma original, o que durou cerca de seis meses. Portanto, nos teria sido realmente impossível tentar lidar com um *corpus* mais extenso de fontes sem comprometer nossos prazos.

CAPÍTULO I

O “RETORNO AO PASSADO” SAÍTA

Como nossa pesquisa, de modo geral, lida com o tema do dito “retorno ao passado”¹² da XXVI Dinastia egípcia, julgamos ser coerente que comecemos por abordar e discutir o que foi esse fenômeno e a melhor forma de conceituá-lo. Tal é, então, o intuito principal deste capítulo. No entanto, consideramos também que não podemos desconectar o fenômeno aqui discutido do período em que ele esteve em voga, pois, a nosso ver, há questões inerentes à XXVI Dinastia que nos auxiliam a compreender esse constante “retorno ao passado”. Portanto, iniciaremos fornecendo um panorama histórico-contextual do Egito de então e gradativamente passaremos para nossa discussão principal.

1.1 A Ascensão da Dinastia Saíta

A XXVI Dinastia, que também é comumente chamada de Saíta devido à sua capital, Sais, chegou ao poder em uma época singular e de uma forma complexa e peculiar. Quando o primeiro faraó saíta, Psamtek I, reunificou o Egito em meados do século VII AEC, o país havia passado os últimos cerca de trezentos e cinquenta anos em estado dividido e sob constante jugo ou domínio de povos estrangeiros, tais como líbios e núbios. A própria balança de poder internacional havia, com o tempo, pendido fortemente para a Ásia, de onde reinos poderosos passaram a exercer muita influência, ao mesmo tempo em que ilhas e cidades gregas se tornaram uma presença cada mais constante. E é justamente nesse quadro de poderes estrangeiros em disputa que surgem os faraós saítas.

Dois atores internacionais são relevantes para a ascensão dessa nova dinastia faraônica. De um lado, havia os núbios, povo originário do território ao sul do Egito (atual Sudão) que, após séculos mantendo complexas relações com os egípcios, e chegando mesmo a serem subjugados por eles em alguns momentos, tornaram-se poderosos e expandiram-se em meados do século VIII AEC, chegando mesmo a conquistar o Egito e inaugurando a referida XXV

¹² Empregaremos tal nome temporariamente, visto que a discussão terminológica ocorrerá mais à frente no capítulo.

Dinastia¹³, também conhecida por Dinastia Núbia ou Kushita¹⁴. De outro lado, os assírios, povo antigo da Ásia¹⁵, também se encontravam em expansão, tendo sido o mesmo século VIII marcado por suas conquistas de territórios e consolidação de poder no Oriente Próximo e região do Levante¹⁶. Inicialmente, núbios e assírios possuíram relações amigáveis, principalmente pela estima e valor dos cavalos produzidos e comercializados pelos núbios¹⁷, mas problemas internos da Assíria fizeram com que o Egito-Núbia passasse a integrar uma coalizão militar contra os assírios, o que levou a uma série de batalhas e uma relativa diminuição do poderio assírio em inícios do século VII AEC¹⁸.

Os núbios, com isso, passaram a dar suporte a cidades da região do Levante que resistiam ao controle da Assíria, mas o imperador desta última, Esarhaddon, decidiu que precisava neutralizar o incômodo do Egito-Núbia. Após uma malfadada tentativa de invasão em 673 AEC, em que ele foi derrotado pelo faraó núbio Taharqa nas fronteiras do Egito, Esarhaddon logrou êxito na segunda tentativa empreendida em 671 AEC, tomando a região de Mênfis, que fora capital durante o Reino Antigo e que até então servia de capital para Taharqa, e anexando as regiões do Baixo e Médio Egito para o Reino Assírio, consequentemente expulsando os núbios para o sul¹⁹. Para gerir os territórios recém-conquistados, Esarhaddon não apenas designou comandantes assírios como também se utilizou de líderes locais do Delta que passaram a ser vassalos dos assírios. Dentre eles, havia Nekau, chefe de Mênfis e, principalmente, de Sais²⁰. Sobre ele:

Nekau havia possivelmente herdado o título de rei de seu pai (de quem parece não haver registro) e ascendeu ao trono em Sais em 672/671 AEC. O território que ele comandou, o Reino do Oeste, incluía Mênfis e compreendia cerca de um terço da região do Delta. Há poucos monumentos sobreviventes relativos a seu reinado, uma

¹³ FORSHAW, Roger. *Egypt of the Saite Pharaohs, 664-535 BC*. Manchester: Manchester University Press, 2019, pp. 24-25

¹⁴. ‘Kush’ é o nome de uma das civilizações antigas e contemporâneas ao Egito que existiram no atual Sudão. Seguiremos utilizando o nome ‘Núbia’ neste texto, mas é útil saber que ambos os termos são usados como sinônimos pelos estudiosos e, com isso, se tornam intercambiáveis quando o intuito é fazer referência à região logo ao sul do Egito.

¹⁵ Segundo Mario Liverani, “[...] a Assíria é uma região de aldeias agrícolas desde o período de Hassuna, e possui cidades desde o Uruk Tardio e o período da primeira urbanização”. LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia*. São Paulo: 2020, p. 297.

¹⁶ FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, p. 28; *Ibidem*, p. 647-655.

¹⁷ FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 28, 30-31.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 33-37.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 37-41.

²⁰ *Ibidem*, p. 40.

exceção sendo uma estatueta esmaltada do deus Hórus que apresenta seu cartucho²¹ completo.²²

Nekau nos é um personagem relevante a ser destacado pois suas ações possibilitaram que seu filho, Psamtek, futuramente reunificasse o Egito e se tornasse o fundador da XXVI Dinastia. Por isso, apesar de ter sido mais um antepassado que de fato um faraó da Dinastia Saíta, Nekau é por vezes apontado (honorificamente, a nosso ver) pelos estudiosos na listagem de governantes saítas.

A situação, no entanto, não permaneceu estável após essa designação de governantes no Delta em prol da Assíria. Mais idas e vindas de núbios e assírios sucederam e, ao fim delas, encontramos as cidades do Delta armando uma rebelião contra seus dominadores asiáticos, o que levou o novo imperador assírio Assurbanipal a combatê-las e deportar alguns dos líderes rebeldes, Nekau incluso, à sua capital imperial de Nínive. Porém, enquanto os demais governantes rebeldes foram punidos e executados, Nekau e seu filho, Psamtek, não apenas foram perdoados como também lhes foram restituídos o controle sobre suas terras²³. Foi uma vez de volta ao comando de Sais que Nekau, em 664, enfrenta uma nova incursão núbia e é morto em batalha. Seu filho, Psamtek, se formos nos seguir pela afirmação de Heródoto existente no Livro II-152²⁴, fugiu para a Síria²⁵, vindo a ser novamente restabelecido em Sais após um novo ataque assírio contra os núbios em 663 AEC²⁶. É a partir dessa posição como novo governante de Sais, posto herdado com a morte de seu pai, que Psamtek começa o processo de reunificação do Egito e de fundação da XXVI Dinastia.

²¹ Os faraós egípcios, ao escreverem seus nomes em monumentos e itens em geral, tradicionalmente envolviam-no numa espécie de “cartucho” distintivo. Logo, a referência aqui é a uma forma régia de registro do nome de Nekau.

²² *Ibidem*, p. 42. Tradução livre. “Nekau had probably inherited the title of king from his father (of whom there appears no record) and ascended the throne at Sais in 672/671 BC. The territory he ruled over, the Kingdom of the West, included Memphis and comprised about a third of the Delta region. There are a few surviving monuments relating to his reign, one exception being a glazed statuette of the god Horus which gives his full name”.

²³ *Ibidem*, pp. 42-45; KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Los Imperios del Antiguo Oriente III: la primera mitad del primer milenio*. Madrid: Ediciones Castilla, 1971, pp. 231-254, pp. 231-232.

²⁴ HERODOTUS. *Histories. With an English translation by A. D. Godley*. Vol. I: Books I and II. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1920 (repr: 1975.), p. 463.

²⁵ Forshaw sustenta que tal possa ser uma confusão grega comum entre Síria e Assíria e que Psamtek, na verdade, tenha buscado refúgio em Nínive. FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, p. 46.

²⁶ *Ibidem*, pp. 46-47. KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 232.

São ainda infelizmente incertos os acontecimentos do início do reinado de Psamtek em Sais. Quando ele recebeu o trono de seu falecido pai, o Delta estava novamente dividido entre governantes locais que atuavam em nome dos assírios, enquanto os núbios maninham controle sobre o sul do Egito, principalmente na cidade de Tebas, a qual não só havia sido capital durante o Reino Novo como também se tratava de um importante centro religioso e local de culto do importante deus Amon²⁷. Contudo, o crescimento da Babilônia, na região sudeste do território do Reino Assírio, foi fundamental para Psamtek, uma vez que o imperador Assurbanipal se viu envolvido no esforço de suprimir essa ameaça ao ponto de criar um vácuo de comando no Egito que foi logo sendo gradualmente preenchido por Psamtek²⁸. Nisso, algumas vias foram importantes para a expansão e consolidação do governante saíta.

Primeiramente, foi preciso buscar um fortalecimento da economia e do poderio militar. Para tanto, ao mesmo tempo em que Psamtek aumentou as relações comerciais no Mediterrâneo, tecendo maiores contatos e trocas com fenícios e gregos a partir do norte do Egito, ele passou a adotar soldados mercenários de proveniências estrangeiras, contando com a presença de grupos como judeus, arameus, sírios, fenícios, líbios e, sobretudo, cários e jônios²⁹. Sobre isso, Alan Lloyd afirma o seguinte:

Essas tropas possuíam duas funções. Em primeiro lugar, eles deveriam garantir a segurança do Egito contra ataques externos frente a uma série de inimigos, inicialmente assírios e subsequentemente caldeus (babilônios) e persas. No entanto, eles também sem dúvida providenciaram um contrapeso dentro do país ao poder dos *machimoi*, a classe guerreira egípcia nativa, a qual era líbia em origem e colocava uma ameaça interna em potencial à autoridade régia.³⁰

²⁷ CASTEL, Elisa. *Gran Diccionario de la Mitologia Egípcia*. Madrid: Aldebarán, 2001, pp. 15-17. WILKINSON, Richard H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2003, pp. 92-97; HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London/New York: Routledge, 2005, pp. 13-22.

²⁸ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 233; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 54, 60.

²⁹ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 234; CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *L’Arquitectura Funerària al Període Saíta*. 1998-2000. Tese (Programa de Doctorat: Socioeconomia de la Prehistòria i la Baixa Romanitat) - Departament de Prehistòria, Història Antiga i Arqueologia, Univesitat de Barcelona, Barcelona, pp. 21-22; LLOYD, Alan B. “The Late Period (664-332 BC)”. In: SHAW, Ian (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 365-368, pp. 365-366. GRIMAL, Nicolas. *A History of Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 355. FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 54-56.

³⁰ LLOYD, Alan B. “The Late Period (664-332 BC)”. In: SHAW, Ian (ed.). *Op. cit.*, p. 366. Tradução livre. “These troops had two functions. In the first place, they were intended to guarantee Egypt’s security in the face of a series of enemies, initially Assyrians and subsequently Chaldeans (Babylonians) and Persians. However, they also undoubtedly provided a counterweight within the country to the power of the *machimoi*, the native

Essa existência de soldados mercenários estrangeiros será algo constante durante toda a XXVI Dinastia, como se verá mais adiante. Mas essa questão de força e capacidade militar não foi o único elemento utilizado para a expansão de Psamtek. Pelo contrário, o uso de meios diplomáticos foi-lhe fundamental, principalmente no Delta e no Alto Egito em geral, ao que alguns estudiosos, como Anthony Spalinger³¹, Alan Lloyd³² e Roger Forshaw³³, afirmam ter sido a diplomacia o caminho mais utilizado, porém talvez auxiliado pela existência de força militar.

Então, foi por meio do uso de diplomacia, estabelecimento de alianças e o suporte de seu exército de mercenários que Psamtek conseguiu unificar as regiões do Baixo e Médio Egito por volta de fins de sua primeira década de governo³⁴. Porém, os antigos governantes núbios ainda se mantinham no Alto Egito, principalmente na antiga capital de Tebas. Para conquistar essa parte do Egito para si, Psamtek se utilizou de uma artimanha político-religiosa. Dado o papel de Tebas para o culto do deus Amon, Psamtek conseguiu com que sua filha, Nitiqret, fosse adotada pela linha sucessória para o importante cargo de Esposa do Deus Amon, a qual exercia, à época, bastante poderio e influência na região da cidade. Ao ter sua filha como sucessora, Psamtek conseguiu associar-se ao poderoso culto de Amon, afastando, assim, a influência núbica sobre Tebas e abrindo caminho para seu gradual reconhecimento como governante legítimo³⁵. Concluindo com as palavras de Roger Forshaw:

Então, em um período de cerca de nove anos, através do que parecem ter sido meios largamente políticos, Psamtek I impôs sua vontade ao longo do Egito. No Delta, por volta de seu oitavo ano [de reinado], ele havia removido os líderes locais ou entrado em alianças interinas com eles, nas quais ele se estabeleceu como a parte dominante. No Médio Egito, ele havia promovido relações com a poderosa família herakleopolitana de Pietese por volta do quarto ano, e pelo nono ao ele ganhou o reconhecimento de Tebas e do Alto Egito por meio da adição de sua filha como a

Egyptian warrior class, who were, in origin, Libyans and posed a significant potential internal threat to royal authority”.

³¹ SPALINGER, Anthony. The Concept of the Monarchy during the Saite Epoch – an Essay of Synthesis. *Orientalia*, NOVA SERIES, vol. 47, nº 1, pp. 12-36, 1978, p. 17.

³² LLOYD, Alan B. “The Late Period (664-332 BC)”. In: SHAW, Ian (ed.). *Op. cit.*, p. 366.

³³ FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 58-59.

³⁴ DODSON, Aidan. *Afterglow of Empire. Egypt from the Fall of the New Kingdom to the Saite Renaissance*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2012, p. 170; *Ibidem*, pp. 60-62.

³⁵ LLOYD, Alan B. “The Late Period (664-332 BC)”. In: SHAW, Ian (ed.). *Op. cit.*, p. 354; DODSON, Aidan. *Op. cit.*, pp. 170-172; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 62-67, 72.

Esposa do Deus Amon. Desse modo, por volta do ano 656 AEC, pode-se dizer que ele havia completado a reunificação política do Egito [...].³⁶

1.2 A Dinastia em Curso: Egito e Além

Temos, então, que a reunificação do Egito e a chegada dos saítas ao poder ocorreram em meio a um cenário internacional bastante conturbado. Este, contudo, não desapareceu depois de iniciado o governo da XXVI Dinastia, mas sim permaneceu como uma espécie de grande trama em que os egípcios foram um dos atores envolvidos. Pode-se afirmar mesmo que, em resumo, cada faraó do Período Saíta se envolveu de alguma forma com questões de ordem e política internacionais.

É possível tecer um breve resumo sobre cada governante saíta em relação a envolvimento com atividades ou incursões militares externas, apenas para fornecer uma ideia geral do período. A começar pelo próprio Psamtek I, que logo após a reunificação precisou lidar com invasões vindas do Oeste³⁷ e, em seguida, passou a atuar na Ásia, sobretudo auxiliando os assírios na luta contra os babilônios³⁸. Com sua morte, o trono saíta é assumido pelo seu filho, Nekau II, o qual continua com os esforços de seu pai de batalhar na Ásia e ocupar o Levante, região que havia sido zona de influência e ocupação egípcia em épocas anteriores, mas seus intentos acabam fracassando graças à expansão da agora vitoriosa Neobabilônia³⁹. Isso talvez o tenha levado a investir no desenvolvimento da frota naval egípcia, algo que vinha sendo realizado anteriormente e se tornou uma marca importante da Dinastia Saíta. Heródoto, em dois momentos de suas *Histórias*, ainda credita ao rei Nekau II interessantes esforços ligados a

³⁶ FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, p. 72. Tradução livre. “Thus, within a period of some nine years, through what would appear to be largely peaceful means, Psamtek I had imposed his will throughout Egypt. In the Delta, he had by his eighth or ninth year, either gradually removed the local rulers or entered into interim alliances with them, in which he established himself as the dominant partner. In Middle Egypt, he had promoted relations with the powerful Herakheopolitan family of Petiese by his fourth year, and by his ninth year he gained the recognition and adherence of Thebes and Upper Egypt, by the adoption of his daughter as God’s Wife of Amun. Accordingly, by 656 BC, therefore, it can be said that he had completed the political reunification of Egypt [...]”.

³⁷ *Ibidem*, p. 77-78; SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, p. 15; CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *Op. cit.*, p. 22.

³⁸ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 239; SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, p. 19; CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *Op. cit.*, p. 23-24; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 79-87.

³⁹ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 241-242; SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, p. 20; CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *Op. cit.*, p. 24; GRIMAL, Nicolas. *Op. cit.*, pp. 359-360; DODSON, Aidan. *Op. cit.*, p. 176; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 124-128.

atividades marítimas e comerciais: em II – 158-159, o historiador grego nos fala do início da construção de um canal ligando o Rio Nilo ao Mar Vermelho, obra que teria sido abandonada por Nekau II e depois completada por Dário I⁴⁰, enquanto que em IV-42⁴¹, ele nos informa sobre um patrocínio de uma viagem, a qual ele mesmo lança dúvidas sobre ter ocorrido⁴², que haveria contornado o continente africano e que teria sido realizada por navegadores fenícios⁴³.

O sucessor de Nekau II foi Psamtek II, que, apesar de ter tido um curto reinado, procurou intervir novamente na área do Levante, agora uma zona de dominação babilônia, além de também ter realizado uma breve incursão militar contra a Núbia, alegadamente a fim de impedir novas invasões⁴⁴ ou, se levarmos em conta a hipótese de Damien Agut-Labordère, para consolidar a domínio saíta no sul do Egito, região que havia sido marcada anteriormente pela presença e influência dos núbios⁴⁵. Psamtek II falece em 589 AEC, tendo se tornado faraó apenas cerca de seis anos antes, e é sucedido no cargo pelo seu filho Wahibre, cujo nome em grego foi Apries. O envolvimento deste em mais assuntos militares externos acabou gerando um episódio, que explicaremos mais adiante, de rebelião interna no Egito, o que culminou em sua destituição e na subida de Ahmose II, em grego Amasis, ao trono⁴⁶. Este governante teve um reinado longo e considerado como próspero, atuando muito diplomaticamente em um contexto internacional mais pacífico, mas passou a enfrentar, mais para o fim de sua vida, a crescente nova ameaça do Reino Persa, o qual vinha derrotando a Babilônia e assumindo a

⁴⁰ HERODOTUS. *Op. cit.*, pp. 469, 471.

⁴¹ HERODOTUS. *Histories. With an English translation by A. D. Godley*. Vol. II: Books III and IV. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1921 (repr: 1928), pp. 239-241.

⁴² É interessante constatar que faltam evidências arqueológicas ou textuais que comprovem, primeiro, que tenha sido Nekau II a iniciar tal trabalho de construção do canal, e segundo, a dita viagem fenícia contornando o continente africano. Vide: FORSHAW, Roger. *Op. Cit.*, pp. 132-134.

⁴³ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 243; SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, pp. 20-21; CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *Op. cit.*, pp. 24-25; GRIMAL, Nicolas. *Op. cit.*, pp. 360-361; DODSON, Aidan. *Op. cit.*, p. 176; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 128-134.

⁴⁴ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, pp. 243-244; SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, pp. 21-24; CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *Op. cit.*, p. 25; GRIMAL, Nicolas. *Op. cit.*, pp. 361-362; DODSON, Aidan. *Op. cit.*, p. 177; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 134-140.

⁴⁵ AGUT-LABORDÈRE, Damien. “The Saite Period: the emergence of a Mediterranean power”. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill, 2013, pp. 965-1027, pp. 979-981, 984.

⁴⁶ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 244-246; SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, pp. 24-25; CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *Op. cit.*, p. 25-26; GRIMAL, Nicolas. *Op. cit.*, p. 362-363; DODSON, Aidan. *Op. cit.*, pp. 177-178; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 146-151.

posição de potência internacional durante a segunda metade do século VI. Por mais que Ahmose tenha conseguido mantê-los afastados, seu filho e sucessor, Psamtek III, não obteve o mesmo êxito, sofrendo a Conquista Persa do Egito 525 AEC, logo após ter se tornado o último faraó saíta ainda no ano anterior⁴⁷.

As ações da XXVI Dinastia com o exterior, no entanto, não são algo a ser visto apenas pelo viés da atividade militar. Spalinger chama claramente a atenção a isso, afirmando, por exemplo, que a diplomacia foi a principal via utilizada por Psamtek I e por Ahmose II⁴⁸ e que os governantes saítas tiveram a tendência geral de não demonstrarem interesses imperialistas por conquistar os locais em que lutaram, a exemplo de Psamtek II na Núbia⁴⁹. A fala de Spalinger é bastante elucidativa e mostra interessantes paralelos com períodos anteriores da história egípcia:

A impressão imediata que se recebe dos dados históricos é de que os reis da Dinastia Saíta estavam desesperadamente tentando firmar sua posição, tanto em casa quanto fora. Eles de forma alguma se preocuparam em tentar emular os jovens generalíssimos do Reino Novo e o *topos* de “jovem rei” daquela época, ou evocar a imagem de “bom pastor” dos cansados, porém sábios monarcas do Reino Médio: os reis da XXVI Dinastia preferiram temas mais práticos. Ao invés de recriarem um Império nos moldes da XVIII Dinastia [...], eles tiveram de lidar com problemas mais urgentes. O Egito havia deixado de ser o estado mais poderoso no Levante, para não mencionar o Antigo Oriente Próximo. De fato, ele era rivalizado por superpoderes que cerceavam diretamente sobre o Vale do Nilo.⁵⁰

E mais adiante:

Como fica claro pelo teor militar e político desse período [Saíta], a realza de modo algum refletia as glórias dos Reinos Médio ou Novo, muito menos do Antigo. As tentativas dos faraós saítas foram por vezes malsucedidas, mas eles, no entanto, sentiam a necessidade constante de proteger seu reino. Eles promulgaram alianças

⁴⁷ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saíta”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 246; SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, p. 27; CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *Op. cit.*, pp. 26-28; GRIMAL, Nicolas. *Op. cit.*, pp. 364-365; DODSON, Aidan. *Op. cit.*, pp. 178-180; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 152-154, 172-180.

⁴⁸ SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, pp. 17, 28.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 24, 29.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 14. Tradução livre. “*The immediate impression one receives from the historical data is that the kings of the Saite Dynasty were trying desperately to shore up their position, both at home and abroad. They did not at all concern themselves with trying to emulate the young generalissimos of the New Kingdom and the “young king” topos of that time, or to evoke the ‘good shepherd’ image of the tired but wise monarchs of the Middle Kingdom: the kings of Dynasty XXVI preferred more practical motifs. Instead of recreating an Empire on the model of the XVIIIth Dynasty [...], they had to deal with more pressing problems. Egypt was no longer the most powerful state in the Levant, not to mention the Ancient Near East. In fact, she was rivalled by superpowers that bordered directly upon the Nile Valley.*”.

abrangentes e precisavam continuamente defender seus interesses. Mas, exceto por alusões em alguns textos de Psamtek II, as divindades de Sais não se beneficiaram das vitórias do faraó como fez Amon de Tebas no Reino Novo. O tema do faraó general estava morto, apesar dos monarcas egípcios de fato lutarem à frente de seus exércitos. Porém, o caráter militar do Reino Novo era muito tenso e instável para tais imagens quase românticas.⁵¹

De fato, a atividade comercial internacional também foi profunda e importante durante o Período Saíta, principalmente com gregos e fenícios, e para tanto a capacidade naval egípcia teve seu papel⁵². A construção do canal do Mar Vermelho, por exemplo, costuma ser apontada como um indício de aumento da circulação comercial nessa região⁵³. Mas a questão do comércio se liga também a um ponto crucial para nosso presente trabalho: a presença interna de estrangeiros durante a XXVI Dinastia.

É claro que a presença ou o contato com povos não egípcios **não** foi uma novidade do Período Saíta, tampouco do I milênio AEC. Mesmo que nos detenhamos em falar apenas de estrangeiros **dentro** do território egípcio, encontramos ainda assim documentação o suficiente comprovando que havia pessoas de fora vivendo no Egito milhares de anos antes da época que aqui abordamos⁵⁴. O que a Dinastia Saíta teve de diferente nisso foi, a nosso ver, o grau do contato e da presença interna de forasteiros⁵⁵, algo que, apesar de não ser possível afirmar inequivocamente ter sido, em termos quantitativos, maior ou menor que em épocas precedentes, seguramente teve sua relevância qualitativa para a história da XXVI Dinastia, visto que chegou ao ponto de derrubar um de seus faraós. Mas antes de falarmos sobre essa situação na Época

⁵¹ *Ibidem*, p. 28. Tradução livre. “As is clear from the political and military tenor of this age, the kingship in no way reflected the glories of the New or Middle Kingdoms, much less the Old. The Saite Pharaohs' attempts were often unsuccessful, but they nevertheless felt the consistent need to protect their kingdom. They enacted far-ranging alliances and continually had to defend their interests. But, except for allusions in some texts of Psammetichus II, the deities of Sais did not benefit from the Pharaoh's victories as did Amun of Thebes in the New Kingdom. The motif of the General-Pharaoh was dead, although Egyptian monarchs did fight at the head of their armies. However, the military character of the New Kingdom did not exist; the age was too tense and unstable for such quasi-romantic images”.

⁵² KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saíta”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 240; CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *Op. cit.*, p. 24; LLOYD, Alan B. “The Late Period (664-332 BC)”. In: SHAW, Ian (ed.). *Op. cit.*, p. 368; GRIMAL, Nicolas. *Op. cit.*, pp. 355, 364; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 89, 129-132.

⁵³ LLOYD, Alan B. “The Late Period (664-332 BC)”. In: SHAW, Ian (ed.). *Op. cit.*, p. 369; GRIMAL, Nicolas. *Op. cit.*, p. 360; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 133-134.

⁵⁴ WARD, William A. “Foreigners Living in the Village”. In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Pharaoh's Workers: the Villagers of Deir el Medina*. New York/London: Cornell University Press, 1994, pp. 61-85, pp. 61-62; LEAHY, Anthony. “Ethnic Diversity in Ancient Egypt”. In: SASSON, Jack M. (ed.). *Civilizations of the Ancient Near East*. Volume I. New York: Scribner, 1995, pp. 255-234, pp. 228-229.

⁵⁵ Isso será demonstrado mais à frente no subcapítulo 1.2.2.

Saíta em si, convém discutirmos um pouco como os egípcios lidavam com estrangeiros principalmente em sua tradição cultural.

1.2.1 Estrangeiros de Antes

Um dos mais antigos e mais importantes artefatos do Egito Antigo é a chamada Paleta de Narmer. Este personagem histórico é apontado como sendo o provável primeiro governante da I Dinastia; entre outras palavras, ele é provavelmente o primeiro faraó egípcio⁵⁶, responsável pela unificação do território outrora dividido⁵⁷. Sua Paleta, atualmente guardada no Museu Egípcio do Cairo, data de cerca de 3100 AEC e é comumente dita como se tratando de uma representação comemorativa da unificação do Egito. Vê-se nela, de fato, representações de um indivíduo em escala maior que os demais (o próprio rei Narmer), ornando coroas egípcias (tanto a do Alto quanto a do Baixo Egito, separadamente) e triunfante sobre outros indivíduos, mostrados em proporções menores e em ocasionais poses de submissão. Das diferentes cenas da Paleta, interessa-nos aqui o quadro central do verso em que o rei, vestindo a coroa branca do Alto Egito, segura uma pessoa ajoelhada pelos cabelos e mostra-se pronto para executá-lo utilizando uma maça. Apresentamos uma reprodução da Paleta de Narmer a seguir, com essa cena da execução de um inimigo sendo observável na imagem da direita.

⁵⁶ VINSON, Steve. “Narmer”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 494-495, pp. 494-495.

⁵⁷ Não há certeza quanto a isso, apesar de Narmer ser apontado como um dos candidatos potenciais para a função de unificador. A tradição textual grega que nos chegou fala sobre um governante de nome Menes que teria sido o fundador da monarquia egípcia, ao passo que uma interpretação corrente o identifica como sendo Narmer. Vide: VINSON, Steve. “Menes”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 377-378, pp. 377-378.

Figura 1: Frente e Verso da Paleta de Narmer.



Fonte: *The Narmer Catalog*. Disponível em: <<https://www.narmer.org/inscription/0081/>>. Acesso em: 21 dez. 2020.

Tal representação do esmagamento de um adversário pelas mãos do rei é um tema recorrentemente encontrado na arte e representações do Egito Antigo. Ocorre que os egípcios possuíam uma cosmologia oficial que colocava os povos de fora como agentes do Caos primordial que ameaçavam a estabilidade e a ordem (ou Maat, em termos egípcios) das terras governadas pelo faraó⁵⁸. Nisso, o rei exercia um papel ritualístico fundamental por meio de representações e símbolos:

Um exemplo inicial mostra o rei Narmer (aproximadamente 3000 [AEC]) esmagando seu inimigo derrotado que ele segura pelos cabelos. Essa imagem de um ato ritual foi repetida em incontáveis paredes de templos pelos três milênios seguintes. Estátuas representando prisioneiros estrangeiros amarrados eram colocadas em templos mortuários do Reino Antigo (cerca de 2675-2130 [AEC]), e representações em relevo de tais prisioneiros, com os braços amarrados em posições ingenuamente dolorosas, são conhecidas desde a V até a XX Dinastia. Templos Raméssidas abundam em cenas de forasteiros sendo derrotados em batalha pelo rei egípcio; em outras, o rei sacrifica estrangeiros para o deus Amon. Em seu palácio, o faraó poderia se sentar em um trono cuja moldura esculpida representava uma figura de si mesmo como uma esfinge pisoteando seus inimigos. O trono poderia descansar sobre um estrado adornado com uma lista geográfica de terras estrangeiras, cada nome encimado pelo busto de uma apropriada figura étnica aprisionada. O rei poderia caminhar sobre pisos com imagens

⁵⁸ LEAHY, Anthony. "Ethnic Diversity in Ancient Egypt". In: SASSON, Jack M. (ed.). *Op. cit.*, p. 227; BOOTH, Charlotte. *The Role of Foreigners in Ancient Egypt: a study of non-stereotypical artistic representations*. Oxford: British Archaeological Reports (BAR), 2005, p. 10; RIGGS, Christina; BAINES, John. "Ethnicity". In: FROOD, Elizabeth; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2012, p. 2. <<https://escholarship.org/uc/item/32r9x0jr/>>. ANTHONY, Flora Brooke. *Foreigners in Ancient Egypt: Theban Tomb Paintings from the Early Eighteenth Dynasty (1550-1372)*. New York/London: Bloomsbury Publishing Plc, 2017, p. 1.

de núbios e asiáticos aprisionados. Tais cenas eram todas essencialmente ritualísticas em natureza, não históricas. A constante representação desses agentes de desordem, literalmente “abaixo dos pés do rei”, intencionava anular seu potencial subversivo.⁵⁹

Essa espécie de “regra cultural” de ver os estrangeiros como agentes nocivos a serem subjugados era também acompanhada por padrões estereotipados de como representá-los. Primeiramente, a raça humana para os egípcios era dividida em quatro grupos: núbios, asiáticos, líbios e egípcios. Desses, apenas os egípcios recebiam a designação de *rm̄t*⁶⁰, termo que pode ser traduzido por “povo”, “homens” ou mesmo “humanidade”⁶¹, algo que, segundo Charlotte Booth, indica que “eles são os ‘verdadeiros’ humanos”⁶². Já para os demais povos, os egípcios empregavam termos geográficos amplos, sem darem importância para uma maior precisão⁶³. Padrões artísticos estereotipados também eram comuns. Por exemplo, a tumba de Sety I, datada do século XIII AEC (Reino Novo, portanto), possui uma cena em que um líbio, um núbio, um asiático e um egípcio aparecem enfileirados da esquerda para a direita. Além de apresentarem cortes de cabelo e indumentárias diferentes, cada um desses indivíduos mostra-se diferenciado por tons de pele e estilos de barba. Apesar de variações e um detalhamento mais refinado terem relativamente se desenvolvido em alguns casos, ainda assim tais representações de “povos” eram altamente estereotipadas⁶⁴.

⁵⁹ LEAHY, Anthony. “Ethnic Diversity in Ancient Egypt”. In: SASSON, Jack M. (ed.). *Op. cit.*, pp. 227-228. Tradução livre. “An early example shows King Narmer (circa 3000) smiting his defeated enemy whom he grasps by the hair. This image of a ritual act was repeated on countless temple walls over the next three millennia. Statues depicting bound foreign captives were set up in the mortuary temples of the Old Kingdom (circa 2675-2130), and representations in relief of such prisoners, with arms bound in ingeniously painful positions, are known from the Fifth Dynasty through the Twentieth. Ramesside temples abound with scenes of foreigners being defeated in battle by the Egyptian king; in others, the king sacrifices foreigners to the god Amun. In his palace, pharaoh might sit on a throne whose carved frame depicted a figure of the pharaoh himself as a sphinx trampling his enemies. The throne might rest on a dais adorned with a geographical list of foreign lands, each name surmounted by the bust of an appropriate, bound ethnic figure. The king might walk on floors painted with images of bound Nubians and Asiatics. Such scenes were all essentially ritual, not historical, in nature. The constant depiction of these agents of disorder, literally ‘under the king’s feet,’ was intended to nullify their subversive potential”.

⁶⁰ BOOTH, Charlotte. *Op. cit.*, p. 9.

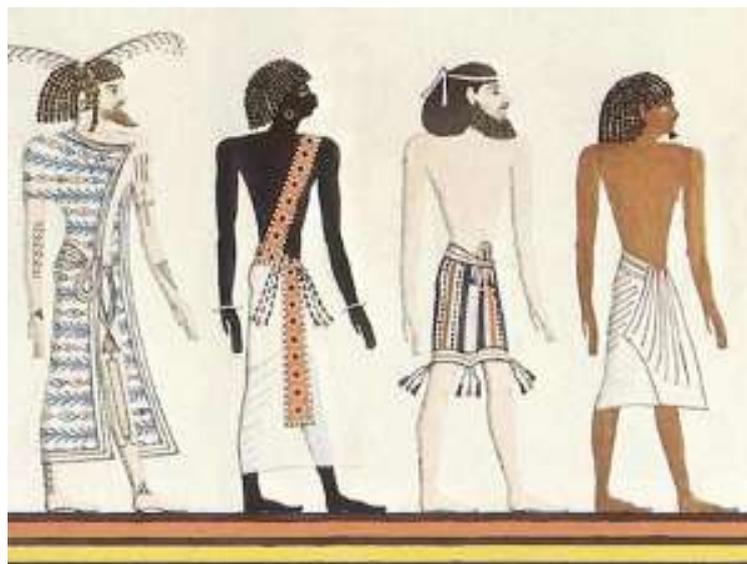
⁶¹ GARDINER, Alan. *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*. 3rd Edition, Revised. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 578; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, pp. 149-150.

⁶² BOOTH, Charlotte. *Op. cit.*, p. 9. Tradução livre. “[...] they are the ‘true’ humans”.

⁶³ LEAHY, Anthony. “Ethnic Diversity in Ancient Egypt”. In: SASSON, Jack M. (ed.). *Op. cit.*, pp. 226-227.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 227.

Figura 2: Cena da tumba de Sety I, do século XIII AEC



Fonte: HILL, Jenny. *Book of Gates*, 2010. Disponível em: <<https://ancientegyptonline.co.uk/bookgates/>>. Acesso em: 22 dez. de 2020.

Todos esses elementos de representação e inserção cosmológica dos forasteiros fazem parte de um discurso ideológico-cultural egípcio que, ao fim e ao cabo, era produzido e circulava por setores das elites. Por isso mesmo, não devem ser tomadas como indícios verídicos sobre como os egípcios lidavam com estrangeiros. Apesar dessas representações potencialmente exercerem seu papel no cotidiano, sabemos que as relações e contatos com forasteiros eram mais complexos. Em nível estatal, Charlotte Booth chama a atenção para como povos de fora ajudavam a alimentar e a movimentar a economia egípcia por meio de donativos, tributos e, como não poderia deixar de ser, pelo comércio⁶⁵. Já em nível cotidiano, como aludimos anteriormente, a presença de estrangeiros ou de seus descendentes dentro da sociedade egípcia remonta a épocas bem antigas. Nisso, Anthony Leahy afirma que a ida de forasteiros para o Egito, nas mais diferentes épocas, ocorria principalmente graças à atratividade da corte régia ou às atividades comerciais, mas o autor atribui ênfase para as áreas militar e de uso de mão-de-obra escrava⁶⁶. Já William Ward apresenta uma visão mais benevolente, alegando que o Egito atraía pessoas de fora por oferecer oportunidades de trocas comerciais e de trabalho. Assim, afirma ele que, por mais que tenha existido pessoas levadas à força para o

⁶⁵ BOOTH, Charlotte. *Op. cit.*, pp. 10-11.

⁶⁶ LEAHY, Anthony. "Ethnic Diversity in Ancient Egypt". In: SASSON, Jack M. (ed.). *Op. cit.*, pp. 228-230.

Egito como prisioneiras de guerra ou para servirem de mão-de-obra escrava, o contingente de pessoas que para lá rumavam por iniciativa própria, como que para exercer determinada tarefa ou profissão (como mercadores ou tecelões), era maior⁶⁷.

Um último ponto relevante para este tópico diz respeito ao nível de integração e assimilação que tais estrangeiros chegavam ou poderiam chegar na sociedade egípcia. Nisso, devemos ter em mente que estamos lidando com uma civilização possuidora de um discurso cultural produzido pelas elites política e econômicas que é fortemente hegemônico e oculta até mesmo diferenças internas. Isso é bem afirmado, por exemplo, por Anthony Leahy⁶⁸ e por Christina Riggs em conjunto com John Baines⁶⁹, apesar desses autores também levantarem formas de procurarem diferenciações regionais (e até potencialmente étnicas) internas. Decorrente disso, os estudiosos em geral, na verdade, possuem dificuldade para identificarem grupos não egípcios em meio às suas pesquisas, normalmente precisando lançar mão de critérios múltiplos e variáveis⁷⁰. Em outras palavras, a integração junto à sociedade egípcia era algo tão realizável que uma grande dificuldade dos egiptólogos atualmente consiste justamente em procurar distinguir quem era egípcio de quem não era. Por fim, Leahy nos fornece comentários sobre algumas formas de integração de estrangeiros:

A perda do caráter étnico e a velocidade de integração na sociedade egípcia eram questões de grande importância para o indivíduo, mas o governo por vezes procurava acelerar isso ao prover instrução na língua egípcia para prisioneiros estrangeiros ou por concessões de terra como recompensa por serviços militares. Este último encorajava os soldados a se estabelecerem, se casarem, se dispersarem e se integrarem. [...] Adotar um nome pessoal egípcio era um passo significativo no caminho para a aceitação na sociedade egípcia. Quase todos os nomes tinham significados definidos e, especialmente do Reino Novo em diante, frequentemente expressavam devoção a uma divindade. Uma vez que um nome tivesse sido adotado, não haveria indicação nos registros sobreviventes de que a pessoa não era de proveniência egípcia, o que torna difícil seguir as vidas dessas pessoas. [...] A capacidade da sociedade egípcia de absorver uma variedade ampla de origens étnicas sem preconceito era um de seus componentes característicos. O único requisito era uma boa vontade para se integrar. Sinais de tensões étnicas emergiam apenas raramente, quando grupos ativamente procuravam reter seu caráter étnico ao

⁶⁷ WARD, William A. "Foreigners Living in the Village". In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Op. cit.*, pp. 61-62.

⁶⁸ LEAHY, Anthony. "Ethnic Diversity in Ancient Egypt". In: SASSON, Jack M. (ed.). *Op. cit.*, pp. 225-226.

⁶⁹ RIGGS, Christina; BAINES, John. "Ethnicity". In: FROOD, Elizabeth; WENDRICH, Willeke. *Op. cit.*, pp. 2-3.

⁷⁰ WARD, William A. "Foreigners Living in the Village". In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Op. cit.*, p. 62-66; BOOTH, Charlotte. *Op. cit.*, p. 8; RIGGS, Christina; BAINES, John. "Ethnicity". In: FROOD, Elizabeth; WENDRICH, Willeke. *Op. cit.*, pp. 3-5.

conspicuamente aderiram a práticas não egípcias ou manterem um perfil chamativo ou separação física.⁷¹

Contudo, apesar de aparentar ser interessante, a visão de Leahy possui uma faceta simplista sobre a possibilidade de integração de grupos forasteiros que a torna perigosa. No caso que tratamos aqui, o Período Saíta foi justamente um desses momentos de tensões étnicas dentro do Egito que o autor pontua como sendo um fenômeno raro. Para mostrarmos isso, voltemos então para a situação da XXVI Dinastia.

1.2.2 Estrangeiros de Agora

Como vimos anteriormente, um dos elementos envolvidos com a ascensão dos saítas foi o uso de tropas mercenárias estrangeiras. Tais soldados, a bem da verdade, configuraram uma força militar importante para a XXVI Dinastia, algo que não era novidade para um Egito que já havia empregado guerreiros de origem núbica, asiática e líbia em épocas anteriores⁷². Mas o caso agora, em que a presença de gregos/helenos⁷³ foi acentuada, é digna de destaque pelas proporções tomadas.

O Egito Saíta utilizou mercenários de diversas localidades, mas parece ter sido especialmente marcante aqueles vindos das regiões gregas da Cária e da Jônia. Tais soldados, como nos relata Heródoto (II, 154), receberam porções de terras em lados opostos do Nilo que o historiador grego chama apenas de *os campos*, ou *stratopeda* (Στρατοπεδα)⁷⁴. Apesar de Heródoto afirmar que tais campos se encontravam na altura do Pelúcio, no Delta do Nilo, Roger

⁷¹ LEAHY, Anthony. “Ethnic Diversity in Ancient Egypt”. In: SASSON, Jack M. (ed.). *Op. cit.*, pp. 232-233. Tradução livre. “Loss of ethnic character and speed of integration into Egyptian society were largely matters for the individual, but the government sometimes sought to accelerate it by providing instruction in the Egyptian language to foreign captives or by grants of land in return for military service. The latter encouraged soldiers to settle, marry, disperse, and integrate. [...] Taking an Egyptian personal name was a significant step on the road to acceptance in Egyptian society. Almost all names had definite meaning, and, especially from the New Kingdom onward, often expressed devotion to a deity. Once such a name had been adopted, there might be no indication in the surviving record that the person was not of Egyptian stock, which makes it hard to follow the lives of such people. [...] The capacity of Egyptian society to absorb people from a wide variety of ethnic backgrounds without prejudice was one of its characteristic features. The only requirement was a willingness to integrate. Signs of ethnic tension surface only rarely, when groups actively sought to retain their ethnic character by conspicuously adhering to un-Egyptian practices or by maintaining a high profile or physical separateness”.

⁷² FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, p. 56.

⁷³ Tais termos serão tratados aqui como sinônimos e, portanto, terão uso alternado em nosso texto.

⁷⁴ HERODOTUS. *Op. cit.*, 1920 (repr: 1975.), p. 464-465; LLOYD, Alan B. “The Late Period (664-332 BC)”. In: SHAW, Ian (ed.). *Op. cit.*, p. 366; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 57, 185.

Forshaw nos diz que suas atuais localizações são desconhecidas⁷⁵, enquanto Alan Lloyd argumenta haver incongruências entre essas informações escritas e evidências arqueológicas⁷⁶. Seja como for, esse estabelecimento dos mercenários costuma ser apontado como um impulsionador dos contatos entre egípcios e gregos, o que, por sua vez, resultou na presença maior de comerciantes helenos e de intérpretes destinados aos gregos sediados no Egito⁷⁷. É da Época Saíta que surge no cenário Mediterrâneo a cidade de Náucratis, uma importante localidade na região do Delta do Nilo que se destinava ao comércio e residência de gregos e que detinha, inclusive, a condição de *polis*⁷⁸. Apesar disso tudo, pode-se considerar que a integração entre estrangeiros com a população nativa egípcia de então era deficitária, sobretudo dentro do próprio exército, em que, de acordo com Spalinger, comandantes diferentes foram designados para os seguimentos egípcio e grego, mantendo-os, portanto, separados⁷⁹. Essa divisão acabou levando a um episódio de conflito bastante marcante que merece ser abordado: a passagem do trono do faraó Wahibre para seu sucessor, Ahmose II, o que ocorreu graças a uma revolta militar que basicamente opôs estrangeiros e nativos.

Wahibre, em 572 AEC, recebe um pedido de ajuda de seu aliado Adikhan, um soberano da região da Líbia que estava enfrentando dificuldades com colonos gregos que tentavam fundar uma nova cidade em seu território. O rei egípcio, frente a isso, decide enviar as tropas nativas de seu exército enquanto mantém no Egito os seguimentos estrangeiros para uma eventual necessidade de defesa. O empreendimento na Líbia, no entanto, foi um fracasso. As tropas egípcias foram derrotadas. Os soldados que conseguiram sobreviver e retornar ao Egito, no entanto, começaram um movimento de revolta contra o faraó, visto terem considerado que Wahibre os havia enviado com o intuito de enfraquecer o grupo nativo enquanto favorecia os estrangeiros do exército. Iniciou-se, então, um conflito que apenas cresceu. O faraó, numa tentativa de tecer negociações, envia um de seus oficiais, Ahmose, para dialogar com os revoltosos, mas estes acabam por recebê-lo como seu novo soberano legítimo. O que se seguiu,

⁷⁵ FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, p. 57.

⁷⁶ LLOYD, Alan B. "The Late Period (664-332 BC)". In: SHAW, Ian (ed.). *Op. cit.*, pp. 366-367.

⁷⁷ KIENITZ, Friedrich Karl. "El Renacimiento Saíta". In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, pp. 236-237; GRIMAL, Nicolas. *Op. cit.*, p. 355; LLOYD, Alan B. "The Late Period (664-332 BC)". In: SHAW, Ian (ed.). *Op. cit.*, p. 355-356; DODSON, Aidan. *Op. cit.*, p. 175; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 57, 184.

⁷⁸ LLOYD, Alan B. "The Late Period (664-332 BC)". In: SHAW, Ian (ed.). *Op. cit.*, p. 368; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 89-92.

⁷⁹ SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, p. 19.

então, foi uma guerra civil que durou cerca de dois anos em que, ao fim, Ahmose consegue obter o trono e se tornar o novo (e penúltimo) governante saíta, em 570 AEC. Já Wahibre, morto em uma tentativa posterior de recuperar seu trono, é sepultado por Ahmose, o qual lhe concede um funeral régio⁸⁰.

É interessante observarmos essa atitude de Ahmose em enterrar Wahibre. Tradicionalmente, o novo faraó, que recebia o trono com a morte do anterior (que, como falamos antes, era também seu pai), sepultava este último, concedendo-lhe uma tumba e um funeral vistos como adequados ao antigo rei que agora viverá o pós-morte. Dessa forma, o ato de Ahmose pode ser interpretado como uma tentativa de legitimar sua posição de monarca egípcio, cargo que ele recebeu como fruto da guerra civil⁸¹. Por fim, como a origem do problema foram as tensões entre egípcios e estrangeiros, principalmente gregos, o agora faraó Ahmose II precisou agir para controlar a situação e evitar novos problemas que fossem semelhantes. Quanto a isso, Nicolas Grimal nos fornece um bom panorama de suas ações:

Ele [Ahmose II] lidou com os gregos e cários que moravam no Egito adotando uma política de amalgamento das várias comunidades estrangeiras espalhadas ao longo do norte do Egito; segundo Heródoto ele fez isso ao concentrar os forasteiros na cidade de Náucratis, a sudeste da futura localidade de Alexandria. Escavações no local forneceram evidências de que Náucratis foi de fato usada para esse propósito, e é aparente que a cidade já era lar de colonos gregos tão cedo quanto o reinado de Psamtek I. Ahmose concedeu importantes privilégios econômicos e comerciais aos estrangeiros sediados em Náucratis. Ele proporcionou à cidade o status de posto comercial independente, provendo-a com seus próprios locais de culto. Tal economia baseada em “postos comerciais” [...] formou a fundação para a prosperidade do Delta e contribuiu para o sucesso econômico do Egito como um todo, o que alcançou algo como um pico durante o reinado de Ahmose⁸²

⁸⁰ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 246; SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, p. 25; CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *Op. cit.*, pp. 25-26; GRIMAL, Nicolas. *Op. cit.*, p. 363; DODSON, Aidan. *Op. cit.*, p. 177; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 148-150.

⁸¹ DODSON, Aidan. *Op. cit.*, p. 177; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, pp. 150-151.

⁸² GRIMAL, Nicolas. *Op. cit.*, pp. 363-364. Tradução livre. “*He dealt with the Greeks and Carians living in Egypt by adopting a policy of amalgamating the various foreign communities spread throughout northern Egypt; according to Herodotus he did so by concentrating the foreigners in the city of Naukratis, to the southeast of the future site of Alexandria. Excavation of the site has provided evidence that Naukratis was indeed used for this purpose, and it is apparent that the city was already the home of Greek colonists as early as the reign of Psammetichus I. Amasis awarded important economic and commercial privileges to the foreigners settled at Naukratis. He afforded the city the status of an independent trading post, providing it with its own cult places. This economy based on ‘trading posts’ [...] formed the foundation for the prosperity of the Delta and contributed to the economic success of Egypt as a whole, which reached something of a peak during the reign of Amasis.*”.

A isso podemos acrescentar também a fala de Karl Kienitz para termos uma compreensão ainda mais elaborada do quadro:

Ahmoze foi capaz de resolver o problema reduzindo a um mínimo os motivos de atrito entre estrangeiros e egípcios. Os diversos “acampamentos militares” de gregos e cários foram dissolvidos e as tropas greco-cárias foram concentradas na capital, Mênfis. Ahmoze suprimiu também o livre-comércio dos gregos no Egito, assim como suas feitorias. Em troca, lhes cedeu uma cidade [...] no nordeste do Delta: Náucratis se converteu na cidade dos gregos do Egito. [A cidade] obteve o monopólio do comércio greco-egípcio e alcançou assim um rápido florescimento. Os gregos consideravam Ahmoze seu benfeitor e o celebravam como “filoheleno”. Ahmoze fez todo o possível para fomentar essa fama: quando ocorreu o incêndio no templo de Apolo em Delfos em 548 [AEC], o faraó contribuiu para sua reconstrução. Também enviou repetidamente oferendas aos templos gregos. [...]. Porém, a política grega de Ahmoze não partia tanto de uma simpatia sentimental pela Grécia, mas do desejo de evitar ao máximo um conflito entre estrangeiros e nativos originado pelos colonos gregos do Egito. Em todo caso, essas medidas, que eram uma concessão às tendências antigregas dos egípcios e que, não obstante, os gregos consideravam um tratamento de favor, foram uma obra mestra de habilidade política.⁸³

Temos, então, que a questão da presença dos estrangeiros foi de profunda relevância para o Período Saíta também em sua dinâmica interna. Somado a isso, é importante termos em mente o já explorado panorama externo em que o Egito da XXVI Dinastia viveu e procurou ao máximo exercer uma influência como o fez em eras anteriores, mas que agora lidava também com reinos asiáticos que eram tão ou mais poderosos que os egípcios. Tudo isso posto, podemos fazer a seguinte afirmação: *o Egito Saíta foi profundamente influenciado, afetado e relacionado com os povos vizinhos, em uma dinâmica e profundidade singulares em comparação a períodos anteriores.* A XXVI Dinastia nasce como fruto de uma disputa entre Assíria e Núbia, convive a todo momento em meio a conflitos militares internacionais e a ameaça da Neobabilônia

⁸³ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saíta”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, pp. 247-248. Tradução livre. “Amasis supo resolver el problema reduciendo a un mínimo los motivos de roce entre extranjeros y egipcios. Los diversos «campamentos militares» de los griegos y carios fueron disueltos y las tropas greco-carias concentradas en la capital, Menfis. Amasis suprimió además el libre comercio de los griegos en Egipto, así como sus factorías. A cambio les cedió una ciudad [...] en el delta noroccidental: Náucratis se convirtió en la ciudad de los griegos de Egipto. Obtuvo el monopolio del comercio greco-egipcio y alcanzó así un rápido florecimiento. [...]. Los griegos consideraban a Amasis su benefactor y le celebraban como «filoheleno». Amasis hizo todo lo posible por fomentar esta fama: cuando se quemó en 548 el templo de Apolo de Delfos el faraón contribuyó a su reconstrucción. También envió repetidamente ofrendas a templos griegos. Pronto se adueñó de su persona la leyenda. Más tarde se aseguró que había estado en contacto personal con los grandes sabios de Grecia, con personajes como Pitágoras, Solón, Tales, Cleóbulo, Bias y Pitaco, sin tener en cuenta que no todos ellos fueron contemporáneos de Amasis. Sin embargo, la política griega de Amasis no partía tanto de una simpatía sentimental hacia Grecia cuanto del deseo de evitar en lo posible un conflicto entre extranjeros y nativos originado por los pobladores griegos de Egipto. En todo caso, estas medidas, que eran una concesión a las tendencias antigriegas de los egipcios y que no obstante los griegos consideraban un trato de favor, fueron una obra maestra de habilidad política.”

enquanto vê aumentar seu contingente de população grega e chega ao seu fim com uma nova invasão de um reino asiático poderoso, a Pérsia. Portanto, pode-se dizer que não foi um dos momentos mais tranquilos do Egito Antigo.

Nossa discussão até aqui teve o intuito de podermos apresentar a afirmação posta acima, uma vez que ela servirá como uma importante chave-interpretativa da discussão central e final deste capítulo. Agora, então, que chegamos a tal ponto, podemos passar para o debate sobre o que chamamos anteriormente de “retorno ao passado” saíta.

1.3 Do Passado para o Presente: Renascimento ou Arcaísmo Saíta?

Como afirmamos antes, a XXVI Dinastia foi muito marcada por uma prática de se voltar ao próprio passado egípcio para buscar exemplos antigos de objetos e costumes que servissem de modelo para as produções saítas. A esfera da arte é onde primeiro se identificou e onde também se costuma observar tal processo, principalmente nas confecções de estátuas e monumentos⁸⁴; a situação é tal que não é raro que os pesquisadores atuais por vezes tenham dificuldades em determinar se uma obra é proveniente da Dinastia Saíta ou de algum período 1500 ou 2000 anos antes, ocorrendo mesmo que por vezes se descubra que algum item ou peça tenha sido datado incorretamente⁸⁵. Mas outros campos e esferas também foram marcados por esse “retorno ao passado”, o que pode ser visto, por exemplo, em elementos de escrita ou títulos administrativos que voltaram a ser utilizados muitos séculos após terem sido abandonados. É por isso, por exemplo, que inscrições hieroglíficas voltaram a apresentar uma repetição tripla do determinativo⁸⁶ da palavra como forma de marcar o plural⁸⁷, do mesmo modo que títulos

⁸⁴ JURNAN, Claus. “The Trappings of Kingship. Remarks about Archaism, Rituals and Cultural Polyglossia in Saite Egypt”. In: GYORY, Hedvig (ed.). *Aegyptus et Pannonia IV*. Budapest: Archaeobooks, 2010, pp. 73-118, p. 73; AGUT-LABORDÈRE, Damien. “The Saite Period: the emergence of a Mediterranean power”. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.). *Op cit.*, p. 966.

⁸⁵ Ver, por exemplo: RUSSMANN, Edna R. *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum*. California: University of California Press, 2001, p. 40; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, p. 95.

⁸⁶ No sistema de escrita hieroglífica, o determinativo era um símbolo não sonoro que, como o nome já diz, determinava a classe ou o sentido da palavra. Por exemplo, um símbolo de um disco solar, ☉, servia como determinativo para palavras como , *rʿ*, sol, e , *hrw*, dia.

⁸⁷ A repetição tripla do determinativo era uma forma de marcação do plural que existiu em fases mais remotas da escrita hieroglífica, sendo muito usada durante o Reino Antigo. A partir do Reino Médio, momento que dá origem a uma forma da língua que será empregada durante muito tempo como uma espécie de vertente

como *šḥd ḥ* / *ḥrp ḥ*, “chefe do palácio”, e *rh nsw*, “conhecido do rei”, retornam depois de terem sido usados durante o Reino Antigo, dois mil anos antes dos saítas⁸⁸.

Essa questão é bem atestada na literatura egiptológica já há muito tempo. No entanto, existem alguns pontos que suscitam debates ocasionais dentre os estudiosos. O primeiro diz respeito a como conceituar essa prática, ou seja, que conceito ou expressão melhor serviria para identificá-la. A expressão que viemos usando aqui ocasionalmente, “retorno ao passado”, é uma opção temporária que adotamos enquanto não definíamos nossa opção conceitual. Já a segunda questão se refere às tentativas de explicações que são lançadas sobre as motivações que teriam levado os egípcios a efetuarem esse “retorno ao passado”. As mais recentes investigações que postulam que tal prática tenha na verdade se iniciado antes da XXVI Dinastia, durante o chamado Terceiro Período Intermediário⁸⁹, o que também é um elemento importante para a discussão que se segue.

Iniciando pela questão de como conceituar, dois termos principais costumam surgir nos trabalhos e textos dos estudiosos: ‘renascimento’ e ‘arcaísmo’. Sabine Neureiter nos diz que o primeiro costuma ser mais usado pela Egiptologia francesa ao passo que as alemã e inglesa empregam mais o segundo⁹⁰. Porém, é importante termos em mente que essa afirmação não cria uma separação definitiva e monolítica, visto que é completamente possível nos depararmos com um autor francês empregando ‘arcaísmo’ ou um alemão utilizando ‘renascimento’. Este é o caso especificamente de Jan Assmann, o qual oferece uma boa definição para ‘renascimento’:

clássica, esse uso triplo do determinativo é substituído pelo uso de três traços ou pontos, como em , *ntr.w*, deuses.

⁸⁸ NAGY, István. Remarques sur le Souci d’Archaïsme en Egypte à l’Époque Saïte. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 21, pp. 53-64, 1973, pp. 59-60.

⁸⁹ NAGY, István. *Op. cit.*, p. 53; RUSSMANN, Edna R. *Op. cit.*, p. 43; MORKOT, Robert. “Archaism and Innovation in Art from the New Kingdom to the Twenty-Sixth Dynasty”. In: TAIT, John (ed.). *Never Had the Like Occurred’: Egypt’s view of the past*. London: UCL Press, 2003, pp. 79-99, pp. 80-81, 84-87, 93-94; MORKOT, Robert. “Tradition, Innovation, and Researching the Past in Libyan, Kushite, and Saite Egypt”. In: CRAWFORD, Harriet (ed.). *Regime Change in the Ancient Near East and Egypt: from Sargon of Agade to Saddam Hussein*. London: The British Academy, Proceedings of the British Academy 136, 2007, pp. 141-164, pp. 148, 160; PAYRAUDEAU, Frédéric. Les Prémices du Mouvement Archaisant à Thèbes et la statue Caire JE 37382 du quatrième prophète Djedkhonsouioefânkh. *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale - BIFAO*, Cairo, 107, pp. 141-156, 2007, p. 152; MORKOT, Robert. All in Detail: Some Further Observations on ‘Archaism’ and Style in Libyan-Kushite-Saite Egypt”. In: PISCHIKOVA, Elena; BUDKA, Julia; GRIFFIN, Kenneth (eds.). *Thebes in the First Millennium BC*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 379-395, p. 380; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, p. 96.

⁹⁰ NEUREITER, Sabine. Eine neue Interpretation des Archaismus. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburgo: Helmut Buske Verlag GmbH, vol. 21, pp. 219-254, 1994, p. 221.

[...] a consciência histórica das Vigésima-quinta e Vigésima-sexta dinastias, apesar de dependentes de várias formas tradicionais de referência ao passado, era mais uma vez totalmente diferente, tanto qualitativamente quanto quantitativamente. Referências ao passado agora ocorrem em uma escala que era completamente sem precedentes na história egípcia e certamente merecem ser chamadas de *renascimento*. [...] o Egito agora descobriu sua própria antiguidade e a elevou a um patamar de passado normativo. [...]. Este retorno indiscriminado aos modelos do passado equivale a uma revolução cultural, a qual se espalha para cada aspecto da vida egípcia.⁹¹

Duas afirmações são possíveis de serem extraídas deste trecho de Assmann sobre a opção de se falar em ‘renascimento’. Primeiro, o uso de ‘renascimento’ acaba por chamar a atenção apenas para a Dinastia Saíta, deixando de lado o fato já afirmado de que a prática de “voltar ao passado” começou justamente durante o Terceiro Período Intermediário. Segundo, como dito pelo próprio egiptólogo, o conceito traz uma ideia de grande profundidade e inovação, uma ‘revolução cultural’, como ele mesmo trata. Isso por si só não é *a priori* problemático, pois uma investigação do fenômeno poderia comprovar a ocorrência dessa *Kulturrevolution*, mas esta, de qualquer forma, acaba reforçando uma ligação entre o caso egípcio e o Renascimento europeu da passagem da Idade Média para a Idade Moderna⁹². É justamente em relação a isso que se coloca o posicionamento crítico de Núria Castellano i Solé:

Este momento da história é chamado muitas vezes de “renascimento saíta”, colocando-o em relação com o conceito de Renascimento europeu e estabelecendo um paralelismo entre a Idade Média (entendida como a Idade das Trevas) e o retorno às tradições greco-romana que supunha o Renascimento, e a “Idade das Trevas” que suporia o Terceiro Período Intermediário [séculos XI-VII AEC] e o posterior “renascimento” saíta.⁹³

⁹¹ ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of Pharaohs*. New York: Metropolitan Books, 2002, pp. 340-341. Tradução livre. “[...] *the historical consciousness of the Twenty-fifth and Twenty-sixth Dynasties, though dependent upon various traditional forms of reference to the past, was wholly different again, both qualitatively and quantitatively. References to the past now took place on a scale that was completely unprecedented in Egyptian history and that certainly merits being called a renaissance. [...] Egypt now discovered its own antiquity and elevated it to the rank of a normative past. [...] This wholesome return to the models of the past was tantamount to a cultural revolution, and it spread into every aspect of Egyptian life*”.

⁹² Anthony Spalinger rebate essa ideia, afirmando que o que se vê no Egito saíta se assemelharia mais à França Carolíngia do século IX ou à Germânia Otoniana do século X EC. No entanto, sua fala carece de demonstração. SPALINGER, Anthony. *Op. cit.*, p. 12.

⁹³ CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *Op. cit.*, p. 2. Tradução livre. “*Aquest moment de la història és anomenat moltes vegades ‘renaixement saíta’, posant-lo en relació amb el concepte del Renaixement europeu i establint un paralelisme entre l’edat mitjana (entesa com a edat fosca) i el retorn a les tradicions de la cultura grecoromana que va suposar el Renaixement i l’edat fosca’ que suposava el Tercer Peiode Intermediari i el posterior ‘renaixement’ saíta.*”.

O termo ‘renascimento’, então, acaba por levar a juízos de valor que podem ser prejudiciais tanto para o estudioso quanto para seu leitor. Utilizar esse conceito faz engendrar a ideia de que se tratou de um fenômeno profundo e positivo que se seguiu a um momento negativo, uma “era das trevas”. Com tudo isso, o termo “renascimento”, em suma, é por demais enviesado para poder ter um bom uso.

A outra opção de nomenclatura, ‘arcaísmo’, parece ser a mais empregada pelos estudiosos atualmente. Contudo, segundo a crítica de Claus Jurnan, nem sempre esse conceito, apesar de muito utilizado, é bem definido e explicitado pelos autores, o que acaba gerando inconsistências entre um trabalho e outro⁹⁴. Frente a isso, ele nos fornece a seguinte definição para ‘arcaísmo’, a qual consideramos ser especialmente útil:

[...] arcaísmo é aqui compreendido como um retorno consciente a modos culturais do passado que não estão ligados ao momento de reapropriação por meio de uma cadeia de transmissão tradicional. Arcaísmo então contorna tradição, sendo a maior distinção entre os dois o lapso de tempo que separa as atestações individuais de um traço estilístico ou tipológico [...].⁹⁵

‘Arcaísmo’, então, pressupõe um intento, uma vontade consciente de retomar elementos que entraram em desuso. O lapso, o intervalo de tempo entre a interrupção do uso e sua retomada arcaística posterior é ponto fundamental para que possamos diferenciar ‘arcaísmo’ de ‘tradição’, algo que também é explicitamente apontado por Jochem Kahl⁹⁶. Essas características do termo permitem que ele seja empregado também para outros contextos e situações, o que acontece de forma bastante interessante. Indo além da simples categorização da Dinastia Saíta e da mais ampla Época Tardia, os egiptólogos hoje usam ‘arcaísmo’ para momentos diferentes da história egípcia, como o Reino Médio e o início da XVIII Dinastia, no Reino novo⁹⁷. Jurnan chega mesmo a afirmar que existiu uma espécie de “tradição virtual do arcaísmo” (*virtual*

⁹⁴ JURNAN, Claus. “The Trappings of Kingship. Remarks about Archaism, Rituals and Cultural Polyglossia in Saite Egypt”. In: GYORY, Hedvig (ed.). *Aegyptus et Pannonia IV*. Budapest: Archaeobooks, 2010, pp. 73-118, pp. 74-75.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 76. Tradução livre. “[...] archaism is here understood as a conscious going back to cultural modes of the past that are not linked to the time of re-appropriation through a chain of traditional transmission. Archaism thus circumvents tradition, the major distinction between the two being the gap of time that separates the individual attestations of a stylistic or typological trait [...]”.

⁹⁶ KAHL, Jochem. Archaism. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2010, pp. 1-2. <<https://escholarship.org/uc/item/3tn7q1pf/>>

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 2, 5; RUSSMANN, Edna R. *Op. cit.*, pp. 19-20, 41-42.

tradition of archaism)⁹⁸, no sentido de se tratar de uma prática a tal ponto frequente ao longo da trajetória do Egito Antigo que se poderia mesmo afirmar que consistia em uma das características dessa civilização, apesar de não ser tão visível e facilmente atestável quanto outras. A situação, no entanto, não deve ser exagerada ao ponto de afirmarmos categoricamente que o arcaísmo ocorreu em todas as épocas, principalmente devido às dificuldades inerentes aos materiais, artefatos e fontes de estudo que chegaram até nós:

Um obstáculo ainda maior para entender e reconhecer arcaísmo na arte egípcia é imposto por acidentes de sobrevivência. Nós somos muito bem-informados sobre arte egípcia arcaizante em alguns períodos e alguns locais, mais notavelmente Tebas nas XXV e XXVI Dinastias. Para outros momentos e em outras localidades, o material é escasso ou, muito frequentemente, quase inexistente. Como resultado, é comumente difícil decidir se um exemplo particular é produto de um reavivamento arcaizante ou de uma tradição contínua, porém mal atestada.⁹⁹

Mesmo com tal ressalva, considerar que o arcaísmo se tratou de uma prática recorrente no Egito é um interessante posicionamento que joga uma outra luz sobre a compreensão da XXVI Dinastia. Esta continua sendo vista como um momento em que o arcaísmo teve seu ápice¹⁰⁰, sendo identificado em diversos aspectos desta, mas não se torna mais uma dinastia solitária na realização de tal empreendimento. Ademais, ao inserirmos a Dinastia Saíta em um quadro mais diversificado, complexificamos as tentativas de explicação do arcaísmo e quais seriam suas origens. Por exemplo, uma abordagem generalizante que afirmasse ser o arcaísmo exercido em momentos de pouca estabilidade e/ou busca por legitimação a partir de elementos de um passado que é valorizado no presente soa coerente e válida, mas ela não exclui investigações sobre motivações mais específicas para cada local e época.

De fato, como o arcaísmo na XXVI Dinastia foi logo cedo apontado pela Egiptologia, as explicações mais antigas sobre o que ele era e o porquê de ter sido realizado adotaram um frequente tom pejorativo, corriqueiramente afirmando que o fenômeno havia sido fruto de uma

⁹⁸ JURNAN, Claus. “The Trappings of Kingship. Remarks about Archaism, Rituals and Cultural Polyglossia in Saite Egypt”. In: GYORY, Hedvig (ed.). *Op. cit.*, p. 82.

⁹⁹ RUSSMANN, Edna R. *Op. cit.*, p. 41. Tradução livre. “*An even greater obstacle to understanding and recognizing archaism in Egyptian art is imposed by accidents of survival. We are very well informed about archaizing Egyptian art in a few periods and a few places, most notably Thebes in the Twenty-fifth and the Twenty-sixth Dynasties. For other times and in other locations, material is scanty, or, all too often, almost nonexistent. As a result, it is often difficult to decide whether a particular example is the product of an archaizing revival or a continuous, though ill-attested tradition.*”.

¹⁰⁰ KAHL, Jochem. *Op. cit.*, p. 5.

falta de criatividade ou de “ímpeto inovador” graças a uma época de decadência que rumava para o fim da era faraônica. Felizmente, tais concepções negativas, que Robert Morkot diz serem frutos de um preconceito contra o Período Tardio, saíram de cena¹⁰¹. Hoje, já se reconhece que o conceito de arcaísmo, quando empregado, também envolvia certo grau de mudança e de criação, não sendo apenas cópia¹⁰². Mas, enquanto esse já parece ser um ponto bem firmado na literatura acadêmica, os motivos que levaram ao uso do arcaísmo por parte dos saítas são ainda objeto de debate.

Uma interessante investigação sobre isso foi a realizada por Sabine Neureiter. Esta autora, ao invés de se voltar unicamente para determinados segmentos como arte e língua, procurou observar e explicar o arcaísmo saíta a partir de um contexto mais amplo de revitalização cultural, levando também em conta o contexto de dinâmica social de então¹⁰³. Para tanto, ela dedica-se, de início, a realizar um levantamento das propostas explicativas realizadas por outros estudiosos, apontando o que ela considera serem os pontos fracos de cada uma¹⁰⁴. Logo em seguida, Neureiter define seis categorias em que ela insere as análises existentes sobre o arcaísmo:

As várias interpretações sobre arcaísmo, algumas das quais foram apresentadas, podem ser classificadas em diferentes categorias: as interpretações são a) uma opinião, b) uma tese sem abordagem teórica, c) uma tese com abordagem teórica, d) baseadas em uma teoria, e) baseadas em uma investigação sem abordagem teórica. A sexta categoria seria: f) baseadas em uma investigação com abordagem teórica. Contudo, até hoje não há interpretação sobre arcaísmo que equivalha a essa categoria.¹⁰⁵

Assim, como ela afirma que a última categoria ainda não foi realizada, ela se propõe a realizar essa tarefa. Dessa forma, após tecer reflexões teóricas sobre noções que lhe foram

¹⁰¹ MORKOT, Robert. *Op. cit.*, 2003, p. 79; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, p. 95.

¹⁰² MANUELIAN, Peter der. *Living in the Past: Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*. London and New York: Kegan Paul International, 1994, p. 409; RUSSMANN, Edna R. *Op. cit.*, pp. 40, 242; MORKOT, Robert. *Op. cit.*, 2007, p. 160; FORSHAW, Roger. *Op. cit.*, p. 95.

¹⁰³ NEUREITER, Sabine. *Op. cit.*, p. 222.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 222-233.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 233. Tradução livre. “*Die verschiedenen Interpretationen des Archaismus, von denen einige dargestellt wurden, lassen sich in verschiedene Kategorien einordnen: die Interpretation ist a) eine Meinung, b) eine These ohne theoretischen Ansatz, c) eine These mit theoretischen Ansatz, d) beruht auf einer Theorie, e) beruht auf einer Untersuchung ohne theoretischen Ansatz. Die sechste Kategorie wäre: f) beruht auf einer Untersuchung mit theoretischen Ansatz. Doch bis heute existiert keine Interpretation des Archaismus, die dieser Kategorie entspricht*”.

pertinentes, como sistema social, cultura e elites dominantes¹⁰⁶, Neureiter define que o arcaísmo saíta foi uma forma das elites procurarem manter privilégios e suas demarcações de classe frente a mudanças na sociedade que lhes causavam ansiedade, voltando-se, com isso, para um passado que era considerado “melhor” ou “mais ordenado” que o presente. Nisso, os sacerdotes, enquanto detentores do acesso a um rol de itens e textos, teriam tido um papel fundamental na busca e realização de elementos antigos, atuando, portanto, ativamente no processo do arcaísmo¹⁰⁷. Como ela mesma afirma:

O arcaísmo é uma delimitação de caráter pessimista-retrospectivo oriunda de uma elite senhorial que teme a perda de seu poder, prestígio e privilégios devido a mudanças sociais, a qual compara também seu “momento ruim” e sua situação futura “pior” com o passado “melhor”.¹⁰⁸

Essa interpretação, por mais interessante que seja, foi diretamente criticada por Edna Russmann:

[...] a recente explicação de que o arcaísmo foi planejado por sacerdotes com o intuito de reafirmarem o poder da classe dominante é muito limitada, não menos porque ela ignora o fato de que o arcaísmo do Terceiro Período Intermediário foi instigado e sustentado por governantes que eram de descendência estrangeira (líbia) ou de nascimento estrangeiro (kushita). Esses reis e príncipes, frequentemente fracos e em dificuldades, tinham uma grande necessidade de estabelecerem suas autenticidades como faraós, uma necessidade feita quase explícita em alguns textos régios kushitas. Para eles, assim como para a maioria dos antigos egípcios, o Egito era velho; a “verdadeira” arte egípcia era velha; e assim também era a verdadeira realeza egípcia.¹⁰⁹

A nosso ver, não há motivos reais para desconsiderar uma fala em prol da outra. O arcaísmo egípcio, principalmente durante a XXVI Dinastia, pode muito bem ter tido mais de

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 234-239.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 240-241, 248-250, 253-254.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 241. Tradução livre. “*Der Archaismus ist ein pessimistisch-retrospektiv motiviertes Abgrenzen einer heerschaftstragenden Elite, die aufgrund sozialer Veränderungen den Verlust ihrer Macht Prestige und Privilegien befürchtet, und die ihre ‚schlechte‘ gegenwärtige und immer ‚schlechter‘ werdende zukünftige Situation mit der ‚besseren‘ Vergangenheit vergleicht*”.

¹⁰⁹ RUSSMANN, Edna R. *Op. cit.*, p. 44. Tradução livre. “[...] *but the recent explanation that archaism was devised by priests, with the purpose of reasserting the power of the ruling class, is far too narrow, not least because it ignores the fact that Third Intermediate Period archaism was instigated and sustained by rulers who were either of foreign (Libyan) descent or foreign (Kushite) birth. These kings and princes, often embattled and weak, had a great need to establish their authenticity as pharaohs, a need made very nearly explicit in some Kushite royal texts. For them, as for most ancient Egyptians, Egypt was old; ‘true’ Egyptian art was truly old; and so was true Egyptian kingship*”.

uma motivação para ser realizado, o que faz com que tanto o posicionamento de Neureiter quanto o de Russmann na verdade se complementem. Russmann tem razão ao chamar a atenção para o esforço de legitimação que perdurou durante o Terceiro Período Intermediário e que deve ter se mantido com a XXVI quando esta obtém o poder; no entanto, a proposta de Neureiter de arcaísmo como uma manutenção de privilégios sociais não apenas é coerente como também se soma à necessidade legitimadora. Os saítas chegaram ao governo herdando práticas arcaizantes de seus predecessores líbios e núbios e, assim como estes, também devem ter recorrido ao vínculo com o passado distante para defenderem seu direito de serem faraós. Aqui há congruência em também argumentar em prol de um envolvimento das elites sacerdotais para a continuidade e reforço de privilégios de classe social e, além disso, uma preferência por aludir a épocas mais antigas e menos conturbadas que o contexto dos dois séculos da Dinastia Saíta, como afirma Peter der Manuelian¹¹⁰. A isso tudo, pode-se também adicionar a questão dos estrangeiros que debatemos nos tópicos anteriores e que Kienitz seleciona como seu foco de explicação para o arcaísmo¹¹¹.

Como afirmamos anteriormente, o ponto fundamental para o conceito de ‘arcaísmo’ é a reapropriação de elementos culturais do passado que haviam entrado em desuso, sendo justamente essa interrupção seguida de retorno que o difere de ‘tradição’, esta vista como uma linha de transmissão contínua. O arcaísmo era uma prática frequente na cultura egípcia e, quando os saítas chegam ao trono monárquico, ele já vinha sendo empregado por séculos. Mas como a XXVI Dinastia é considerada como o período de pico do arcaísmo, não nos parece ser coincidência que isso se dê em um momento em que a relação com os estrangeiros, tanto externa quanto internamente, era, no mínimo, complexa. Assim, defendemos que, além das demais possibilidades de motivação envolvidas e levantadas por outros estudiosos, a dificuldade em lidar com a pressão e maior presença de povos de fora tenha insuflado uma busca arcaizante que ajudasse a reforçar uma espécie de identidade egípcia, tanto para os demais povos quanto para os próprios egípcios. Nisso, talvez o intuito não tenha sido o de apenas rechaçar e negar a abertura ao que é de fora, como afirmou Kienitz¹¹², mas também o de alimentar e ostentar uma

¹¹⁰ MANUELIAN, Peter der. *Op. cit.*, p. 409.

¹¹¹ KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saíta”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Op. cit.*, p. 237.

¹¹² *Idem.*

imagem idealizada do “ser egípcio” que sirva tanto para elevar a moral interna quanto para ser mostrada e ostentada no complexo tabuleiro das relações internacionais de então.

Os saítas, da mesma forma como diversos outros governantes de outros contextos históricos, precisaram legitimar-se como governantes ao ocuparem o trono egípcio e empreenderem a reunificação do país. Mas como se não bastasse isso, eles tiveram de lidar com uma forte pressão trazida pelos estrangeiros que, de um lado, formaram poderosos e influentes reinos e, por outro lado, também aumentaram em presença e relevância para o próprio Egito e sua trajetória político-social do período. Em meio a isso, a terra dos faraós já contava com um grande repertório de estilos, modelos, textos, práticas, itens e temas culturais que foram herdados ao longo de mais de dois mil anos de história. Muito disso não se fazia mais uso, mas felizmente continuava de alguma forma depositado ou visível em alguma localidade, podendo, assim, ser copiado, reutilizado ou servir de modelo para produções novas. O arcaísmo, então, foi uma grande resposta para os desafios que os egípcios enfrentaram no Período Saíta. Nesse conjunto, a religião egípcia, com sua diversidade de elementos, também foi alvo das práticas arcaizantes dos egípcios de então, sendo o Livro dos Mortos, tema principal de nosso presente estudo, um dos componentes dessa esfera. Porém, antes de seguirmos especificamente para ele, convém observarmos melhor o campo religioso egípcio durante a XXVI Dinastia.

CAPÍTULO II

EM BUSCA DE UM CAMPO RELIGIOSO EGÍPCIO

O Egito Antigo é comumente lembrado e descrito como uma terra de múmias e tumbas, de estátuas e amuletos, de templos e de um grande número de deuses. Todos esses elementos costumam ser trazidos à tona por pessoas que se deparam com nossa pesquisa, principalmente quando há a possibilidade de um contato mais imediato conosco, como na ocasião de alguma palestra, congresso ou evento acadêmico em que nos engajamos. E isso não ocorre sem razão, visto que nosso atual trabalho aborda questões e temas que podem ser classificados como fazendo parte da antiga religião egípcia, o que nos faz frequentemente entrar em contato com os próprios exemplos que usamos para iniciar este parágrafo.

Contudo, é preciso que sigamos com calma e com cautela para que nem deixemos o leitor desamparado sem alguma informação, nem caiamos no erro de julgar que conceitos e concepções possam ser autoevidentes. Afirmar que nossa pesquisa versa sobre religião no Egito Antigo nos coloca em uma situação de obrigatoriedade quanto a realizar dois exercícios neste texto. Primeiro, é, digamos, uma atitude de boa-fé que abordemos aspectos e características dessa antiga religião egípcia que nos são pertinentes, mostrando, também, de que forma eles se encontravam durante a XXVI Dinastia. Isso, é claro, nos permitirá abordar pontos posteriores de nosso trabalho ao mesmo tempo em que os inserem em um quadro contextual e cultural maior. Mas, ainda mais necessário e também mais profundo, é preciso que realizemos um debate expositivo sobre *o que* é isso que acabamos de chamar de ‘religião egípcia’ e *como* ela pode vir a ser definida.

2.1 Religio, Religare, Relegere

Começemos pelo próprio termo: ‘religião’. Frederico Pieper nos oferece uma informação que serve como um excelente ponto de partida para o que aqui pretendemos:

[...] o termo religião é constitutivo do léxico ocidental, não encontrando correspondentes em muitos sistemas linguísticos. Isso significa, de início, que muitas pessoas são ditas “religiosas” sem conhecer nenhum termo em sua própria língua que corresponda a essa coisa ou região da cultura que assim denominamos. Sendo assim,

é de se perguntar se eles separam tão claramente esse âmbito (da religião) dos demais campos da cultura.¹¹³

Dito de forma mais clara, há sociedades, tanto do passado quanto do presente, que não possuíam em suas línguas um termo que seja equiparável a ‘religião’, comum nas línguas ocidentais atuais. Isso, por sua vez, leva a duas questões. A primeira foi levantada por Pieper logo ao final do trecho citado e se refere à possibilidade de que um grupo humano, ao não possuir uma palavra para ‘religião’, não faça uma distinção dessa esfera humana da forma como estamos habituados a fazê-lo. Já a segunda questão deriva da anterior e possui séria pertinência intelectual: se, ao estudarmos uma sociedade que não possui uma palavra para ‘religião’, em que medida pode-se usar esse termo? Em que medida é possível aplicar o conceito ocidental de ‘religião’ sem cair em deturpações de leitura, em falhas analíticas, em anacronismos?

Essas reflexões se encaixam perfeitamente para o Egito Antigo. É ponto de conhecimento comum dentre os estudiosos que não havia palavra ou expressão em egípcio antigo para ‘religião’, que o que costuma ser chamado de ‘religião egípcia’ estava fundido com política, economia, filosofia e ciência, para citar alguns casos. Sendo assim, seria possível continuar falando em ‘religião’ no Egito Antigo? Nossa postura é de que sim, mas precisamos expor como fazer isso.

Para tanto, é interessante observarmos, aqui, a evolução do conceito de ‘religião’, o que nos leva de volta ao latim *religio*. *Religio*, por sua vez, possuía raízes etimológicas e, de acordo com Maurice Sachot, era usado na Roma Antiga com base em duas outras concepções: *relegere*, um zelo e observância pelos cultos e ritos apropriados, e *religare*, que abordava o vínculo entre humano e divino¹¹⁴. Ainda segundo Sachot, *religio* aparece em Cícero, em seu *De Haruspicum Responsis*, como um elemento definidor de uma espécie de “identidade romana” que seria superior à de outros povos:

Em definitivo, a categoria de *religio*, a qual, lembremos, não possui equivalente em outras línguas, permite aos romanos, ou pelo menos a Cícero, de definir a romanidade em relação aos demais povos civilizados, sobretudo em relação à greccidade; ela permite colocá-la em sua superioridade ao mesmo tempo que em sua especificidade.

¹¹³ PIEPER, Frederico. “Problematizando o conceito de Religião: considerações hermenêuticas”. In: SILVEIRA, Emerson José Sena da; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues (ogs.). *A Polissemia do Sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, pp. 31-53, p. 33.

¹¹⁴ SACHOT, Maurice. “Religio/superstitio”. *Historique d’une subversion et d’un retournement. Revue de l’histoire des religions*, tome 208, n° 4, pp. 355-394, 1991, p. 366; DE AZEVEDO, Cristiane A. A Procura do Conceito de *Religio*: entre o *relegere* e o *religare*. *Religare*, vol. 7, n° 1, pp. 90-96. 2010, p. 91.

Ela vem assim a designar não mais apenas os *sacra*, mas ainda, sob um ângulo particular, o conjunto da *societas* (a sociedade), como estruturada em *civitas* (cidade¹¹⁵).¹¹⁶

O uso de *religio* para fins identitários vai continuar a ser realizado posteriormente, mas agora pelos cristãos latinos dos primeiros séculos de nossa era. Autores como Tertuliano, Lactâncio e Agostinho, em meio aos embates com os ditos “pagãos”, gradativamente remodelaram *religio* para seu sentido de *religare*, sendo agora tido como o laço de devoção e fé entre o ser humano e o deus cristão¹¹⁷. Após Agostinho, porém, *religio* deixa de ser uma palavra utilizada com frequência, dando lugar, ao longo da Idade Média¹¹⁸, para *fide*, fé¹¹⁹. É só em finais do século XV e, principalmente, ao longo dos acontecimentos da Idade Moderna, como Renascimento, Reforma e Iluminismo, que *religio* volta a figurar em cena, tendo agora usos cada vez mais constantes¹²⁰.

Essa retomada de *religio* é acompanhada de não apenas um aumento de sua frequência de uso, como também se operaram mudanças semânticas com mais rapidez. Do século XVI ao XVIII, o termo migrou de uma utilização mais ligada à noção de práticas de culto, principalmente quando aplicada a povos não-europeus (sobretudo das recém-descobertas Américas), para uma noção vinculada à fé e devoção e, finalmente, para descrições de sistemas de fé que, ao mesmo tempo em que empregava o plural ‘religiões’ e se apresentava um interesse por certa diversidade, também se falava em credibilidade dessas religiões¹²¹, numa referência a uma noção nem sempre velada de “verdade cristã”. É após esse processo que vemos surgir o conceito de ‘religião’ aplicado pelas Ciências Humanas a partir do século XIX¹²²:

¹¹⁵ O original francês *cité*, que aqui foi traduzido como ‘cidade’, possui o sentido mais específico de reunião de habitantes da cidade.

¹¹⁶ SACHOT, Maurice. *Op. cit.*, p. 371. Tradução livre. “*En définitive, la catégorie de religio, laquelle, rappelons-le, n'a pas d'équivalent dans les autres langues d'alors, permet aux Romains, ou tout au moins à Cicéron, de définir la romanité par rapport aux autres peuples civilisés, avant tout par rapport à la grécité ; elle permet de la poser dans sa supériorité en même temps que dans sa spécificité. Elle en vient ainsi à désigner non plus seulement les sacra, mais encore, sous un angle particulier, l'ensemble de la societas (la société), en tant que structurée en ciuitas (cité)*”.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 383-384; DE AZEVEDO, Cristiane A. *Op. cit.*, pp. 92-94.

¹¹⁸ De importância, restaram as designações dos membros de ordens religiosas e monásticas, os quais eram designados como *religiosi*, religiosos. SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: Mentor Books, 1964, p. 33.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 31-32.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 34.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 37-44; SMITH, Jonathan Z. “Religion, Religions, Religious”. In: TAYLOR, Marc C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 269-284, p. 271.

¹²² SMITH, Wilfred Cantwell. *Op. cit.*, pp. 275-280.

A percepção de que há uma esfera que pode ser delimitada e nomeada de religião é resultante do processo de fragmentação da vida em diversos setores, consistindo-se em um legado da modernidade, mais especificamente do iluminismo. Aqui, já não é mais o religioso (ou a noção de Deus) que unifica toda a vida social. De certa forma, a partir do iluminismo, a noção de cultura vai assumindo esse papel. Como uma parte constituinte desse todo maior que se denomina de cultura há, portanto, uma região chamada de religião.¹²³

Mesmo com tudo isso, nossa postura, como dissemos anteriormente, é de manter o uso de ‘religião’ em nosso estudo. A principal razão disso é a pertinência do conceito para pesquisadores e público atuais pois, uma vez que o termo faz parte do vocabulário de idiomas de hoje, ele facilita o manuseio dos estudiosos e a compreensão dos leitores¹²⁴. Esse mesmo motivo é o que serve de embasamento ao que poderíamos chamar de ‘força de manutenção do vocábulo’: enquanto os esforços de substituí-lo por outro conceito recaem nos mesmos problemas apresentados por ‘religião’, isto é, ser de origem ocidental e encontrar pouca referência em outros contextos, as tentativas de simplesmente evitá-lo mostram-se infrutíferas pelo fato do conceito acabar sendo utilizado novamente, seja com ou sem o acréscimo de aspas¹²⁵. Sérgio da Mata chega, inclusive, a criticar expressamente esse segundo viés de ação:

[Evitar o uso de ‘religião’] significa uma fuga do problema, não sua solução. É trocar as limitações de uma tradição de pensamento por outra tradição, *ainda* mais limitada – precisamente pelo fato de que abdica de ou simplesmente desconhece qualquer ambição teórica. O estudo sistemático, seja ele histórico, seja ele comparativo, dos sistemas religiosos evidentemente requer o reconhecimento de diferenças, assim como da historicidade das práticas e crenças. Mas requer também um grande esforço de síntese, sem o qual estaremos condenados à comodidade das pequenas e cômodas verdades das monografias. O que temos a fazer é ampliar o alcance de nossas categorias, e não renunciar a elas.¹²⁶

A fim de continuarmos empregando ‘religião’, então, seguiremos o caminho de utilizar uma ‘definição funcional’. Esta expressão designa um conceito com uso utilitário, o que consiste em dizer que ele é elaborado a partir do próprio contexto sócio-histórico que receberá seu uso, sendo, além disso, maleável e ajustável às demandas que surgirem do estudo¹²⁷. Trata-

¹²³ PIEPER, Frederico. *Op. cit.*, p. 34.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 45-51.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 42-44; STARK, Rodney. Reconceptualizing Religion, Magic and Science. *Review of Religious Research*, vol. 43, n° 2, pp. 101-120, 2001, p. 104.

¹²⁶ DA MATA, Sérgio. *História e Religião*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010, p. 92.

¹²⁷ Sobre isso, vide VERSNEL, Hendrik Simon. Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. *Numen*, vol. 38, n° 2, pp. 177-191, 1991, pp. 185-186, além das reflexões presentes em SATLOW, Michael L.

se de um posicionamento que, a nosso ver, atende a duas questões que são necessárias. Em primeiro lugar, a definição funcional reconhece e aceita o fato de que o estudioso é um indivíduo historicamente inserido e, como tal, carrega uma série de termos e vocábulos que utiliza para se referir ao mundo. E em segundo lugar, abre a possibilidade de que o objeto de estudo afete e altere as categorias e noções em uso, evitando que sejam vistas como alguma espécie de entidade monolítica que deve ser mantida imaculada até o fim.

Assim, o próximo passo de nosso inquérito sobre o uso de ‘religião’ consiste em estabelecer-lhe uma definição que tenha como base diretamente o Egito Antigo, tornando-se com isso, claro, útil para nossa abordagem. Para tanto, passaremos agora ao tópico seguinte.

2.2 Religião no Egito Antigo: Maat, Deuses e Mortos

A fim de bem desenvolvermos nossa definição funcional de religião para o Egito, usaremos um importante conceito egípcio: , *M3^c.t*. Maat, em sua grafia em português, se tratava de uma concepção dotada de uma tal polissemia que torna sua interpretação um verdadeiro desafio para estudiosos modernos, que dirá sua tradução:

Maat é uma palavra da língua egípcia, e como tal ela é traduzível. Mas Maat é também uma deusa importante do panteão egípcio e [...] um conceito central da filosofia (sociologia, ideologia, cosmologia...: “visão”) egípcia. Como tal, Maat não é traduzível.¹²⁸

O trecho acima alude a dois pontos que devem ser tidos em mente para Maat: era uma divindade do panteão, que chegou mesmo a ser cultuada em certos momentos¹²⁹, ao mesmo tempo em que era um conceito bastante diverso. “Ordem, vida, equilíbrio cósmico, vital e social, paz pela vitória, prosperidade, justiça, equidade, verdade, Maat representa tudo isso”,

Disappearing Categories: using categories in the study of religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 17, n° 4, pp. 287-298, 2005.

¹²⁸ ASSMANN, Jan. *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Conférences, Essais et Leçons du Collège de France. Paris : Julliard, 1989, p. 16. Tradução livre. « *Maât est bien un mot de la langue égyptienne, et comme tel il est traduisible. Mais Maât est aussi une déesse importante du panthéon égyptien et [...] un concept central de la philosophie (sociologie, idéologie, cosmologie... : 'vision') égyptienne. Comme tel, Maât n'est pas traduisible* ».

¹²⁹ MENU, Bernadette. *Maât, l'Ordre Juste du Monde*. Paris : Éditions Michalon, 2005, pp. 11, 56-57.

afirma Bernadette Menu¹³⁰. Quanto às interpretações de Maat pelos egiptólogos, Jan Assmann afirma que, até meados da década de 1930, a tendência predominante era considerar que o cerne de Maat se encontrava na ideia de ‘ética’, mas que, à época da redação de seu livro, publicado em 1989, o foco passou a ser dado para a noção de ‘ordem universal’¹³¹. Ele, porém, discorda disso, e, após efetuar uma análise de textos e discursos egípcios sobre Maat, defende que o núcleo dessa concepção egípcia seria um pressuposto de ‘solidariedade comunicativa’¹³². Em suas próprias palavras:

Em termos de Sociedade, Maat estabelece os laços que ligam homem a homem e asseguram a integração social; em termos de realeza, Maat estabelece os laços que ligam o mundo humano ao dos deuses e asseguram a integração universal. Maat é, portanto, o princípio sociogônico da solidariedade, estendido às dimensões políticas da empresa faraônica e às dimensões cósmicas do regime solar.¹³³

Já Bernadette Menu, apesar de não exatamente discordar de Assmann, defende outro tipo de abordagem:

Ora, é o duplo aspecto de Maat que precisa ser trazido à luz: a ordem universal ditando ao homem um direito natural, uma conduta geral de bom comportamento, e a justiça particular que inspira aos juízes e aos responsáveis políticos as dimensões justas no domínio econômico e social.¹³⁴

Essas diferentes interpretações, a bem da verdade, chamam a atenção para aspectos diferentes de Maat, mas que de fato não se excluem. Malgrado isso, e deixando de lado a questão sobre qual seja o cerne de Maat, o exposto até aqui basta para fornecer uma ideia da amplitude de elementos que podem ser ligados a Maat, o que nos permite começar a desenhar nossa definição funcional de religião a partir dela.

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 9-10. Tradução livre. « *Ordre, vie, équilibre cosmique, vital et social, paix par la victoire, prospérité, justice, équité, vérité, maât représente tout cela [...]* ».

¹³¹ ASSMANN, Jan. *Op. cit.*, 1989, pp. 17-18.

¹³² *Ibidem*, p. 133.

¹³³ ASSMANN, Jan. *Op. cit.*, 1989, p. 135. Tradução livre. « *Sur le plan de la Société, la Maât établit les liens qui lient l'homme à l'homme et assurent l'intégration sociale ; sur le plan du roi, la Maât établit les liens qui lient le monde humain à celui des dieux et assurent l'intégration universelle. Maât est donc le principe sociogonique de la solidarité, étendu aux dimensions politiques de l'emprise pharaonique et aux dimensions cosmiques du régime solaire* ».

¹³⁴ MENU, Bernadette. *Op. cit.*, p. 13. Tradução livre. « *Or, c'est le double aspect de la maât qu'il faut mettre en lumière : l'ordre universel dictant à l'homme un droit naturel, une conduite générale de bon comportement, et la justice particulière inspirant aux juges et aux responsables politiques des décisions équitables dans le domaine économique et social* ».

É, novamente, Jan Assmann que nos fornece nova ajuda para essa tarefa, mas em outro de seus trabalhos. A certa altura do livro *Religion and Cultural Memory* (cujo título original alemão é *Religion und Kulturelles Gedächtniss*), Assmann lança mão de duas concepções que foram introduzidas pelo sociólogo Thomas Luckmann na década de 1960: Religião Visível (RV) e Religião Invisível (RI). Enquanto a RV consiste nos elementos que podem ser vistos e observados de uma religião, como práticas, ritos e objetos usados, a RI é o plano de fundo conceitual e cosmológico em que a RV se insere e ganha sentido¹³⁵. Assmann considera que Maat pode ser classificada como a Religião Invisível do Egito Antigo¹³⁶ em virtude dela não apenas nortear as práticas rituais endereçadas a deuses e mortos, por exemplo, como também era de relevância para os campos que chamamos de Justiça e Política¹³⁷. Para os antigos egípcios, Maat necessitava ser constantemente reforçada para se evitar que o universo retornasse ao caos primordial – e isso era importante não apenas em nível individual, com obediência e zelo pelas organizações e regras sociais, como também, e principalmente, em nível institucional e coletivo, enfatizando o bom andamento das ações jurídicas, econômicas, administrativas e demais correlatas¹³⁸. Sobretudo, as ações do faraó eram fundamentais para esse fortalecimento de Maat e conseqüente manutenção de toda a existência¹³⁹.

Após, então, definir que Maat consistia na Religião Invisível, Assmann formula uma relação que ele nomeia de “triângulo egípcio”, na qual Maat se mostra influenciando e coordenando os campos do ‘culto’ e da ‘justiça’¹⁴⁰:

¹³⁵ ASSMANN, Jan. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 31-32.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 33.

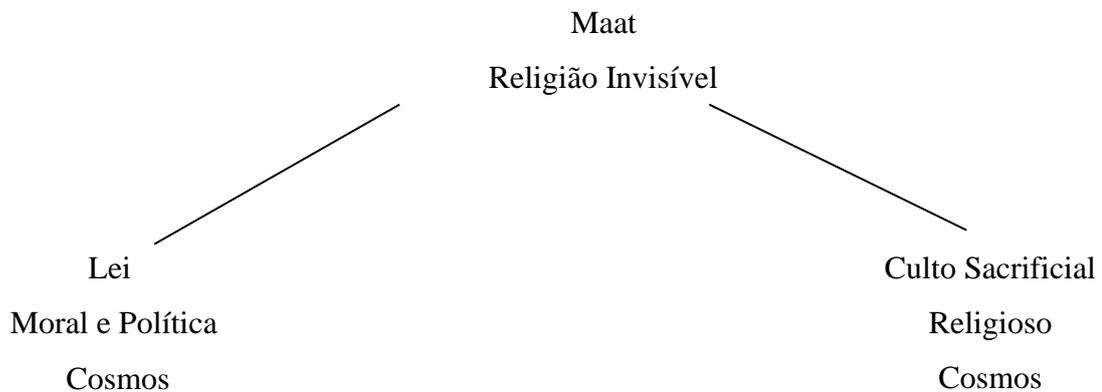
¹³⁷ *Ibidem*, p. 35.

¹³⁸ MENU, Bernadette. *Op. cit.*, pp. 36, 107.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 10, 50; TEETER, Emily. *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*. Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 57. Chicago: The Oriental Institute of Universe of Chicago, 1997, pp. 82-83.

¹⁴⁰ ASSMANN, Jan. *Op. cit.*, 2006, p. 35.

Quadro 1: Relação entre Religião Invisível e Visível no Egito



Sendo assim, ao falarmos em ‘religião’ no Egito Antigo, nós nos referiremos principalmente ao polo da direita do esquema de Assmann, correspondente à Religião Visível. No entanto, por ser também a esfera que esse autor nomeia de ‘culto’, nós consideraremos o emprego desse conceito principalmente voltado para as ações ritualísticas endereçadas aos deuses (principalmente nos templos) e aos mortos (ou seja, o âmbito funerário). Isso, em certa medida, já conclui nosso objetivo de uma definição funcional, mas é útil agora fornecermos uma explanação geral desses dois seguimentos para garantirmos que o leitor compreenda como eles operavam.

2.2.1 Culto aos *ntr.w*

O termo egípcio que se traduz como ‘deus’ é *ntr*, plural *ntr.w*, sendo  seu símbolo hieroglífico padrão (no plural, ) , o qual costuma ser apontado como se tratando de uma bandeira de culto ou de um fetiche enfaixado¹⁴¹. Mas apesar dessa correlação entre *ntr* e ‘deus’ ser bem aceita e seguida, o vocábulo egípcio impõe dificuldades em virtude de seu conjunto variado de utilizações. Como afirmado por Dimitri Meeks,

¹⁴¹ HORNUNG, Erik. *Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many*. New York: Cornell University Press, 1996, pp. 33-36; CARDOSO, Ciro F. S. *Deuses, Múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 57.

É bem conhecido, certamente, que este [o termo *ntr*] não se aplica exclusivamente ao que chamaríamos de “deus”, mas igualmente aos demônios, aos ‘espíritos’, às personificações de conceitos abstratos, aos animais, aos defuntos mais comuns.¹⁴²

O próprio Meeks, no entanto, nos fornece uma proposta de solução que é útil para o que aqui pretendemos. Buscando definir de que maneira *ntr* possa fazer referência apenas para o que seria um “panteão divino egípcio” – isto é, de que forma o vocábulo egípcio possa ser usado de forma a fazer referência apenas ao que entendemos como ‘deus’ –, Meeks propõe a tese de que é o rito o que pauta a diferença entre o *ntr* e o “não *ntr*”, por assim dizer¹⁴³. Ele afirma, com isso, que “é ‘deus’ tudo o que foi introduzido a este estado pelo rito, e/ou é mantido pelo rito”¹⁴⁴. Isso nos permite ver, por exemplo, que os mortos se tornam *ntr.w*, isto é, a terem uma condição de divinos¹⁴⁵, a partir da execução dos ritos, ao passo que as divindades egípcias, uma vez já se encontrarem em um nível de existência diferenciado e elevado, usam-se dos ritos não para se tornarem, mas para se manterem *ntr.w*¹⁴⁶. Assim, dos critérios que Meeks utiliza para definir o que seria esse “panteão egípcio”¹⁴⁷, o ponto da função do rito nos é o mais interessante e pertinente.

Então, se os deuses egípcios eram *ntr.w* que mantinham sua condição de divinos a partir do rito, este poderia ocorrer dentro ou fora dos templos. Estamos agora fazendo alusão tanto às ações de culto que eram efetuadas no ambiente templário quanto as realizadas fora dele, as quais costumam receber nomes como “religião popular” ou “religião privada” e que conhecemos principalmente (ou, talvez devamos dizer, unicamente) por meio de vestígios

¹⁴² MEEKS, Dimitri. Notion de <<dieu>> et structure du panthéon dans l’Egypte ancienne. In : *Revue de l’histoire des religions*, vol. 205, n° 4, pp. 425-446, 1988, p. 429. Tradução livre. “Il est bien connu, em effet, que celui-ci ne s’applique pas exclusivement à ce que nous nommerions <<dieu>>, mais également aux démons, aux <<esprits>>, aux personifications de concepts abstraits, au roi, aux animaux, aux défunts le plus ordinaires”.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 430.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 444. Tradução livre. “Est <<dieu>> tout ce qui a été introduit dans cet état par le rite, et/ou y est maintenu par le rite”.

¹⁴⁵ Hornung argumenta que a ideia de ‘divino’ no Egito Antigo é expressa por *ntry*, um adjetivo *nisbe* (isto é, derivado de um substantivo) de *ntr*. Isto significa que o status ou a condição de divino se dá apenas em relação a *ntr*, inexistindo de forma independente aos deuses no pensamento egípcio. Ver: HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, pp. 63-65.

¹⁴⁶ MEEKS, Dimitri. *Op. cit.*, pp. 438-439.

¹⁴⁷ Ao fim de seu texto, Meeks usa também como critério a questão da nomeação, alocação e veneração “correta”, isto é, segundo parâmetros culturais e linguísticos egípcios, algo que exclui as influências estrangeiras. *Ibidem*, pp. 444-445.

arqueológicos que chegaram até os dias de hoje. Ambos os meios, templário e “privado”¹⁴⁸, possuíam forte interconexão, de fato, mas suas diferenças eram também marcantes.

Os templos egípcios figuram entre os principais monumentos que chegaram aos dias de hoje e que costumam receber uma quantidade grande de visitantes e turistas ao longo do ano. Durante o Egito Antigo, tais espaços exerciam, decerto, grande importância religiosa assim como também socioeconômica, como é bem descrito no seguinte trecho de Rosalie David:

Cada templo possuía bens como rebanhos, grãos, parreirais e jardins. Os camponeses empregados nessas áreas produziam alimentos para os sacerdotes do templo, para outros trabalhadores, para o pessoal empregado na necrópole e para si próprios. Também forneciam as oferendas para as deidades do templo, a maioria das quais era finalmente redistribuída para os sacerdotes e suas famílias. As oferendas preparadas para a celebração dos banquetes eram com frequência abundantes o suficiente para alimentar também parte da população local.¹⁴⁹

Mas mesmo com esses desdobramentos para outras questões, é a especificidade do funcionamento religioso dos templos que destacaremos aqui.

Apesar de terem sido espaços de grande movimentação, os templos egípcios não eram locais de “congregação de fiéis”, onde um sacerdote dirigiria cultos rotineiros e convocaria a população a assistir e participar. MUITÍSSIMO pelo contrário: a tarefa principal desses espaços excluía totalmente aqueles que não fossem sacerdotes (com exceção do faraó). Um dos termos egípcios para ‘templo’ era , *ḥw.t-ntr*, “casa do deus”, o que já indica sua função religiosa básica: tratava-se da morada de alguma divindade. Cada templo possuía uma estátua que representava o deus que ali habitava, e apenas os sacerdotes tinham acesso aos salões internos onde permanecia tal estátua. O restante das pessoas deveria se contentar com os pátios externos¹⁵⁰.

Quanto aos sacerdotes, sua estrutura organizacional variava de templo a templo, de modo que Sergio Pernigotti afirma que “não se pode falar de modo algum de um *sacerdócio* no

¹⁴⁸ Manteremos as aspas enquanto não adentrarmos na discussão específica sobre essa faceta do culto aos deuses.

¹⁴⁹ DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p. 263.

¹⁵⁰ PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, pp. 107-132, p. 121; ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Gods and Men in Ancient Egypt: 3000 BCE to 395 EC*. Ithaca, N.Y and London: Cornell University Press, 2004, pp. 107-152, pp. 111-112; DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 105-117, 109.

antigo Egípcio, mas de *sacerdotes*, cada um dos quais era totalmente independente de todos os outros”¹⁵¹. Mesmo assim, é possível tecermos algumas considerações gerais. De antemão, o rei egípcio, enquanto mediador entre humanos e deuses, era o sacerdote por excelência, sendo ideologicamente o responsável pela condição dos ritos templários. É graças a isso que cenas das paredes dos templos apresentam o faraó realizando diversas tarefas de culto, o que também tinha o efeito simbólico de afirmar que era ele que constantemente conduzia tais ritos. Porém, frente à impossibilidade de estar em todos os templos a todo o instante, os sacerdotes serviam como seus substitutos¹⁵². Isso auxilia a compreender que a indicação régia, ao menos teoricamente, influenciava para a nomeação de sacerdotes, mas ainda há muita discussão e pouca clareza sobre o processo de formação sacerdotal¹⁵³; sabe-se, no entanto, que sacerdotes integrais passaram a existir no Egito a partir do Reino Novo¹⁵⁴.

Em geral, havia dois grupos dentre os sacerdotes de cada templo: , *ḥm-ntr*, “servo do deus”, de posição mais elevada e com direito de acesso à câmara com a estátua divina, e o , *wꜥb*, “sacerdote puro”, que ficava encarregado de tarefas mais rotineiras e menos ritualísticas¹⁵⁵. A ambos, no entanto, era exigida a purificação ritual, que envolvia práticas como banhos, roupas em linho e proibições alimentares, dentre outros exemplos¹⁵⁶. Uma vez purificado, o *ḥm-ntr* poderia então efetuar o culto diário ao deus do templo, o que consistia em, três vezes ao dia, oferecer comida, banho e óleo de unção à estátua, tudo acompanhado por hinos de adoração¹⁵⁷.

Esse tipo de trabalho dos sacerdotes ajuda-nos a entender as diferenças deles com o padrão que estamos acostumados no Ocidente: não havia, para os sacerdotes egípcios, qualquer

¹⁵¹ PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, p.116. Grifos do autor. Porém, Pernigotti afirma mais à frente, na página 126, que há informações sobre contribuições e reuniões de sacerdotes de templos diferentes.

¹⁵² *Ibidem*, p. 119; ZIVIE-COCHE, Christiane. “The Gods on Earth”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, pp. 89-90.

¹⁵³ PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, p.116; DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 118.

¹⁵⁴ DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, pp. 105-107.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 111.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 109; PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, pp.126-127.

¹⁵⁷ PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, pp. 127-128; ZIVIE-COCHE, Christiane. “The Gods on Earth”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, pp. 91-93; TEETER, Emily. “Temple Cults”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 310-324, p. 315.

necessidade de demonstração de vocação espiritual, trabalhos de conversão de novos fiéis ou algum suporte aos “leigos”, isto é, os não-sacerdotes¹⁵⁸. A forma como esses últimos lidavam e cultuavam os deuses, por outro lado, é menos conhecida. Isso se deve tanto à disponibilidade de fontes e vestígios informativos, que nem sempre conseguiram sobreviver às ações do tempo, quanto pelo fato de que muitos dos textos e imagens que possuímos do Egito Antigo foram produzidas por e para uma elite letrada que não se preocupava muito em retratar ou aludir às práticas de culto que ocorressem no cotidiano das pessoas. Há, em resumo, um grande silenciamento quanto à religião privada egípcia¹⁵⁹.

Como o leitor certamente percebeu, decidimos passar a usar a expressão ‘religião privada’ para designar essas práticas de culto fora dos templos. Nós a empregaremos de acordo com o sentido fornecido por Lucia Gablin de “crenças e práticas religiosas de atitude individual fora da estrutura da religião organizada ou estatal”¹⁶⁰. Isso significa que nosso recorte não será de ordem socioeconômica, como uma espécie de “religião dos pobres” ou “religião das classes populares”, mas sim espacial, de modo que mesmo os próprios sacerdotes, em momentos que não estavam executando seus papéis de sacerdotes, podem ser enquadrados. Essa religião privada, mesmo com as dificuldades de fontes que apontamos acima, conta ainda assim com testemunhos importantes vindos principalmente de alguns sítios arqueológicos, como Deir el-Medina¹⁶¹: santuários e oratórios menores¹⁶², oferendas votivas¹⁶³, estelas e demais itens apontam para a forte presença de divindades egípcias e até não egípcias¹⁶⁴, além de evidências de culto a antepassados, algo que abordaremos ao falar sobre religião funerária. É interessante,

¹⁵⁸ DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 108.

¹⁵⁹ BAINES, John. “Society, Morality, and Religious Practice”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, pp. 123-200, pp. 149-150.

¹⁶⁰ GABLIN, Lucia. “Private Religion”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 325-339, p. 325. Tradução livre. “[...] religious beliefs and practices of an individual outside the framework of the state or organized religion.”

¹⁶¹ Deir el-Medina foi uma importante vila de construtores de tumbas que existiu durante o Reino Novo. Como seus habitantes possuíam diversos conhecimentos especializados necessários para essa tarefa, a vila é um importante sítio arqueológico para estudos diversos sobre grupos sociais não pertencentes às elites egípcias.

¹⁶² ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, pp. 113-114.

¹⁶³ Ver, por exemplo: PINCH, Geraldine; WARAKSA, Elizabeth A. Votive Practices. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2009. <<https://escholarship.org/uc/item/7kp4n7rk/>>.

¹⁶⁴ FRIEDMAN, Florence Dunn. “Aspects of Domestic Life and Religion”. In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Pharaoh’s Workers: the Villagers of Deir el Medina*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, pp. 95-117, 111; DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, pp. 361-363.

ainda, vemos a ênfase de deuses como o anão Bes e a hipopótamo Tawaret, os quais, apesar de não serem muito presentes nos templos¹⁶⁵, possuíam funções protetoras que os faziam ser muito disseminados na religião privada¹⁶⁶.

Apesar dessa diferença que tecemos entre religião templária e religião privada, devemos ter em mente que ambas participavam do mesmo substrato cultural e cultuavam os mesmos deuses, guardadas as devidas diferenças. Essa miríade de divindades partilhavam as mesmas características: ao mesmo tempo em que seus nomes e formas verdadeiros eram tidos como desconhecidos, elas possuíam múltiplos nomes, múltiplos epítetos e múltiplas maneiras de serem representadas (forma humana, animal, híbrida ou mesmo como objetos inanimados)¹⁶⁷, algo que Erick Hornung afirma ocorrer por ter existido uma concepção de que a natureza divina era abundante demais para ser totalmente apreendida¹⁶⁸. Muitos desses deuses permaneceram cultuados apenas em nível local ou regional¹⁶⁹, enquanto outros tinham proeminência “nacional”, podendo ainda manter uma afinidade com certas localidades ou, pelo contrário, não havendo traço algum disso, o que inviabiliza a tese de que tenha havido um padrão de evolução dos cultos aos *ntr.w* que tenha se iniciado no local e culminado no “nacional”¹⁷⁰. Por último, mesmo que, segundo Richard Wilkinson, nem todos os deuses tenham recebido ritos templários¹⁷¹, é marcante como muitos templos se esforçaram em estabelecer agrupamentos e relações entre os deuses, sem que nenhuma tenha tido caráter definitivo, o que nos legou interessantes combinações como grupos de nove deuses (as Enéades, sendo a principal a de Heliópolis), tríades de deuses importantes (como ocorreu com Ptah, Rá e Amon no Reino Novo)¹⁷² ou mesmo formação ocasional de núcleos familiares em que dois deuses assumiam as

¹⁶⁵ Isto é mais verdade para o caso de Bes que o de Tawaret, visto que a deusa aparece em iconografias de templos mais tardios. Ver: WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, pp. 103, 185-186.

¹⁶⁶ Ver, por exemplo: GABLIN, Lucia. “Private Religion”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, pp. 328-329; CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, pp. 46-47, 229-230. Wilkinson e Hart afirmam ainda que o nome *Bes* designa o que originalmente era um conjunto plural de seres, os quais podemos supor que passaram a se agrupar em torno de um termo comum. Ver: WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, p. 102; HART, George. *Op. cit.*, p. 49.

¹⁶⁷ Ver os capítulos 3, “Names and Combinations of Gods” e 4, “Depiction and Manifestation of the Gods”, da obra HORNUNG, Erik. *Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many*. New York: Cornell University Press, 1996.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 86, 125.

¹⁶⁹ Aparecendo, inclusive, pela expressão de , *ntr-niw.ty*, “deus local”. *Ibidem*, p. 73.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 69-72, 224-225.

¹⁷¹ WILKINSON, Richard H. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, 2000, p. 82.

¹⁷² HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 219; TRAUNECKER, Claude. *Os Deuses do Egito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 78.

figuras de pai e mãe e um terceiro recebia a função de filho¹⁷³, sendo a família mais famosa e, podemos dizer, relevante, a formada por Osíris, Ísis e Hórus.

Dois últimos pontos do culto aos *ntr.w* são dignos de serem ainda mencionados, mesmo que brevemente. Primeiramente, os diversos festivais religiosos que o Antigo Egito possuía eram uma espécie de junção entre essas facetas de religião templária e religião privada. Nessas ocasiões, a estátua do deus era retirada do templo, posta em uma barca que era carregada nos ombros por sacerdotes e, oculta por um véu, percorria o recinto de seu templo ou mesmo se dirigia a um outro. Esses momentos contavam com grande adesão popular pois, além de serem a única oportunidade para que muitos tivessem um contato relativamente mais próximo com a estátua da divindade, o público poderia solicitar consultas oraculares a aquele deus ou deusa, realizando perguntas que recebiam respostas positivas ou negativas de acordo com o balançar da barca e/ou por intermédio dos sacerdotes envolvidos¹⁷⁴.

O segundo ponto a ser mencionado é a questão da chamada ‘piedade pessoal’, expressão que hoje é principalmente usada para aludir à relação mais direta entre um indivíduo e um deus ou deusa egípcio¹⁷⁵. Esse vínculo mais próximo assumia as facetas de devoção pessoal em que a pessoa se dizia estar sob a proteção de determinada divindade, pedia-lhe auxílio para enfrentar algum problema e até mesmo lhe creditava a responsabilidade por algum acontecimento bom ou ruim. Apesar dos debates existentes quanto ao nome empregado, a forma dessa relação entre humano e divino¹⁷⁶ e, principalmente, sobre ter ou não se iniciado antes do Reino Novo¹⁷⁷, o

¹⁷³ TRAUNECKER, Claude. *Op. cit.*, pp. 76-77.

¹⁷⁴ ZIVIE-COCHE, Christiane. “The Gods on Earth”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, pp. 116-120; BAINES, John. “Public Ceremonial Performance in Ancient Egypt: Exclusion and Integration”. In: INOMATA, Takeshi & COBEN, Lawrence S. (eds.). *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, and Politics*. Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira Press, 2006, pp. 261-302, p. 278, 286-287; TEETER, Emily. “Temple Cults”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 319; STADLER, Martin. Procession. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2008. <<https://escholarship.org/uc/item/679146w5/>>; DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, pp. 260, 262, 367.

¹⁷⁵ Ver: ASSMANN, Jan. *Op. cit.*, 2002, p. 230; ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, p. 108; BAINES, John; FROOD, Elizabeth. “Piety, Change and Display in the New Kingdom”. In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*. Bolton: Rutherford Press Limited, 2011, pp. 1-17, pp. 3-4.

¹⁷⁶ Ver: LUISELLI, Michela. Personal Piety (modern theories related to). In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2008, pp. 4-5. <<https://escholarship.org/uc/item/49q0397q/>>.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 1-2; ASSMANN, Jan. *Op. cit.*, 2002, pp. 229-246; BAINES, John. “Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Op. cit.*, pp. 212-213; BAINES, John; FROOD, Elizabeth. “Piety, Change and Display in the New Kingdom”. In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Op. cit.*

fenômeno se mostra deveras interessante especialmente como parte da religião privada, chegando mesmo a ser a ela confundida nas análises de alguns estudiosos¹⁷⁸.

2.2.2 Culto aos Mortos

Já descrevemos, em nossa Introdução, que a questão da morte se inseria na cosmologia egípcia como um importante momento de passagem para uma nova forma de existência, assim como os egípcios não atribuíam ênfase à morte em si, mas sim procuravam evita-la para realçar a vida que eles acreditavam vir após ela. Cabe, agora, desenvolvermos alguns pontos importantes das práticas e crenças egípcias quanto aos mortos, principalmente por eles possuírem relação profunda com os vivos.

De antemão, é importante enfatizarmos que os egípcios não concebiam o ser humano como uma existência formada por um corpo e uma alma ou um espírito. Suas crenças eram bem mais complexas, de modo que se torna um forte reducionismo procurar aplicar essas noções de “alma” e “espírito”, de forte cunho cristológico, para o Egito Antigo. O ser humano, segundo os egípcios, era composto por um conjunto diverso de aspectos e elementos em que cada um possuía uma função ou, ainda, permitia o acesso ao pós-morte de alguma forma. Nas palavras de John Taylor:

Cada um desses aspectos era capaz de suportar independentemente a existência continuada da pessoa após a morte, mas cada um tinha de ser nutrido e mantido de acordo com suas necessidades especiais para se alcançar a pós-vida com sucesso. Não seria exagero dizer que a totalidade das elaboradas preparações funerárias dos egípcios era devotada a preservar esses elementos pela eternidade.¹⁷⁹

A lista desses componentes envolve exemplos como o corpo e a sombra, que nos parecem inserções mais compreensíveis ao tentarmos pensar por nossa lógica atual, mas também outros como o coração, o nome, o *b3* (*ba*) e o *k3* (*ka*), sendo estes últimos ideias

¹⁷⁸ Ver, por exemplo: ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, pp. 108-109.

¹⁷⁹ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 16. Tradução livre. “*Each of these aspects was capable of supporting independently the continued existence of the person after death, but each had to be nurtured and maintained according to its special needs if the afterlife was to be successfully attained. It would not be an exaggeration to say that the whole of the Egyptians’ elaborate funerary preparations were devoted to preserving these elements throughout eternity*”.

profundamente egípcias. Enquanto alguns desses são pouco claros quanto à sua finalidade, como a já referida sombra¹⁸⁰, outros podem ser explicados rapidamente sem necessitarem de grandes aprofundamentos, como o corpo, que servia de base física para os demais elementos (daí a necessidade de ser preservado pela mumificação)¹⁸¹; ou o nome, que, uma vez que era intimamente ligado à existência de alguém, era importante de ser evocado para a realização das oferendas funerárias da mesma forma que deveria ser mantido vivo na memória dos vivos, seja diretamente ou por meio de obras e monumentos¹⁸². Contudo, alguns desses elementos requerem um cuidado maior.

Referimo-nos, especificamente, ao *b3* e ao *k3*. Ambos eram de fundamental importância para os egípcios, mas seus conjuntos de sentidos e funções impedem que sejam diretamente traduzidos, de modo que preferimos mantê-los em egípcio e explicá-los separadamente.

Começando pelo *b3*, ou *ba*, que poderia ser representado como  ou . Este último é bastante significativo pela presença de cabeça humana, às vezes também dotado de mãos: . Apesar dos elementos antropomórficos poderem ser lidos como uma alusão à pessoa dona do *ba*¹⁸³, é chamativo que até mesmo objetos inanimados, como uma porta ou uma cidade inteira, pudessem possuir um ou mais *b3.w*, em sua forma plural¹⁸⁴. Assim, a primeira definição que pode ser atribuída ao *ba* é a de “manifestação externa”, seja de um objeto, uma pessoa ou mesmo de uma divindade. Mas a importância do *ba* no aspecto funerário da religião se dava mais por um motivo diferente: era ele que poderia sair e vagar por diversos locais, transmutar-se em diferentes formas e retornar à tumba ao fim do dia; caso ele não retornasse, a pessoa poderia sofrer uma espécie de “segunda morte”, deixando efetivamente de existir. Em virtude desse caráter de mobilidade, que também é apontado para a forma aviária das

¹⁸⁰ Há indícios de que a sombra do morto tinha funções tanto de proteção quanto de auxílio em sua mobilidade. Ver: *Ibidem*, p. 24; CARDOSO, Ciro F. S. *Op. cit.*, p. 104; SANTOS, Moacir E. *Jornada para a Eternidade: as concepções de vida post-mortem real e privada nas tumbas tebanas do Reino Novo - 1550 - 1070*. 2012. Tese (Programa de Pós-Graduação em História) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, p. 368.

¹⁸¹ CARDOSO, Ciro F. S. *Op. cit.*, pp. 104-105; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 16.

¹⁸² TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 23; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, p. 365.

¹⁸³ SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, p. 360.

¹⁸⁴ ALLEN, James P. “Ba”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 1. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 161-162, p. 161; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 20.

representações, o *ba* é por vezes chamado de ‘princípio de movimento’ pelos estudiosos¹⁸⁵. Para concluir, o seguinte trecho de Emanuel Araújo fornece um bom resumo geral sobre o *ba*:

*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. No plural (bau) designa ‘poder, força’, indicando um conjunto de qualidades ou agentes externos que atuam fora de contingências espaciais como manifestações longínquas de um ser vivo ou de um deus.*¹⁸⁶

Por sua vez, o *k3*, ou *ka*, que tinha  como representação hieroglífica, é bastante apontado como um ‘duplo’ do indivíduo que o acompanhava durante toda a sua vida, atuando para o desenvolvimento da pessoa a partir da ingestão de alimentos. Com a morte, o *ka* necessitava de algum suporte físico, podendo ser o corpo mumificado ou uma estátua do morto, e deveria dar continuidade à tarefa de usar alimentos para se nutrir; caso contrário, haveria novamente o risco de uma segunda morte. Isso explica a grande importância das oferendas aos mortos, que poderiam ser realizadas nas capelas funerárias ou por meio de substitutos mágicos e simbólicos¹⁸⁷. Graças a tal função, o *ka* é às vezes referido como ‘princípio de sustento’¹⁸⁸, algo criticado por Andrey Bolshakov¹⁸⁹, mas outros autores também aludem a suas características de criação¹⁹⁰ ou de fecundidade e reprodução¹⁹¹. Mas o *ka* possuía ainda uma forma de uso bem diversa:

Em sua forma plural de *kau*, o termo indica 14 qualidades personificadas externas ao homem [...] que podem conferir sua essência ao indivíduo a que se ligam; essas qualidades são as seguintes: força, poder, honra (ou nobreza), prosperidade (ou abundância), alimento, vida longa, alegria, brilho (ou glória), magia, vontade criadora, conhecimento, visão, audição e paladar. Só o deus Rá, em sua perfeição, possui todos esses *kau*, bem como alguns faraós, que os atribuíam a si.¹⁹²

¹⁸⁵ CARDOSO, Ciro F. S. *Op. cit.*, p. 104; CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, p. 31; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 21; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, pp. 360-361.

¹⁸⁶ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: UnB, 2000, p. 381.

¹⁸⁷ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 18-20; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, pp. 358-359.

¹⁸⁸ CARDOSO, Ciro F. S. *Op. cit.*, p. 104.

¹⁸⁹ BOLSHAKOV, Andrey O. “Ka”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 215-217, p. 215.

¹⁹⁰ ARAÚJO, Emanuel. *Op. cit.*, p. 401.

¹⁹¹ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 19.

¹⁹² ARAÚJO, Emanuel. *Op. cit.*, p. 401.

O coração, ou *ib*, representado como , é o elemento sobre o qual nos debruçaremos com mais zelo futuramente neste trabalho, visto que os encantamentos que selecionamos para nossa pesquisa destinam-se a *ib*. Para o presente momento, cabe-nos mencionar que o coração era, para os egípcios, onde se originavam os pensamentos e emoções de uma pessoa, da mesma forma como também era ele a controlar as ações do indivíduo. Como, no entanto, os egípcios concebiam que o coração detinha uma existência separada, sendo mesmo possível dialogar com ele, ele poderia também se voltar contra seu dono após a morte, algo que poderia comprometer o êxito do pós-vida. A fim de se evitar isso é que se utilizava justamente os encantamentos de nosso estudo¹⁹³, a exemplo do de número 30 que possui o seguinte trecho:

Oh meu coração que eu tive de minha mãe, Oh meu coração que eu tive sobre a terra, não se erga contra mim como testemunha na presença do Senhor das Coisas; não fale sobre o que eu fiz contra mim, não traga nada contra mim na presença do Grande Deus, Senhor do Oeste.¹⁹⁴

Todos esses componentes que formavam o indivíduo deveriam ser foco de preocupação e atendidos para que o morto pudesse renascer. Como foi bem resumido por John Taylor:

Atingir o pós-vida dependia da sobrevivência do falecido por meio dos vários modos de existência discutidos acima (*ka*, *ba*, corpo, nome etc.). Uma preparação devida tinha então de ser feita. Um local de sepultamento seguro era necessário para o corpo, o qual deveria ser idealmente preservado através da mumificação para permitir que o *ba* se reúna a ele. Uma capela ou local de oferenda era necessário, onde os rituais para sustentar o *ka* pudessem ser realizados. O falecido também precisava de acesso a poderes e conhecimentos especiais para passar por perigos com segurança e aproveitar uma existência confortável no outro mundo. Todas essas necessidades eram atendidas por um *qerset neferet*, ou “um bom [apropriado] enterro” [...].¹⁹⁵

¹⁹³ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 17-18; LEKOV, Teodor. The Formula of the ‘Giving of the Heart’ in Ancient Egyptian Texts. *The Journal of Egyptological Studies*, vol. 1, pp. 33-60, 2004, pp. 33, 51; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, p. 356.

¹⁹⁴ FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010, p. 55. Tradução livre. “*O my heart which I had from my mother, O my heart which I had upon earth, do not rise up against me as a witness in the presence of the Lord of Things; do not speak against me concerning what I have done, do not bring up anything against me in the presence of the Great God, Lord of the West*”.

¹⁹⁵ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 31. Tradução livre. “*Attaining the afterlife depended on the deceased’s survival through the various modes of existence discussed above (ka, ba, body, name, etc.). Proper preparation had therefore to be made. A secure burial place was needed for the body, which ideally should be preserved by mummification to enable the ba to be reunited with it. A chapel or offering place was needed, where the rituals to sustain the ka could be performed. The deceased also required access to special powers and knowledge to pass safely through hazards and to enjoy a comfortable existence in the netherworld. All these needs were satisfied by a qerset neferet, or ‘a good [proper] burial’, [...]*”.

Como é de se imaginar, todo esse processo requeria recursos econômicos para ser realizado, de modo que as tumbas egípcias que temos disponíveis hoje para estudo foram feitas para atender a membros das elites egípcias¹⁹⁶. Mas uma vez cumpridos todos esses requisitos funerários, assim como superados todos os testes e perigos que os egípcios acreditavam existir para o morto, este não renasceria em sua forma antiga, possuída durante a vida. Ele se tornava um  , *ꜥḥ*, ou *akh*¹⁹⁷. Como bem descrito por Taylor:

Em textos seculares ele possui conotações de “efetividade”; em textos religiosos é atributo de deuses que estão diretamente associados aos poderes de criação e regeneração. Atum, Rá, Nut, Osíris, Ísis e Hórus são todos descritos como *akh* e possuem o poder de conferir o status de *akh* a outros. O falecido, ao se tornar *akh*, adquiria “efetividade” assim como algumas das qualidades desses deuses, sem se tornar totalmente igual a eles, mas sendo identificado com eles e sendo dotado de uma energia criativa semelhante a que foi empregada na criação do mundo. Isso dava-lhe os meios de se erguer da inércia da morte para uma nova vida (assim como o estado inerte do caos primordial foi transformado no universo criado e ordenado, capaz de suportar vida). *Akh* também tinha associações com luz e luminosidade [...]. Ser *akh*, então, era ser um espírito efetivo, desfrutando das qualidades e prerrogativas de deuses, possuindo a capacidade de vida eterna e sendo capaz de influenciar outros [...]¹⁹⁸.

A presença e papel dos vivos durante todos esses processos de enterramento e posterior manutenção da existência póstuma era crucial para as crenças egípcias. Já aludimos a como, por exemplo, o *ka* deveria continuar a ser alimentado para que o morto permanecesse existindo. Isso era feito de várias formas, sendo a principal a realização direta de oferendas de alimentos na capela funerária da tumba. Tal tipo de serviço de provisionamento do defunto deveria ser

¹⁹⁶ O estudo de enterramentos mais populares é dificultado justamente pela baixa disponibilidade de material arqueológico desses estratos da sociedade. Disso resulta a importância de sítios como o já apresentado Deir el-Medina.

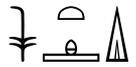
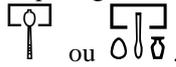
¹⁹⁷ CARDOSO, Ciro F. S. *Op. cit.*, p. 104; FRIEDMAN, Florence Dunn. “Akh”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 1. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 47-48, p. 47; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 32; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, pp. 371-372.

¹⁹⁸ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 31-32. Tradução livre. “*In secular texts it has connotations of ‘effectiveness’; in religious texts it is an attribute of gods who are closely associated with the powers of creation and regeneration. Atum, Ra, Nut, Osiris, Isis and Horus were all described as akh and had the power to confer the status of akh to others. The deceased, by becoming akh, acquired ‘effectiveness’ as well as some of the qualities of those gods, not becoming their full equals, but being identified with them and endowed with a creative energy akin to that employed in the creation of the world. This gave them the means to arise from the inertia of death to new life (as the inert state of the primordial chaos was transformed into the ordered, created universe capable of supporting life). Akh also had associations with light and luminosity [...]. To be akh, then, was to be an effective spirit, enjoying the qualities and prerogatives of gods, having the capacity for eternal life and being capable on influencing other beings [...]*”.

idealmente realizado pelos seus descendentes¹⁹⁹, mas os próprios egípcios não ignoravam que mortos mais antigos tendiam a ser esquecidos e abandonados. Para sanar esse problema, eles costumavam lançar mão de interessantes alternativas, como oferendas por meios mágicos, que usavam textos ou imagens existentes na tumba²⁰⁰, ou os chamados “servos do *ka*”, , *hm.w-k3*:

O dono da tumba separava um pedaço de terra em seu estado que supria as oferendas de alimento e também pagava ao “servo do *Ka*” pra colocá-las na tumba e realizar os rituais funerários. Os descendentes do “servo do *Ka*”, de quem se esperava que assumissem perpetuamente a obrigação, também eram pagos por meio desta mesma fonte.²⁰¹

Era possível, ainda, usar-se de outra sorte de fórmulas para garantir as oferendas fúnebres: elas poderiam ser inscrições nas tumbas que exortavam os visitantes a realizarem ritos ou ofertas de alimentos em prol do morto, ou ainda um tipo de fórmula que usava o intermédio do faraó para garantir a nutrição do *ka* do morto²⁰². Sobre esta última, Santos nos fornece uma boa descrição do procedimento:

Esta fórmula é a *h̄tp-di-nsw*, ou literalmente “uma oferenda que o rei faz”, grafada , e estava associada ao rito da oferenda que consistia em três passos. No primeiro, o rei concedia as oferendas (*h̄tp-di-nsw*) para um determinado deus que está nomeado, a exemplo de Osíris, Ra e Anúbis. Ao aceitar as oferendas a divindade poderia, por sua vez, retribuir ao morto. Este é o segundo passo, que era levado a cabo com o uso da expressão *p̄rt-h̄rw* que significa “invocação” ou “que sai a voz”, escrita em egípcio de duas formas: . Neste último caso, os símbolos são acompanhados pelas oferendas mais frequentes, o pão e a cerveja. Ao ser invocada a oferenda feita pelo rei e destinada aos deuses assegurava o direcionamento desta, que é o terceiro passo. Frequentemente é utilizada a expressão *n k3 n*, grafada , que literalmente significa “para o *ka* de”, que é seguida do nome do morto. O processo de transferência dos víveres dos deuses para os mortos, por intermédio do faraó, é atualmente denominado “reversão de oferendas”.²⁰³

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 92-95; DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 165; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, p. 420.

²⁰⁰ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 97-98; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, pp. 422-423.

²⁰¹ DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 166.

²⁰² TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 96-97; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, pp. 420-422.

²⁰³ SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, p. 420.

Os contatos entre vivos e mortos eram, assim, profundamente estreitos. As tumbas eram visitadas com frequência, não apenas pelos descendentes do falecido que realizavam os cultos pelo seu parente morto, como também durante vários festivais religiosos que envolviam as necrópoles²⁰⁴, a exemplo do Belo Festival do Vale, realizado em Tebas durante o Reino Novo, em que a estátua do deus Amon era levada para as necrópoles em que se encontravam antigos reis mortos²⁰⁵. Mas há indícios também de um culto aos mortos no âmbito da religião privada, visto terem sido encontrados, na localidade de Deir el-Medina, estelas e bustos representando ancestrais que, segundo inscrições existentes, haviam se tornado *akhu*²⁰⁶.

Duas formas finais de relação com os mortos merecem ser mencionadas. Primeiro, os egípcios acreditavam que os mortos que falhavam em se tornar *3h.w* passavam a ser uma existência perigosa. Chamados de *mwt*, , eles consistiam em potenciais perigos aos vivos e era preciso se proteger contra eles, havendo diversos encantamentos e procedimentos mágicos para tal²⁰⁷. Segundo, há uma série de documentos escritos que chegaram até nós mostram interessantes pedidos e súplicas aos mortos, fato que levou os estudiosos a adotarem o nome de ‘Cartas aos Mortos’²⁰⁸. Julia Troche afirma que tais cargas eram redigidas em duas circunstâncias: quando algum problema era visto como tendo uma causa sobrenatural, ou quando o auxílio do morto era desejado por se considerar que ele ou ela era de algum modo poderoso ou influente para determinado assunto²⁰⁹. Essas cartas foram feitas em diversas épocas e, apesar de existirem poucas em número absoluto e a maioria provir de períodos mais iniciais da história egípcia²¹⁰, elas são interessantes fontes para observarmos mais de perto a dinâmica das relações entre os egípcios vivos e seus mortos.

²⁰⁴ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 41-42; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, pp. 423-424.

²⁰⁵ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 42; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, p. 424.

²⁰⁶ FRIEDMAN, Florence Dunn. “Aspects of Domestic Life and Religion”. In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Op. cit.*, pp. 111-117; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 42.

²⁰⁷ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 44. KINSMAN, Olivia. A discussion on the function, structure, and nature of the *mwt* within the category of Ancient Egyptian Demons. *The Swansea University History and Classics Student Online Journal*, v. 2, pp. 83-100, 2015, pp. 3-6, 9-10.

²⁰⁸ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 42-44; TROCHE, Julia. Letters to the Dead. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2018, p. 1. <<https://escholarship.org/uc/item/6bh8w50t>>.

²⁰⁹ TROCHE, Julia. *Op. cit.*, pp. 1-2.

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 8-9.

2.3 Campo Religioso Egípcio

Temos discorrido, até aqui, sobre como é possível falar em ‘religião’ para o Egito Antigo, o que nos fez trazer a noção de uma definição funcional que, por sua vez, nos levou a apresentar, em linhas gerais, as esferas que chamamos de culto aos deuses e culto aos mortos. Seria coerente, assim, afirmarmos que o que já expusemos até aqui encerra a questão que colocamos no início deste capítulo e que aludimos novamente logo acima, de modo que já poderíamos prosseguir para outros temas e discussões de nossa pesquisa. Mas queremos nos deter aqui ainda para propormos um remodelamento da expressão que passaremos a utilizar. Dito de forma mais clara, por mais que tenhamos definido as bases do que chamamos de ‘religião egípcia’, ancorada em Maat e divisível nos cultos a deuses e mortos, queremos propor ir além e falar de um ‘campo religioso egípcio’.

Afirmar isso requer que ajamos com cautela. Decerto, nossa proposta de ‘campo religioso’ se baseia no trabalho do sociólogo Pierre Bourdieu, principalmente em seu texto *Genèse et Structure du Champ Religieux*, de 1971, o qual recebeu o título em português de “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”²¹¹. Este denso ensaio, de cerca de quarenta páginas, possui, a nosso ver, um título bastante autoexplicativo, visto que Bourdieu de fato aborda o surgimento e, depois, a organização e funcionamento disso que ele chama de ‘campo religioso’. Quanto ao conteúdo e intento geral do texto, Terry Rey apresenta-nos um bom resumo sobre:

Posto brevemente, da mesma forma que qualquer campo, para Bourdieu, o campo religioso é estruturado por uma disputa por capital religioso entre agentes e instituições diversamente posicionados, e tal disputa é em larga medida governada por uma lógica econômica de oferta e demanda. [...], Bourdieu conclui nesse ensaio que religião possui duas funções sociais que têm ramificações políticas de longo alcance: (1) consagrar a ordem social como legítima; (2) providenciar um meio às pessoas de atribuírem sentido a suas posições na ordem social.²¹²

²¹¹ BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015, pp. 27-78.

²¹² REY, Terry. *Bourdieu on Religion. Imposing Faith and Legitimacy*. London: Routledge, 2007, p. 77. Tradução livre. “Put briefly, as with any field, for Bourdieu, the religious field is structured by a struggle between variously positioned agents and institutions over religious capital, and this struggle is in large part governed by an economic logic of supply and demand. [...], Bourdieu concludes in this essay that religion has two fundamental social functions that have far-reaching political ramifications: (1) to consecrate the social order as legitimate; (2) to provide people with a means to make sense of their positions in the social order”.

Essa abordagem é bastante pertinente para se refletir sobre, mas não é o que nos levou a querer empregar a noção de campo religioso. Nosso interesse se dá justamente pela noção de ‘campo’, algo que possui contornos de ação, interação e, sobretudo, conflito, no *corpus* de escrito de Bourdieu²¹³. Como foi bem definido por Sita Steckel:

Ao invés de enfatizar unicamente a especialização, o conceito de campos de Bourdieu assume que a competição por recursos é um fator de mudança, à medida em que vários recursos materiais ou imateriais são percebidos como mercadorias escassas e se tornam disputados. Nesse sentido, um ‘campo social’ não é apenas uma área da vida social, mas sim uma ‘arena de disputa’. Falar sobre um campo implica no mapeamento consciente das relações entre diferentes atores que estão engajados em tal disputa e, portanto, em constante movimento. Alguns atores do campo estarão em posição dominante, outros em local subordinado ou marginalizado ou em um nicho bem definido.²¹⁴

Já sobre a análise propriamente bourdieusiana do ‘campo religioso’ em si, enquanto não nos interessamos aqui pela forma como possa ter surgido na sociedade egípcia (o que, afinal, demandaria totalmente um outro tipo de investigação e pesquisa), observamos, a bem da verdade, pouca adequação das propostas de Bourdieu para o Egito Antigo, algo que vale a pena nos determos para explorar.

O primeiro ponto para compreendermos a noção de ‘campo religioso’ no pensamento de Bourdieu é o ‘capital’. O conceito de ‘capital’ aparece nos trabalhos desse sociólogo a partir de uma influência marxista e designa o conjunto de recursos específicos de cada campo que possuem valorização simbólica²¹⁵, o que faz com que a posse do capital dentro de um campo garanta uma posição de prestígio e dominação²¹⁶. Para exemplificar, esse ‘capital’ pode se dar na forma de dinheiro e posses materiais (capital econômico), relações sociais privilegiadas

²¹³ *Ibidem*, p. 44. STECKEL, Sita. Historicizing the Religious Field. Adapting Theories of the Religious Field for the Study of Medieval and Early Modern Europe. *Church History and Religious Culture*, 99, pp. 331-370, 2019, p. 340.

²¹⁴ STECKEL, Sita. *Op. cit.*, p. 339. Tradução livre. “*Rather than solely emphasizing specialization, Bourdieu’s concept of fields assumes that competition for resources is a factor of change, as various resources (material or immaterial) are perceived as scarce commodities, and become embattled. In this sense, a ‘social field’ is not simply an area of social life but an ‘arena of struggle.’ Speaking about a ‘field’ implies the conscious mapping of relations between different actors who are engaged in this struggle, and thus in constant motion. Some actors on the field will be in a dominant position, others in a subordinated or marginalized place or in a well defined niche*”.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 338; REY, Terry. *Op. cit.*, pp. 51-52.

²¹⁶ REY, Terry. *Op. cit.*, p. 52.

(capital social), domínio de conhecimentos ou formas padrões de uma língua (capital cultural) ou, o que nos interessa aqui, acesso a rituais e espaços sagrados (capital religioso)²¹⁷.

O ‘campo religioso’ de Bourdieu é, então, um local em que atores disputam o capital religioso envolvido. Tais atores possuem posições hierárquicas de acordo variantes de acordo com o quanto de capital eles possuem. Nisso, Bourdieu opera uma distinção inicial e fundamental entre aqueles que detêm o monopólio de tal capital, os quais ele chama de “corpo de especialistas” e que podem ser compreendidos como se tratando dos sacerdotes institucionalizados do campo²¹⁸, e os que se encontram não só excluídos de tal posse como a legitimando por um processo de desconhecimento, os quais são chamados por Bourdieu de “leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo)”²¹⁹. Mas além de lidar com os leigos, o “corpo de especialistas”, ou simplesmente ‘sacerdotes’, precisam enfrentar a oposição vinda de outros dois atores do campo, o ‘profeta’ e o ‘feiticeiro’. Estes, apesar de fazerem pressão e ameaçarem a ortodoxia, hierarquia e dogmas institucionalizados e mantidos pelos sacerdotes, são bem diferentes entre si:

O profeta e o feiticeiro cujo traço comum consiste na oposição que fazem ao corpo de sacerdotes em sua condição de empresários independentes capazes de exercer seu ofício fora de qualquer instituição, sem proteção nem caução institucionais, distinguem-se pelas posições diferentes que ocupam na divisão do trabalho religioso onde se exprimem ambições muito diversas resultantes de origens sociais e formações diferentes. Enquanto o profeta afirma sua pretensão ao exercício legítimo do poder religioso entregando-se às atividades pelas quais o corpo sacerdotal afirma a especificidade de sua prática e a irredutibilidade de sua competência, e portanto a legitimidade do seu monopólio (por exemplo, a sistematização), vale dizer, produzindo e professando uma doutrina explicitamente sistematizada e capaz de conferir um sentido unitário à vida e ao mundo e a fornecer por esta via o meio de realizar a integração sistemática da conduta cotidiana em torno de princípios éticos (ou seja, práticos), o feiticeiro responde de modo ininterrupto às demandas parciais e imediatas, lançando mão do discurso como se fosse uma técnica de cura (do corpo) entre outras e não como um instrumento de poder simbólico, vale dizer, de prédica ou de “cura das almas”.²²⁰

E ainda:

A fim de perceber que o profeta deve de algum modo legitimar sua ambição de poder propriamente religioso pelo recalque mais absoluto do interesse temporal (isto é,

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 52-53.

²¹⁸ BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: BOURDIEU, Pierre. *Op. cit.*, pp. 37-39.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 39.

²²⁰ *Ibidem*, pp. 60-61.

sobretudo político) cujas manifestações são o ascetismo e todas as penitências físicas, basta correlacionar as características mais universais atribuídas a ele – como por exemplo a renúncia ao lucro [...] e a ambição de exercer um verdadeiro poder religioso (isto é, de impor e inculcar uma doutrina erudita, expressa em uma língua erudita e presente em toda uma tradição esotérica) -, às características correspondentes, mas estritamente invertidas, que definem o feiticeiro, como por exemplo a submissão ao interesse material e a obediência à encomenda (correlata à renúncia em exercer uma dominação espiritual). Por sua vez o feiticeiro pode alugar abertamente seus serviços em troca de remuneração material, ou seja, pode assumir explicitamente seu papel na relação vencedor/cliente que constitui a verdade objetiva de toda relação entre especialistas religiosos e leigos.²²¹

As relações, intenções e disputas entre esses quatro atores ou grupos de atores, sacerdotes, leigos, profeta e feiticeiro, é o que dá a tônica e explica as mudanças e transformações que ocorrem no próprio campo religioso. É assim que, por mais que o campo religioso aja pela legitimação e naturalização das hierarquias e desigualdades sociais²²², ele consiste em algo dotado de volatilidade e possível de desenvolver contestações, não sendo algo, portanto, estável ou monolítico. Citando novamente Steckel:

Para ele [Bourdieu], uma das mais importantes funcionalidades da religião é não apenas “naturalizar” crenças religiosas, mas também “naturalizar” as diferenciações sociais de poder que se desenvolvem em sociedades históricas, e então “consagrar” formas de desigualdade social, ritual ou epistemológica. Bourdieu assim dá à religião uma função fortemente ideológica na legitimação da desigualdade, e, como diversos críticos apontaram, tende a reduzi-la a uma ferramenta do dominante. Mas ainda assim o próprio Bourdieu acomoda a possibilidade de que argumentações religiosas deslegitimem autoridades estabelecidas, especialmente ao argumentar que os atores podem também tentar mudar a natureza do “jogo” ao redefinirem suas regras e as fronteiras do campo de jogo.²²³

Por mais interessante que pareça ser, esse esquema, como já aludimos antes, não se adequa à realidade egípcia. Sendo mais específico, três aspectos da discussão bourdieusiana se tornam fracos ou totalmente alheios ao Egito Antigo: 1º a relação entre sacerdotes e os leigos destituídos de capital religioso; 2º a relação entre sacerdotes e profeta, com a subsequente afirmação de uma ortodoxia em constante ameaça de dissolução e reformulação; 3º a relação

²²¹ *Ibidem*, p. 61.

²²² *Ibidem*, pp. 70-71.

²²³ STECKEL, Sita. *Op. cit.*, p. 341. Tradução livre. “*To him, one of most important functionalities of religion is not only to ‘naturalize’ religious beliefs, but also to ‘naturalize’ the social power differentials which develop in historical societies, and thus to ‘consecrate’ forms of social, ritual, or epistemological inequality. Bourdieu thus gives religion a strongly ideological function in legitimizing inequality, and as several critics have pointed out, tends to reduce it to a tool of the powerful. Yet Bourdieu himself accommodates the possibility that religious argumentations may delegitimize established authority, especially by arguing that actors can also attempt to change the nature of the ‘game’ by redefining its playing rules and the boundaries of the playing field.*”

entre sacerdote e feiticeiro, no que este último aparece, segundo a própria fala de Bourdieu, como um “pequeno empresário independente”²²⁴. Convém apresentarmos cada ponto.

2.3.1 Entre Sacerdotes e Leigos

A separação entre sacerdotes e leigos, com base na detenção e desapropriação do capital religioso, é um dos primeiros pontos levantados por Bourdieu e que se mostra importante para sua trajetória analítica sobre o funcionamento do campo religioso, pois é a partir da desapropriação dos leigos, por exemplo, que se opera a legitimação e consagração da ordem e hierarquia social a partir da dominação dos sacerdotes²²⁵. Contudo, Sita Steckel, ao longo de seu artigo sobre como as reflexões de Bourdieu podem ser úteis para historiadores que lidam com o fenômeno da religião, sobretudo em épocas que ela chama de pré-modernas, afirma que

O campo religioso de Bourdieu parece estar enraizado em uma versão bastante desatualizada de Cristianismo medieval e moderno. Enquanto Bourdieu menciona o Islã e outras religiões não-cristãs, ele tende a forçar fortemente na tradição cristã-latina (reveladoramente, simplesmente nomeada “a Igreja”). Apesar e suas tentativas de nuançar, ele também apresenta a Igreja medieval latina como uma hierocracia rígida que maneja um monopólio quase absoluto sobre a prática dos crentes. Essa ênfase excessiva no poder eclesiástico é o aspecto mais problemático de seu ensaio de 1971 sobre o campo religioso, [...]”²²⁶

Uma vez que Steckel é uma historiadora especializada em Idade Média que publicou seu texto em 2019, não é de se estranhar que ela enxergue problemas analíticos e informações desatualizadas em um ensaio lançado quase cinquenta anos antes. É dessa forma, então, que ela afirma que a análise bourdieusiana apresenta “visões a-históricas ou ultrapassadas da história do Cristianismo”²²⁷, o que decerto afeta a visão do sociólogo sobre os leigos:

²²⁴ BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: BOURDIEU, Pierre. *Op. cit.*, p. 67.

²²⁵ *Ibidem*, pp. 48-53.

²²⁶ STECKEL, Sita. *Op. cit.*, pp. 346-347. Tradução livre. “[...] Bourdieu’s religious field appears rooted in a rather outdated version of medieval and early modern Christianity. While Bourdieu mentions Islam and other non-Christian religions, he tends to focus strongly on the Latin Christian tradition (tellingly, named simply ‘the Church’) In spite of attempts to nuance, he also portrays the medieval Latin church as a rigid hierocracy wielding an almost absolute monopoly over the worldview and practice of believers. This overemphasis of ecclesiastical power is the most problematic aspect of his 1971 essay on the religious field, [...]”.

²²⁷ *Ibidem*, pp. 347-348. Tradução livre. “[...] ahistorical or outdated views of the history of Christianity”.

A compreensão de Bourdieu da laicidade medieval parece ser não apenas devedora de uma forma moderna e secularista de anticlericalismo [...]. Mais ainda, Bourdieu parece devedor de uma linha analítica particular, como a do pesquisador católico Etienne Delaruelle, notável pela sua louvável, mas de certa forma indiferenciada, insistência em uma cultura religiosa dos séculos medievais, algo que ele escreve durante a década de 1960 como caracterizado por afetividade, ingenuidade e primitivismo, sendo, portanto, oposta aos elaborados ensinamentos teológicos desenvolvidos pelas elites eclesiásticas.²²⁸

E a fim de embasar suas críticas, Steckel fornece também um breve panorama do estado da arte atual dos estudos sobre:

Essa dicotomia, que opõe dogma clerical ‘instruído’ e crenças e práticas populares e folclóricas, tem sido extensivamente reavaliada atualmente. Nós sabemos muito mais sobre a educação e as várias iniciativas religiosas dos leigos medievais (que eram parcialmente de status elevado, e patronos ao invés de clientes do clero). Diversos estudos apontaram também para os explícitos debates medievais questionando as categorias subjacentes à divisão cristã clérigo-leigo. Para acomodar estudos engajados com religiões não-cristãs, também parece importante tomar constelações sem uma forte divisão clérigo-leigo em conta.²²⁹

Para nós, essas considerações de Steckel são de extrema pertinência para se evitar uma aplicação cega dessa dicotomia clérigo-leigo para o Egito Antigo. O campo religioso egípcio não é o mesmo que existe ou existiu na Europa e, como já vimos aqui anteriormente, os templos e os sacerdotes egípcios possuíam funções e atribuições que se enquadravam numa lógica bastante diferente de seus correlatos ocidentais e cristãos. Nisso, acreditamos ser minimamente aconselhável que essa relação entre sacerdotes e leigos deva ser bem analisada para o contexto egípcio.

No que condiz a isso, uma investigação especialmente direcionada e aprofundada se mostra necessária, a nosso ver. Mesmo não sendo este o nosso intuito aqui – e, certamente,

²²⁸ *Ibidem*, p. 348. Tradução livre. “*Bourdieu’s understanding of the medieval laity seems not only significantly indebted to a modern, secularist form of anticlericalism [...]. Moreover, Bourdieu seems indebted to particular scholarship, such as the Catholic scholar Etienne Delaruelle, noted for his laudable but somewhat undifferentiated insistence on a ‘popular’ religious culture of the medieval centuries, which he described during the 1960s as characterized by affectivity, naïveté, and primitivism, and thus as opposed to the elaborate theological teachings developed by the ecclesiastical elites*”.

²²⁹ *Ibidem*, p. 349. Tradução livre. “*This dichotomy, which opposes ‘learned’ clerical dogma with popular, folkloric beliefs and practices, has been extensively re-evaluated today. We know much more about the education and the many religious initiatives of medieval laypeople (who were partly of high status, and patrons rather than clients of the clergy). Several studies have also pointed to explicit medieval debates questioning the categorizations underlying the Christian lay-clerical divide. To accommodate scholarship engaging with non-Christian religions, it also seems important to take constellations without a strong clergy-laity divide into account*”.

debruçarmo-nos sobre isso nos faria consumir muito tempo e esforço -, podemos ainda assim tecer algumas contribuições que julgamos úteis. Assim, por mais que Rosalie David afirme que, a partir do Reino Novo, “grandes mudanças ocorreram na organização do templo que introduziram uma distinção clara entre sacerdotes e leigos”²³⁰, julgamos que um caminho de análise possível não seja exatamente o da abordagem sobre cargos e títulos, visto que as informações disponíveis hoje não são apenas insuficientes como também apontam para uma possível não diferenciação, por parte dos egípcios, entre cargos sacerdotais e civis ou militares²³¹. Uma abordagem mais interessante nos parece ser justamente o da forma de organização de trabalho dos sacerdotes pois, além de terem existido aqueles cujo ofício, durante toda a história egípcia, foi de meio-período, os quais operavam por um sistema de rodízio que os colocava em atividade apenas durante uma parcela do ano²³², é justamente na questão do acesso às partes internas do templo e à câmara do deus que enxergamos um elemento de exclusividade e exclusão que pode ser um bom ponto inicial para um mapeamento mais pertinente de uma possível abordagem sobre sacerdotes e leigos no Egito.

2.3.2 Entre Sacerdotes e Profeta

A relação entre o corpo sacerdotal e a figura do profeta é um importante catalisador de mudanças no campo religioso para a análise bourdieusiana. Em linhas gerais, pode-se dizer que, enquanto os sacerdotes, em posição dominante e hegemônica, engendram e alimentam uma ortodoxia, isto é, uma linha de pensamento e ação enxergada como sendo a correta, o profeta e seus seguidores, “pela ambição que têm de satisfazer eles mesmos suas próprias necessidades religiosas sem a mediação ou a intercessão da Igreja”²³³, se configura em uma ameaça a esse monopólio, podendo mesmo chegar a substituí-lo²³⁴. O profeta é uma aparição de situações extraordinárias, de momentos de crise e/ou incerteza²³⁵, e, mesmo que não logre êxito em alterar

²³⁰ DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 107. Tradução livre. “[...] major changes occurred in temple organization that introduced a clear distinction between priests and laity”.

²³¹ PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, pp.112-115.

²³² *Ibidem*, p. 124; DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, pp. 107, 110.

²³³ BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: BOURDIEU, Pierre. *Op. cit.*, p. 59.

²³⁴ *Ibidem*, pp. 58-60.

²³⁵ *Ibidem*, pp. 73-75.

a ordem vigente, faz com que a liturgia e o dogma sejam tanto mais sistematizados pelos sacerdotes como também mais disseminados, o que pode garantir a própria sobrevivência da instituição encabeçada pelos sacerdotes²³⁶.

Esse panorama é bem distante da realidade do Egito Antigo, principalmente quanto aos pontos de sistematização e de pressuposição de existência de uma ortodoxia. O pensamento egípcio, ao menos de acordo com o atual consenso existente pelos pesquisadores, atuava de forma a considerar que determinado fenômeno ou elemento pudesse ter uma ou mais explicações verdadeiras²³⁷. Isso significa dizer que, se, por exemplo, houvesse mais de uma versão sobre determinada história ou relato mítico, não ocorreria uma competição para determinar uma opção verdadeira, mas sim seriam todas tidas como válidas. Tomando outro exemplo, isso explica por que mais de uma divindade pudesse ser identificada com o sol (como Rá, Atum, Khepri e Horakhty, este também uma forma do deus Hórus²³⁸) e que apareciam ora separados, ora como manifestações ou formas de um mesmo ser, o que leva os estudiosos a falarem genericamente em ‘deus sol’ ao descreverem algo em que mais de um desses deuses solares pode ser inserido. Não havia um controle ortodoxo, mas sim uma abertura à diversidade.

Talvez o melhor exemplo dessa abertura seja observarmos as versões egípcias sobre o surgimento do universo, pois de fato mais de uma versão de mito cosmogônico, isto é, de origem do cosmos, existiu e chegou a nós. Desse modo, vamos apresentá-los brevemente.

O primeiro exemplo, assim como o mais recorrentemente lembrado pelos estudiosos, é a chamada ‘Cosmogonia de Heliópolis’, em alusão a um importante local de culto solar cujo nome egípcio era Iunu e que, hoje, equivale à localidade de Tel Him, um subúrbio do Cairo²³⁹. Nesse relato, a criação tem início a partir da divindade solar Atum emergindo sozinho de um oceano de caos primordial que os egípcios chamavam de Nun. Após emergir, Atum dá origem ao primeiro par de deuses, seus filhos Tefnut (umidade atmosférica) e Shu (ar, às vezes também apontado como sendo o “vazio”), os quais, por serem um casal, acabam também tendo outros filhos, a deusa Nut (o céu) e o deus Geb (a terra). Estes dois últimos, por sua vez, geram mais

²³⁶ *Ibidem*, pp. 68-69.

²³⁷ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, pp. 240-241 e FINNESTAD, Ragnhild. “Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation.” In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989, p. 29-40, pp. 29-30.

²³⁸ WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 201; HART, George. *Op. cit.*, pp. 74.

²³⁹ GABLIN, Lucia. “Creation Myths”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 296-309, p. 298.

quatro deuses: os casais formados por Ísis e Osíris e Néftis e Seth²⁴⁰. Ao todo, esse conjunto de deuses, e Atum a seus quatro bisnetos, formavam o grupo da Enéade heliopolitana, a qual tinha vários desdobramentos em outras funções mitológicas²⁴¹.

O segundo exemplo a ser mencionado é o mito da criação proveniente de Hermópolis, nome em grego de uma localidade do Médio Egito que antigamente era Kehmmu e hoje é el-Ashmunein²⁴². Nesta cosmogonia, temos agora um conjunto de quatro casais divinos, chamado de Ogdoad, que representavam aspectos da inexistência original: “Amon e Amaunet eram o ocultamento, Huh e Hauhet eram a ausência de forma, Kuk e Kauket eram a escuridão e Nun e Naunet eram as águas abissais”²⁴³. Contudo, é alta a variabilidade de como essa Ogdoad procedia com a criação:

[...] a vida emergia de um Ovo Cósmico que fora lançado na Ilha da Criação por uma gansa chamada “Grande Tagarela” ou por um íbis que representava Thoth, o chefe dos deuses de Hermópolis; e ainda em outro relato, a Ogdoad criou um lótus que surgiu no lago Sagrado no templo em Hermópolis e abriu suas pétalas para revelar Rá (sob a forma de uma criança ou de um besouro-escaravelho que se transformou em um menino), que deu seguimento à criação do mundo e da humanidade.²⁴⁴

Lucia Gablin nos dá mais alguns detalhes dessas variações:

Em uma versão do mito, um monte de terra primordial, descrito como a Ilha das Chamas (provavelmente uma referência ao primeiro nascer do sol), ergueu-se da água primordial, e o deus sol nasceu em sua superfície. A inscrição do Período Macedônio da tumba do sumo-sacerdote de Thot em Hermopolis, Petosiris, em Tuna el-Gebel, referiu-se a Thot, na forma de um íbis, colocando um ovo cósmico sobre o monte de terra. O ovo racha, dele saindo o sol que se ergue no céu.²⁴⁵

²⁴⁰ LESKO, Leonard H. “Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, pp. 88-122, p. 92; ARAÚJO, Luís Manuel de. *Mitos e Lendas do Antigo Egito*. Lisboa: Livros e Livros, 2005, p. 25; Rosalie. *Op. cit.*, 2011, pp. 122-123.

²⁴¹ O principal exemplo é o embase entre os irmãos Osíris e Seth, algo que tinha importância tanto para o poder régio, pois explicava como Hórus, filho de Osíris e deus com o qual o faraó se identificava, tornou-se rei, quanto para a esfera funerária da religião, a partir da morte e renascimento de Osíris.

²⁴² GABLIN, Lucia. “Creation Myths”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 303.

²⁴³ LESKO, Leonard H. “Cosmogonias e Cosmologias do Egito Antigo”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Op. cit.*, p. 116.

²⁴⁴ DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 127.

²⁴⁵ GABLIN, Lucia. “Creation Myths”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 303. Tradução livre. “*In one version of the myth a primeval mound of earth described as the Isle of Flames (probably a reference to the first sunrise) rises up out of the primordial water, and the sun god is born on it. The Macedonian Period inscription in the tomb of the High Priest of Thoth at Hermopolis, Petosiris, at Tuna el-Gebel refers to Thoth, in the form of an ibis, placing a cosmic egg on the mound of earth. The egg cracks, hatching the sun which rises up into the sky.*”

O terceiro e último exemplo é o da cosmogonia associada à cidade de Mênfis e que apresenta como criador o deus Ptah. Apesar dessa cidade ter sido a capital do Egito durante o Reino Antigo, o texto da criação menfita é conhecido por uma inscrição em pedra da XXV Dinastia, mas estudos recentes sugerem que o texto original date na verdade da XIX Dinastia e que tenha adotado um estilo arcaísta para dar uma ideia de ser mais antigo²⁴⁶. Esta versão da criação do mundo possui uma certa diferença das anteriores pois, enquanto elas contêm uma ideia de partilha da substância do(s) deus(es) criador(es), aqui Ptah realiza sua tarefa utilizando seu pensamento e sua fala, como se vê nos trechos a seguir:

[...]

Ptah, o Grande, que é o coração e língua da Enéade...

Veio a ser por meio do coração e veio a ser por meio da língua [algo] sob a forma de Atum. O Poderoso é Ptah, que fez com que todos os deuses [vivessem], assim como seus *kas*, por meio de seu coração, pelo qual Hórus tornou-se Ptah, e por meio de sua língua por meio da qual Toth tornou-se Ptah...

[...]

A visão dos olhos, a escuta dos ouvidos e o farejo do ar pelo nariz, eles apresentam ao coração. É isso o que faz cada “[conceito] completo” vir a ser, e é sua língua que repete o que seu coração pensa.

Assim todos os deuses nasceram e sua Enéade foi completa. Cada palavra do deus [...] veio a ser por meio do que o coração e a língua comandaram.²⁴⁷

O que temos, então, é que não apenas os egípcios possuíam mais de uma explicação para o surgimento do universo, como elas também costumavam apresentar variações. Apesar de haver tentativas de sistematização, ou melhor, de elaboração de uma versão que levasse em consideração também as demais, não ocorriam disputas sobre qual seria aceita como a correta ou dominante. Em contrapartida, havia um padrão importante em todas elas que pressupunha um caos de inexistência primordial e anterior à criação, caos este que não desapareceu com o advento do cosmos, mas sim que permaneceu para além dos limites cosmográficos de Maat, ameaçando constantemente retornar.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 307.

²⁴⁷ LESKO, Leonard H. “Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Op. cit.*, p. 96. Tradução Livre. “[...] Ptah, the Great, that is the heart and tongue of the Ennead... There came into being from the heart and there came into being from the tongue [something] in the form of Atum. The mighty Great One is Ptah, who caused all gods [to live], as well as their *kas*, through this heart, by which Horus became Ptah, and through this tongue by which Thoth became Ptah... [...]. The sight of the eyes, the hearing of the ears, and the smelling of the air by the nose, they present to the heart. This is what causes every ‘completed [concept]’ to come forth, and it is the tongue that repeats what the heart thinks. Thus all the gods were born and his Ennead was completed. Every word of the god [...] came into being through what the heart thought and the tongue commanded”.

Talvez seja justamente na ótica de um padrão cultural a ser seguido que a análise de Bourdieu **possa** ser aplicada. Os egípcios não tinham problemas com variações de seus mitos nem com a aceitação ao culto de deuses estrangeiros, mas eles realmente produziram e mantiveram padrões ou elementos básicos de pensamento que, apesar de podermos ver desenvolvimentos e evoluções diversas, de fato perduraram. Talvez o melhor exemplo disso seja que a reforma religiosa empreendida por Akhenaton, no século XIV AEC, que tentou substituir os cultos aos deuses pelo enfoque específico no deus Aton, tenha sido abandonada e revertida após a morte desse monarca, o qual permaneceu esquecido até sua redescoberta no século XIX de nossa era²⁴⁸. Nisso, porém, estamos nos referindo mais a uma sobrevivência e resistência de padrões socioculturais que a um esforço objetivo de sistematização sacerdotal, o que nos faz considerar que a proposta de Bourdieu seja, portanto, dificilmente adequada.

2.3.3 Entre Sacerdotes e Feiticeiro

Bourdieu, em dado momento de seu texto, discorre sobre a ‘magia’ sob a lógica que definimos em outro lugar como própria do ‘paradigma tradicional’, isto é, uma forma de leitura que considerava haver uma distinção universal entre ‘religião’ e ‘magia’, sendo esta última negativa. Tal leitura, que muito se difundiu e foi mantida por estudiosos do século XIX e inícios do XX, na verdade se pautava em preconceitos e concepções antigas e acríticas da cultura ocidental e passou a ser cada vez mais rebatida principalmente da metade do século XX para cá²⁴⁹. Assim, como Bourdieu se insere nesse paradigma, ele diz:

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o *sagrado* e o *profano* e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma *profanação objetiva* (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da *profanação intencional* (a magia como anti-religião ou religião invertida).

²⁴⁸ Após o apagamento da memória da reforma de Akhenaton, não se teve notícias sobre este faraó até que sua capital, Akhetaton, começou a ser escavada e as descobertas divulgadas a partir da segunda metade do século XIX EC. Sobre isso, ver o exposto em HORNUNG, Erik. The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion. *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 29, pp. 43-49, 1992.

²⁴⁹ Para uma exposição mais específica sobre isso, ver os textos: RIBEIRO, Thiago H P. Entre a Religião e a Magia: (re)pensando o estudo do Egito Antigo. *Revista Jesus Histórico*, vol. 18, pp. 20-40, 2017; RIBEIRO, Thiago H P. A Magia no Egito Antigo: uma proposta de definição. *Hélade*, vol. 4, n° 2, pp. 72-96, 2018.

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como *magia* ou como *feiticeira*, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo *primitiva*, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo *profana* (aqui, equivalente de *vulgar*) e profanadora. Assim, a aparição de uma ideologia religiosa tem por efeito relegar os antigos mitos ao estado de magia ou de feiticeira.²⁵⁰

Tal visão, como não poderia deixar de ser, afeta diretamente sua consideração sobre o feiticeiro. Na análise de Bourdieu, o feiticeiro, assim como o profeta, age por oposição ao sacerdote, mas o feiticeiro se destaca pelos seus contornos negativos: ele não apenas possui interesses de ordem econômica²⁵¹, atuando “sem que para isso tenha sido preparado” e “operando quase sempre de maneira clandestina”²⁵², como ele também

[...] leva às últimas consequências a lógica da contestação do monopólio quando reforça o **sacrilégio** provocado pelo relacionamento de um agente profano com um objeto sagrado, invertendo ou caricaturando as delicadas e complexas operações a que devem se entregar os detentores do monopólio da manipulação dos bens religiosos no intuito de legitimar tal relacionamento.²⁵³

O problema de utilização dessa chave interpretativa para o Egito, além de se pautar em um paradigma mais antigo e desatualizado, se dá também pelo simples fato de que, na sociedade egípcia, o assim chamado “feiticeiro”, ou também “mago”, era na verdade um sacerdote atuante no templo.

Não é comum, embora seja possível, que nos deparemos com autores que proponham uma existência de um “mago popular” ou qualquer coisa do tipo para o Egito Antigo²⁵⁴, ao passo que outros levantam mais abertamente a ideia de que algum tipo de mago profissional provavelmente não tenha sido uma realidade no ambiente egípcio²⁵⁵. Hoje, tende-se mais a

²⁵⁰ BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: BOURDIEU, Pierre. *Op. cit.*, pp. 43-44.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 61.

²⁵² *Ibidem*, p. 67.

²⁵³ *Ibidem*, p. 45. Grifos nossos.

²⁵⁴ Exemplos desse tipo são LEXA, François. *La Magie dans l'Égypte Antique : de l'Ancien Empire jusqu'à l'Époque Copte*. Tome 1 : Exposé. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925, pp.125-126 ; e DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, pp. 115-117.

²⁵⁵ Por exemplo, PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2006, p. 50.

discorrer sobre como o sacerdote, ou melhor, como alguns cargos sacerdotais eram o “mago egípcio”. Desses, o principal apontado para essa função de “mago” é o , *hry-hb*, normalmente traduzido como ‘sacerdote-leitor’. Este, apesar de não ter tido uma posição elevada, se encontrando no grupo dos sacerdotes-*w^cb*, tinha a importante função de leitura de textos sagrados em ritos templários e funerários ²⁵⁶. É o sacerdote-leitor, principalmente em se tratando do chefe da categoria, o , *hry-hb hry-tp*, que aparece, por exemplo, realizando projetos mágicos em contos egípcios, como os existentes no Papiro Westcar de meados do II milênio AEC²⁵⁷. Podemos ver como esse sacerdote-leitor chefe, em um desses contos, aparece abrindo as águas de um lago para recuperar um brinco que havia caído:

Então o chefe dos sacerdotes-leitores, Djadja-em-anckh, recitou suas palavras mágicas, colocou uma metade da água do lago sobre a outra metade e achou o pingente em forma de peixe em um caco. Ele o apanhou e devolveu-o à sua dona. E a água, que tinha 12 côvados (de profundidade) em seu centro, acabou com 24 côvados depois de virada (uma metade sobre a outra). Ele recitou suas palavras mágicas e fez as águas do lago voltarem à sua posição normal.²⁵⁸

Mas outros cargos sacerdotais também estão relacionados à prática da magia no Egito. O sacerdote de Sekhmet, ou *w^cb* Sekhmet, era alguém que atuava principalmente para o trato de doenças, uma vez que ele se encontrava a serviço de uma deusa feroz que era vista tanto como a causadora quanto como a curandeira de enfermidades²⁵⁹. Por fim, há também o *hrk-Srk-t*, que leva o nome da deusa-escorpião Serqet e é traduzido como “conjurador de Serqet” ou mesmo como “conjurador de escorpiões”. Joachim Quack nos apresenta uma descrição desse conjurador que mostra a diversidade de seu trabalho e funções:

²⁵⁶ PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, pp.124-125; KOENIG, Yvan. *Magie et Magiciens dans l'Égypte Ancienne*. Paris: Éditions Pygalion/Gérard Walet, 1994, p. 19; RITNER, Robert K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 54. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1993 [repr: 2008], p. 220.

²⁵⁷ KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, p. 39; ARAÚJO, Emanuel. *Op. cit.*, pp. 124-125 ; ROUFFET, Frédéric. À la recherche du magicien égyptien. *Bulletin de la Société française d'égyptologie*, n° 191-192, pp. 60-69, 2015, p. 63.

²⁵⁸ ARAÚJO, Emanuel. *Op. cit.*, p. 68.

²⁵⁹ KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, pp. 22-27; CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, pp. 196-199; QUACK, Joachim Friedrich. “La magie au temple”. In: KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 41-68, pp. 45-45 ; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 181; HART, George. *Op. cit.*, pp. 138-139; PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 38, 52-53, 138.

Cabe a ele recitar diversos encantos mágicos de purificação. Ele também participa diariamente dos ritos de feitiços contra Apófis e os inimigos de Rá, Osíris e do rei. Se esta participação na magia destrutiva parece surpreendente, sua competência em matéria de magia profilática e curativa se mostra desde seu título. Mas tal competência não se limita aos escorpiões – as serpentes também estão em sua alçada. Junto de seus assistentes, ele deve pacificar todos os animais rastejantes, afastar as serpentes perigosas e recitar as fórmulas mágicas contra as mordidas. Por meio dessas ações, ele deve garantir a proteção contra répteis em toda a região ao redor do templo. [...]. Ele age na água contra os crocodilos, no deserto contra os leões e os répteis. Finalmente, nós o vemos em ação acalmando os ventos para o embarque do deus. Somando-se tudo, ele é o ator principal de todos os feitiços de proteção contra os animais e os perigos da natureza.²⁶⁰

Esse ponto do “mago egípcio” ser uma função exercida por classes sacerdotais decorre de uma questão mais ampla de que, no Egito Antigo, a magia fazia parte da religião²⁶¹, ou, melhor dizendo, do campo religioso, não estando em situação de antagonismo tampouco de inferioridade em relação a ele. Quando falamos de “magia egípcia”, estamos nos referindo a , *ḥk3*, uma concepção egípcia que não era nem essencialmente positiva, nem essencialmente negativa; tratava-se de algo, como se costuma afirmar nos estudos modernos, neutro²⁶², de modo que Jacco Dieleman afirma explicitamente que

[...] nenhum texto do antigo Egito realmente reflete sobre as implicações morais da manipulação de *heka*. Pela mesma razão, nenhum discurso normativo ou polêmico contra ritos desviantes é atestado. Nenhuma legislação contra feitiçaria [...] se preservou vinda do antigo Egito; é mais provável que nunca tenha existido. Nenhuma acusação contra feiticeiros é conhecida, nem inscrições tumulares alguma vez explicitaram mortes prematuras como causadas por feitiçaria.²⁶³

²⁶⁰ QUACK, Joachim Friedrich. “La magie au temple”. In: KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, p. 45. Tradução livre. “*C’est à lui de réciter plusieurs charmes magiques de purification. Il participe aussi chaque jour aux rituels d’envoûtement contre Apophis, les ennemis de Rê, d’Osiris et du roi. Si cette participation dans la magie destructive paraît surprenante, sa compétence en matière de magie prophylactique et curative se montre déjà dans son titre. Mais elle ne se limite pas aux scorpions – les serpents sont aussi de son ressort. Avec ses acolytes, il doit pacifier tous les animaux rampants, écarter les serpents dangereux et réciter des formules magiques contre les morsures. Par ses actions, il doit assurer la protection contre les reptiles dans toute la région autour du temple. [...]. Il agit dans l’eau contre les crocodiles, dans le désert contre les lions et les reptiles. Enfin, on le voit en action pour calmer les vents pendant l’embarquement du dieu. Somme toute, il est l’acteur principal de tous les charmes de protection contre les animaux et les dangers de la nature*”.

²⁶¹ BORGHOUTS, Joris F. “Les textes magiques de l’Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes”. In: KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d’une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, p. 17-39, p. 27.

²⁶² RITNER, Robert K. *Op. cit.*, p. 20; ROUFFET, Frédéric. *Op. cit.*, p. 64; DIELEMAN, Jacco. “Egypt”. In: FRANKFURTER, David. *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden; Boston: Brill, 2019, pp. 87-114, p. 87.

²⁶³ DIELEMAN, Jacco. “Egypt”. In: FRANKFURTER, David. *Op. cit.*, p. 88. Tradução livre. “[...] no text from ancient Egypt truly reflects on the moral implications of manipulating heka. By the same token, no normative or polemical discourse against deviant ritual is attested. No legislation against sorcery [...] has been

A integração de magia/*heka* ao campo religioso egípcio pode ser vista pela já apresentada atuação sacerdotal, algo que se explica por estes possuírem domínio de conhecimentos e textos religiosos²⁶⁴, mas esse não é o único ponto. *Heka* também estava presente em ritos e espaços templários, atuando para ações como curas e proteções²⁶⁵, assim como chegou a ter importância divina: personificado em , o agora deus Heka possuía papéis mais delimitados nas crenças egípcias, tais como ser um dos defensores do deus sol em sua viagem diária, e chegou até a possuir templos e sacerdotes no norte do Egito²⁶⁶.

Porém, mesmo que seja aceito que a magia no Antigo Egito era *heka* e que ela era integrante do campo religioso, definir exatamente o que era *heka* não se trata de uma tarefa fácil e, nisso, há muita variabilidade dentre os estudiosos. Por exemplo, em uma análise publicada ainda em 1915, Alan Gardiner afirmou que:

No que diz respeito ao Egito, não pode haver a menor dúvida de que *hike*²⁶⁷ era parte e parcela da mesma *Weltanschauung*²⁶⁸ que criou a religião em que está profundamente interpenetrada. [...]. Do ponto de vista egípcio, nós podemos dizer que não havia algo como “religião”; havia apenas *hike*, cujo equivalente mais próximo em inglês é “poder mágico”. Sendo o universo habitado por três grupos homogêneos de seres – os deuses, os mortos e as pessoas humanas vivas – suas ações, seja dentro de um único grupo ou entre um grupo e outro, eram ordinárias ou misteriosas (*hike*). Mas os deuses e os mortos eram eles mesmos misteriosos de alguma forma, de modo que todo contato com eles ou executado por eles era mais ou menos *hike*.²⁶⁹

preserved from ancient Egypt; it most likely never existed. No accusations against sorcerers are known and neither do tomb inscriptions ever explain untimely death as due to sorcery”.

²⁶⁴ GARDINER, Sir Alan H. “Magic (Egyptian)”. In: HASTINGS, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Volume VIII. New York: Charles Scribner’s Sons, 1915, pp. 262-269, p. 268; LEXA, François. *Op. cit.*, p. 131; KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, pp. 20, 57, 62-63.

²⁶⁵ Cf: QUACK, Joachim Friedrich. “La magie au temple”. In: KOENIG, Yvan. *Op. cit.*

²⁶⁶ PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 9-11; DIELEMAN, Jacco. “Egypt”. In: FRANKFURTER, David. *Op. cit.*, p. 88; também o subcapítulo “Heka” em RITNER, Robert K. *Op. cit.*, pp. 14-28, em que o autor enfatiza que o deus Heka era importante, não se tratando apenas de uma mera “personificação incolor” (p. 26) ou uma ideia abstrata.

²⁶⁷ Como os egípcios não escreviam vogais, os estudiosos modernos tendem a inseri-las como recurso facilitador de leitura. Nisso, o fato de Gardiner ter escrito *hike* deve ser visto como apenas uma alternativa ao que temos usado como *heka*.

²⁶⁸ “Visão de mundo”.

²⁶⁹ GARDINER, Sir Alan H. *Op. cit.*, pp. 262-263. Tradução livre. “*So far as Egypt is concerned, there cannot be the slightest doubt that hike was part and parcel of the same Weltanschauung as created the religion which is deeply interpenetrated. [...] From the Egyptian point of view we may say there was no much thing as ‘religion’; there was only hike, the nearest English equivalent of which is ‘magical power’. The universe being populated by three homogeneous groups of beings – the gods, the dead, and living human persons – their actions, whether within a single group or as between one group and another, were either ordinary or uncanny (hike). But the gods and the dead were somewhat uncanny themselves, so that all dealings with them or performed by them were more or less hike*”.

De forma similar, Joris Borghouts definiu a magia no Egito como uma força mística que se utiliza de mecanismos simbólicos²⁷⁰ para lidar com situações que escapam aos conhecimentos existentes, sobretudo fora do ambiente templário²⁷¹; algo que é discordado por Geraldine Pinch, a qual afirma que uma mesma situação, como doença ou supressão de inimigos, poderia tanto ser paralelamente abordada por meio da magia e usando os recursos e técnicas possuídos pelos egípcios²⁷². Já Yvan Koenig chama a atenção para *heka* como algo ligado a conhecimento e sabedoria²⁷³, argumento que o aproxima da explicação de Dimitri Meeks de que *heka* era um conceito da língua egípcia ligado ao campo do saber²⁷⁴. Contudo, Meeks não nomeia *heka* como ‘magia’, o que talvez possa se dar por ele não concordar com o emprego dessa noção para o Egito devido ao seu histórico pejorativo no Ocidente²⁷⁵. Porém, enquanto apenas teorizamos isso com base no silêncio de Meeks sobre o tema, Dieleman discorda abertamente dessa tradução de *heka* como ‘magia’. Para ele:

Heka é o termo egípcio para a força criativa que torna possível o mundo ordenado. Como força vital ele permeia o cosmos, permite os ciclos da natureza e anima tudo o que vive e cresce a partir dela. No começo dos tempos, o demiurgo usou *heka* para criar o mundo ordenado e fazê-lo funcionar devidamente. Em certos textos, *heka* é mesmo chamado de *ka* [...] ou *ba* [...] do próprio deus sol, uma forma de dizer que ele [o deus sol] encarna a força [*heka*]. Mas o deus sol não possui monopólio de *heka*. Todas as divindades estão em posse dessa propriedade que reside tanto em suas barrigas quanto em seus pronunciamentos. Desde o momento da criação, ou em egípcio, desde a Primeira Ocasão (*sp tpy*), os deuses recorrem a essa força para regenerar a criação ou trazerem uma mudança desejada ao curso dos eventos. Mais ainda, sempre que um desvio ocorre na natureza, *heka* permite a reintegração dos ciclos regulares do mundo ordenado. *Heka* então serve como uma última arma para guardar e preservar a ordem do universo.²⁷⁶

²⁷⁰ BORGHOUTS, Joris F. “Magie”. In: HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hrsgs.). *Lexikon der Ägyptologie*. Band III. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980, cols. 1137-115, col. 1137.

²⁷¹ *Ibidem*, col. 1141.

²⁷² PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, p. 14.

²⁷³ KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, pp. 20, 57, 62-63.

²⁷⁴ MEEKS, Dimitri. “Intelligence and Knowledge”. In: MEEKS, Dimitri; MEEKS-FAVARD, Christine. *Daily Life of the Egyptian Gods*. London: Pimlico, 1999, p. 96.

²⁷⁵ Ver os textos citados na nota 253 para mais detalhes sobre.

²⁷⁶ DIELEMAN, Jacco. “Egypt”. In: FRANKFURTER, David. *Op. cit.*, pp. 88-89. Tradução livre. “*Heka* is the Egyptian term for the creative force that makes the ordered world possible. As vital energy it permeates the cosmos, enables the cycles of nature, and animates all that lives and grows from within. At the beginning of time, the demiurge used *heka* to create the ordered world and to make it function properly. In certain texts, *heka* is even called the *ka* [...] or *ba* [...] of the sun god himself, a way of saying that he embodies the force. The sun god has no monopoly on *heka*, though. All deities are in possession of this property as either residing in their belly or in their utterances. Since the moment of creation, or in proper Egyptian, since the First Occasion (*sp tpy*), the gods draw upon this force to regenerate creation or bring about at will a change in the course of events. Moreover,

É interessante constatar que Dieleman, nesse curto trecho, fez alusão indireta a uma série de diferentes textos egípcios e foi capaz de elaborar um panorama geral e completo sobre *heka*. Logo depois, esse autor afirma que *heka*, por ter origem divina, só estaria disponível ao ser humano a partir do rito, isto é, apenas a partir dos ritos que os sacerdotes poderiam acessar *heka*²⁷⁷. Apesar de ser uma argumentação coerente e analiticamente interessante, Dieleman deixa de lado a questão de que alguns itens e materiais possuíam, para os egípcios, *heka* de forma intrínseca²⁷⁸, assim como ele também não menciona como a escrita e a imagem egípcias eram vistas como dotadas de um poder de eficácia, o que levava a casos de medo e cautela com os usos de ambos, que aponta para uma espécie de “magia ativa” inata²⁷⁹. Isso, a nosso ver, faz surgir a interpretação de que *heka* se encontrava de tal maneira presente no cosmos egípcio, presente **de fato**, que muitas vezes dispensava uma “ativação” por meio de ritual para entrar em prática. Ademais, é nessa linha que compreendemos o papel e função de imagens em templos e tumbas, principalmente, em relação a estas últimas, nas seções que não eram destinadas à presença dos vivos.

Em uma ocasião anterior, após termos realizado um estudo mais específico e pormenorizado sobre o assunto, definimos *heka* como

Uma força-substância neutra, de origem divina, que tomou (e toma) parte na criação e permeia o cosmos, estando, assim, disponível para o uso humano por meio de uma variedade de uso de mitos, materiais, gestos, imagens e palavras²⁸⁰

Debruçarmo-nos sobre os *modi operandi* de *heka*, aos quais aludimos logo ao final da citação acima, seria um esforço que nos faria tomar muito tempo e espaço sem, no entanto, trazer benefícios para o andamento deste trabalho. Contudo, convém que enfatizemos que essa inserção da magia egípcia/*heka* no campo religioso egípcio é de suma importância para a

whenever a deviation occurs in nature, heka allows for reintegration into the regular cycles of the ordered world. Heka thus serves as a weapon to guard and preserve the order of the universe”.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 91.

²⁷⁸ PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 81.

²⁷⁹ ROCCATI, Alessandro. “Qu’est-ce que le texte magique dans l’Égypte ancienne ? en quête d’une définition”. KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d’une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 69-79, p. 74

²⁸⁰ RIBEIRO, Thiago H. P. *Op. cit.*, 2018, p. 92.

compreensão de dinâmicas das crenças e práticas funerárias e, assim, do próprio Livro dos Mortos que abordaremos mais à frente.

2.4 Campo Religioso Egípcio Durante a Dinastia Saíta

Com todo o exposto até aqui, o leitor talvez esteja se perguntando se ainda utilizaremos algo da análise bourdieusiana sobre o ‘campo religioso’. E, a bem da verdade, nosso interesse com o campo, como afirmamos antes, se dá por esse conceito dedicar atenção aos embates entre os indivíduos inseridos nele. Nisso, nossa utilização desse campo é mais simples, bastante semelhante ao empregado por Thoralf Klein e Christian Meyer em seu estudo sobre a China: “um terreno em que diversos e distintos atores, conceitos, práticas e tradições religiosas se encontram, interagem e competem uns com os outros”²⁸¹. Não temos interesse, portanto, nas próprias reflexões do sociólogo francês sobre como funciona o campo, apesar de que o esforço de as criticar mostrou-se bastante útil para trazer mais questões pertinentes para o caso egípcio, principalmente *heka*. Em suma, passaremos a falar em ‘campo religioso egípcio’ levando em consideração não unicamente os ritos, práticas e crenças existentes, mas também as relações e envolvimento dos atores propriamente egípcios, isto é, retomando a ideia de ‘definição funcional’ apresentada ao início deste capítulo, atores definidos tendo como base especificamente o contexto egípcio estudado.

Assim sendo, torna-se interessante tecermos algumas reflexões e análises sobre como o campo religioso egípcio se encontrava durante a Época Saíta, e isso se deve a dois motivos. Primeiro, dada a vastidão cronológica do Egito Antigo, um trato das dinâmicas sociorreligiosas ao longo de toda a sua história requereria sem dúvida um esforço e dedicação investigativos que não podemos fornecer aqui, nem por questão de tempo hábil, nem por questão de objetivo de pesquisa. Dito de outra forma, abordar todo o percurso cronológico do campo religioso egípcio significaria um trabalho acadêmico por si só, visto que, por mais que o Egito seja chamativo por haver estabelecido diversas de suas estruturas logo cedo, ainda assim foram vários os processos de mudança, inovação, desenvolvimento e abandono de diversos elementos. Desse modo, uma análise mais direcionada para a XXVI Dinastia mostra-se mais viável e mais

²⁸¹ KLEIN, Thoralf. MEYER, Christian. Beyond the Market: exploring the religious field in modern China. *Religion*, vol. 41, n° 4, pp. 529-534, 2011, p. 530. Tradução livre. “[...] a terrain in which the diverse and distinct religious actors, concepts, practices and traditions meet, interact and contend with one another”.

sólida em nossas atuais condições, além de, e este é nosso segundo ponto, consistir em uma escolha mais pertinente ao nosso trabalho por focar no recorte temporal de nossa pesquisa.

Com isso em mente, um caminho inicial possível é vermos a atuação dos próprios reis saítas, os quais, por serem faraós, eram, cada um deles à sua vez, o principal sacerdote dos egípcios. Ao observarmos seus atos, então, temos um interessante caso de imposição de forças logo no começo da Dinastia, quanto Psamtek I fez com que sua filha Nitiqret fosse adotada na linha sucessória para o cargo de Esposa de Amon. Já abordamos anteriormente o que isso significou para o estabelecimento do controle saíta para a região de Tebas e, conseqüentemente (re)unificação territorial do Egito, mas não podemos perder de vista as significações religiosa e simbólica desse acontecimento. O deus Amon era uma divindade importante do panteão egípcio há vários séculos; logo, ao fazer com que sua filha adentre em uma posição elevada nos ofícios dessa divindade, Psamtek I realizou um importante movimento no campo religioso egípcio que ajudou a garantir a legitimidade e o mando de seu cargo régio. O episódio da Adoção de Nitiqret, portanto, permitiu que Psamtek e os faraós saítas subsequentes tivessem uma posição de domínio no campo religioso egípcio, da mesma forma que monarcas de outras épocas.

Esse estabelecimento de domínio dentro do campo religioso possibilitou que os governantes da XXVI Dinastia pudessem atuar mais ativamente dentro dele. Por exemplo, Herman de Meleure afirma que há indícios sobre os governantes saítas terem sido alvo de culto e veneração ainda quando vivos, mas que isso continuou e mesmo aumentou em épocas seguintes²⁸². Mas os saítas foram ainda mais significativos em uma questão particular: o culto ao touro Ápis.

Os antigos egípcios acreditavam que os deuses poderiam se manifestar em uma variedade de formas diferentes, sendo muitas delas baseadas em animais de sua fauna. O motivo disso era que os egípcios valorizavam certas características possuídas por animais (força, velocidade, resistência etc.) como elementos divinos, fazendo com que alguns animais fossem vistos e cultuados como se tratando de formas, *b3.w* ou algum outro tipo de manifestação de

²⁸² DE MEULENAERE, Herman. « Les Desservants du culte des rois saïtes ». In : DEVAUCHELLE, Didier (ed.). *La XXVI^e Dynastie : continuités et ruptures*. Promenade saïte avec Jean Yoyotte. Actes du Colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle - Lille 3. Paris : Cybele, 2011, pp. 127-132, 132.

determinado deus ou deusa²⁸³. Exemplos desses ‘animais sagrados’ são fáceis de se mencionar, como o falcão de Hórus, a ave íbis de Thot (apesar deste também ter o babuíno como animal símbolo) e o chacal de Anúbis. Porém, um dos animais mais marcantes era o touro Apis.

O gado em geral possuía uma grande importância para a vida dos egípcios pelo seu uso em serviços manuais gerais (tração, semeadura de plantações etc.) e pelo seu fornecimento de artigos como leite e carne²⁸⁴, apesar desta última ter sido um alimento caro e com consumo reservado às elites²⁸⁵. Nesse panorama, logo cedo o touro se tornou símbolo de força e potência, principalmente sexual, sendo frequentemente ligado ao rei²⁸⁶. Desse modo, touros sagrados também se fizeram presentes na história egípcia:

Conhecemos uma variedade de touros sagrados, incluindo Bata de Cynopolis, Kemwer de Atribis, Hesbu do 11º nomo do Alto Egito e Siank, conhecido apenas pela Pedra de Palermo, a qual relata sua ‘corrida’ no reinado de Ninetjer da II Dinastia. Os três mais bem atestados, contudo, são os touros Apis (associado a Ptah), Mnevis (Rá) e Buchis (Montu).²⁸⁷

A associação do touro Ápis com o deus menfita Ptah também se deu cedo na história egípcia²⁸⁸, mas ele também foi associado ao deus Osíris, garantindo-lhe uma série de funções e atributos no meio funerário²⁸⁹. Em geral, a função religiosa de Ápis é semelhante à de outros animais sagrados, apesar de podermos apontar-lhe destaque: após um período de “serviço”, o animal era abatido e mumificado, recebendo um funeral em seguida. Os touros Ápis eram enterrados na região de Saqqara, numa localidade que, por contar com uma série de catacumbas para tais animais, é comumente referida hoje como Serapeum²⁹⁰, nome que alude ao deus helenístico Serápis por este estar ligado ao desenvolvimento da relação entre Osíris e Ápis²⁹¹.

²⁸³ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, pp. 100-117; HOULIHAN, Patrick F. *The Animal World of the Pharaohs*. London: Thames & Hudson, 1996, pp. 2-3; DODSON, Aidan. Rituals Related to Animal Cults. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2009, p. 1. <<https://escholarship.org/uc/item/6wk541n0>>.

²⁸⁴ HOULIHAN, Patrick F. *Op. cit.*, pp. 10-11.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 16.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 12.

²⁸⁷ DODSON, Aidan. *Op. cit.*, 2009, p. 1. Tradução livre. “We know of a range of sacred bulls, including Bata of Cynopolis, Kemwer of Athribis, Hesbu of the 11th Upper Egyptian Nome, and the Siankh, known only from the Palermo Stone, which recounts its ‘running’ in the 2nd Dynasty reign of Ninetjer. The three best attested, however, are the Apis (associated with Ptah), Mnevis (Ra), and Buchis (Montu) bulls”.

²⁸⁸ WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 170.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 171; HART, George. *Op. cit.*, pp. 29-31; CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, p. 27.

²⁹⁰ WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, pp. 172; HART, George. *Op. cit.*, pp. 31-32; DODSON, Aidan. *Op. cit.*, 2009, p. 2.

²⁹¹ WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 171.

Ocorre justamente que o culto e importância do touro Ápis cresceram a partir da XXVI Dinastia e, mais ainda, receberam uma atenção especial dos monarcas saítas:

O desenvolvimento do culto funerário de Ápis parece então ser verdadeiramente uma particularidade da dinastia saíta que não apenas empreendeu os trabalhos em uma escala maior que antes, mas que também realizou inovações. Os faraós saítas talvez tenham se aproveitado mesmo do interesse possuído pela população por tal forma divina para assegurar sua legitimidade em Mênfis, o que provaria a abundância de estelas depositadas à quanto da morte de Ápis no ano 20 de Psamtek I. A implicação pessoal da família real, da qual testemunham os documentos datados de Ahmose, talvez também tenha nascido sob os primeiros soberanos da dinastia [...]. A partir da XXVI Dinastia até antes da época ptolomaica, os cultos aos animais se multiplicaram e conheceram uma popularidade cada vez maior. Que os faraós da XXVI e XXX Dinastias tenham tido um interesse ‘político’ ao dotarem a necrópole de animais é algo provável e que pode ter relação com o culto régio, mas as descobertas arqueológicas sublinham antes de tudo o papel importante exercido por esse local na vida quotidiana dos habitantes de Mênfis. O aspecto político da trajetória desses soberanos deve ser, portanto, qualificado: assim, os epitáfios oficiais sublinham a vontade dos reis saítas de se fazerem representar como os servidores do culto funerário do touro, mas o próprio nome do touro não aparece ainda como uma referência indispensável à realeza: de fato, será preciso esperar a época ptolomaica para vermos o nome de Ápis integrado às fórmulas dos protocolos régios.²⁹²

Temos, então, que os monarcas saítas muito fomentaram o culto a Ápis, chegando mesmo a executar trabalhos de construção e de expansão do Serapeum²⁹³. Isso sem dúvida alguma se liga ao status e posição que esses faraós obtiveram e procuraram alimentar no campo religioso de então. Dessa forma, e aludindo à fala de Didier Devauchelle apresentada acima, o intuito foi certamente político, como também de ordem religiosa.

²⁹² DEVAUCHELLE, Didier. « La XXVI^e dynastie au Sérapéum de Memphis ». In : DEVAUCHELLE, Didier (ed.). *La XXVI^e Dynastie : continuités et ruptures*. Promenade saïte avec Jean Yoyotte. Actes du Colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle - Lille 3. Paris : Cybele, 2011, pp. 139-152, p. 147. Tradução livre. “*Le développement du culte funéraire d’Apis semble donc vraiment une particularité de la dynastie saïte qui a non seulement entrepris des travaux à une échelle plus importante que précédemment, mais aussi fait preuve d’innovation. Les pharaons saïtes ont peut-être profité de l’intérêt porté par la population à cette forme divine pour asseoir leur légitimité à Memphis, ce que prouverait l’abondance de stèles déposées à la mort de l’Apis en l’an 20 de Psammétique I^{er}. L’implication personnelle de la famille royale, dont témoignent les documents datés d’Amasis, est, peut-être aussi, née sous les premiers souverains de la dynastie [...]. A partir de la XXVI^e dynastie jusqu’avant l’époque ptolémaïque les cultes des animaux se sont multipliés et ont connu une popularité toujours plus grande. Que les Pharaons des XXVI^e et XXX^e dynasties aient eu un intérêt ‘politique’ à doter la nécropole des animaux est vraisemblable et cela peut être en lien avec le culte royal, mais les découvertes archéologiques soulignent avant tout le rôle important joué par ce lieu dans la vie quotidienne des habitants de Memphis. L’aspect politique de la démarche de ces souverains doit donc être nuancé : ainsi, les épitaphes officielles soulignent la volonté des rois saïtes de se faire représenter comme les desservants du culte funéraire du taureau, mais le nom du taureau lui-même n’apparaît pas encore comme une référence indispensable à la royauté : en effet, il faudra attendre l’époque ptolémaïque pour voir le nom d’Apis intégré aux formules des protocoles royaux*”.

²⁹³ *Ibidem*, p. 139.

Convém mencionarmos que o próprio culto a animais viu um forte crescimento da XXVI Dinastia em diante²⁹⁴, tornando-se uma prática extensa que mobilizava tanto indivíduos quanto recursos econômicos:

Uma indústria [sic] altamente organizada se desenvolveu nesses centros²⁹⁵, voltada para a produção, mumificação e venda desses animais sagrados e imagens deles para peregrinos, em um fenômeno único dessa época. Após ser despachado, normalmente em idade jovem, e frequentemente ao terem seus pescoços torcidos ou estrangulados, os animais eram grosseiramente embalsamados por um exército de agentes funerários ocupados. Eles eram então intrincadamente enrolados várias vezes em bandagens de linho, alguns até prodigamente decorados, colocados em custosos caixões e madeira, pedra ou cartonagem [...], e finalmente oferecidos como apresentações votivas ao deus particular pelos devotos do templo. Pelo processo de mumificação, acreditava-se que o animal viveria novamente e serviria como um agente intermediário entre os deuses e a humanidade. Acreditava-se que tais animais, que passaram por um preparo, seriam capazes de transmitir as orações dos pios peregrinos que os haviam comprado e que desejavam fazer pedidos à divindade ou oferecer agradecimentos por benfeitorias que já foram entregues. Dessa forma, **as múmias animais forneciam ao adorador egípcio um instrumento para acesso direto ao divino**. Eventualmente, as hordas transbordantes de múmias eram coletadas do templo e enterradas *en masse* pelos sacerdotes em necrópoles próximas de animais sagrados. Estas por vezes consistiam em vastas galerias ou catacumbas subterrâneas.²⁹⁶

Pelo exposto acima, e principalmente pelo trecho que destacamos em negrito, vê-se que o aumento do culto aos animais foi um interessante componente para as práticas e crenças dos que não eram sacerdotes, causando uma dinamização do campo religioso egípcio que foi característica do Período Tardio. Isso, por si só, já é um dado deveras interessante, mas devemos acrescentar também que tal crescimento costuma ser interpretado, e estamos de acordo com essa leitura, como uma forma de fomentar e alimentar uma identidade egípcia face à constante

²⁹⁴ HOULIHAN, Patrick F. *Op. cit.*, p. 7; DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 410.

²⁹⁵ Alusão a templos e santuários que existiam por todo o Egito. HOULIHAN, Patrick F. *Op. cit.*, p. 7

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 9. Tradução livre e grifos nossos. “A highly organized industry developed around these centers, geared to the production, mummification, and sale of sacred animals and figurines of them to pilgrims, in a phenomenon unique to this age. After being dispatched, usually at a young age, and often by having their necks wrung or strangled, the animals were crudely embalmed by an army of busy undertakers. They were then intricately wrapped many times in linen bandages, some even lavishly decorated, placed in costly wooden, stone, or cartonnage coffins [...], and finally offered as votive presentations to the particular god by temple devotees. Through the process of mummification the animal was thought to live again and serve as an intermediary agent between the gods and humankind. It was believed that such prepared animals were capable of transmitting the prayers of the pious pilgrims who had purchased them and who wished to petition the deity or offer thanks for benefactions already delivered. In this way, the animal mummies provided the ordinary ancient Egyptian worshiper with an instrument for direct access to the divine. Eventually, the overflowing hordes of mummies were collected from the temple and interred by the priests *en masse* in nearby sacred animal necropolises. These sometimes consisted of vast subterranean galleries or catacombs”.

presença e pressão de estrangeiros²⁹⁷. Seguindo essa linha de raciocínio, o culto aos animais, que, como vimos pelo exemplo de Ápis, recebeu endosso estatal, teve objetivos semelhantes ao arcaísmo debatido no capítulo anterior, sendo que apenas não o colocamos como uma prática do arcaísmo saíta não haver se tratado de uma retomada de algo que havia sido descontinuado no passado.

Assim, uma análise do campo religioso durante a XXVI Dinastia não apenas nos apresenta continuidades de práticas que descrevemos neste capítulo, como nos mostra como os faraós saítas agiram conscientemente para se legitimarem e, ao mesmo tempo, reforçarem estruturas, símbolos e vínculos culturais egípcios em uma época de maior tensão e dinamismo com estrangeiros. Julgamos crível inserir nisso ao menos parte do arcaísmo discutido anteriormente, pois, mesmo que não tenhamos embasamento em fontes para afirmar que os faraós foram os mobilizadores por excelência do fenômeno, eles certamente impulsionaram algumas práticas, a exemplo de retomadas e/ou referências feitas a titulação e nomes régios antigos. Desse modo, sustentamos que, ao menos, é possível vermos pontos de convergência diversos entre o campo religioso saíta, os faraós da XXVI Dinastia e o arcaísmo existente no período, sem, contudo, descartar a existência de outros atores envolvidos ou outros tipos de motivação.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 7; DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 414.

CAPÍTULO III

O LIVRO DOS MORTOS NA ÉPOCA SAÍTA

Os capítulos anteriores, ao discutirem o arcaísmo saíta (cap. 1) e o campo religioso egípcio (cap. 2), prepararam, em grande medida, o *mise en scène* para que pudéssemos discorrer sobre o Livro dos Mortos e sua presença durante a XXVI Dinastia. Como dissemos em nossa Introdução, foi preciso que fizéssemos uma seleção de papiros e encantamentos para podermos bem atender a nossos objetivos de pesquisa sem que sacrificássemos nossos prazos. O resultado disso foi que optamos por focar nos encantamentos 26 a 30 presentes em três Livros dos Mortos: Turin 1842, BM EA 10558 e Coloniensis Aegyptus 10207. Apresentações e discussões linguísticas e temáticas sobre estes três papiros serão tecidas neste capítulo, ao passo que análises mais amplas serão feitas no próximo.

Antes de adentrarmos nos exemplares escolhidos, porém, é preciso que expliquemos o que era o Livro dos Mortos e que o situemos na tradição maior de textos funerários egípcios. Isso se faz necessário não apenas para fornecermos um panorama de compreensão mais amplo ao leitor, como também para evitarmos que se gere a ideia de que o Livro dos Mortos seria uma espécie de texto religioso *par excellence* do Egito Antigo, como muito erroneamente já se acreditou. Desse modo, é coerente que iniciemos com um panorama geral dos textos funerários.

3.1 Escritos Funerários: os *Corpora*

Um considerável e variado conjunto de diferentes textos eram registrados no interior das tumbas egípcias, seja nas paredes, sarcófagos, papiros ou demais objetos. Esses textos poderiam ser, como exemplo, hinos a deuses, fórmulas evocatórias de oferendas, descrições sobre o pós-morte e até mesmo relatos da biografia do indivíduo que estivesse ali sepultado, o que ajuda a compreender como os achados arqueológicos mortuários acabam se tornando valiosos recursos de informações sobre o Egito Antigo. No entanto, é importante termos em mente que tais textos, uma vez inseridos no espaço da tumba, tinham a intenção de beneficiar o morto ali sepultado por meio do princípio de eficácia mágica da escrita e imagem, algo já discutido aqui em nosso segundo capítulo. Isso significa que eles não tinham meramente um

intuito decorativo, mas sim que eles atendiam a várias necessidades e objetivos que eram julgados importantes.

De todos os textos possíveis de serem encontrados em tumbas egípcias, um grupo específico merece nossa atenção: a tríade formada por Textos das Pirâmides, Textos dos Sarcófagos e, o que aqui principalmente nos interessa, o Livro dos Mortos. Como todos os três consistem em conjuntos de encantamentos mortuários que auxiliavam o dono da tumba, eles são por vezes chamados de *corpora* funerários pelos estudiosos. A inserção do Livro no grupo dos *corpora* faz com que ele se insira em uma tradição maior e mais ampla que precede a Dinastia Saíta em cerca de dois mil anos, e isso é algo que não deve ser perdido de vista. As próprias nomenclaturas utilizadas para os três são fruto de convenções da Egiptologia que vêm sendo adotadas desde o século XIX da nossa era, ao passo que alguns pesquisadores, como Foy Scalf, abertamente defendem que os egípcios viam os *corpora* como “um único *continuum*, mesmo que eles tivessem apresentações populares em contextos particulares como pirâmides, sarcófagos ou papiros”.²⁹⁸

Os Textos das Pirâmides surgem durante o Reino Antigo e por isso são comumente ligados a tal período, mas há exemplos de seu uso em momentos posteriores, em especial o Período Tardio²⁹⁹. Sabe-se que a primeira pirâmide a apresentar tais textos foi a pertencente ao faraó Unas, último governante da V Dinastia (meados do século XXIV AEC), mas outras pirâmides posteriores do Reino Antigo foram descobertas de posse desse material; hoje, conhece-se cerca de dez pirâmides desse mesmo período que possuem os Textos das Pirâmides³⁰⁰. É comumente aceito, apesar de ser uma leitura mais tradicional e atualmente em revisão na Egiptologia, que os Textos das Pirâmides tinham inicialmente um uso exclusivamente régio que, com o tempo, se expandiu para as demais elites egípcias e acabou por fazer surgir os Textos dos Sarcófagos³⁰¹. Como isso envolve também problemas surgidos

²⁹⁸ SCALF, Foy. “What is the Book of the Dead.” In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 25. Tradução livre. “[...] a single continuum, even if they had popular presentation in particular contexts such as in pyramids, on coffins, or on papyri”.

²⁹⁹ Cf.: MORALES, Antonio J. “Unraveling the Thread. Transmission and Reception of Pyramid Texts in the Late Period Egypt”. In: BICKEL, Susanne; DÍAZ-IGLESIAS, Lucía (eds.). *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*. Leuven, Paris, Bristol: 2017; cf: HORNUNG, Erik. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1999, p. 1; SCALF, Foy. “The Death of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, pp. 140-141.

³⁰⁰ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 1; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 193; DORMAN, Peter F. “The Origins and Early Development of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 30.

³⁰¹ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 5; MUNRO, Irmtraut. “The Evolution of the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge,

ao final do Reino Antigo, esse processo já foi muito alcunhado como uma espécie de apropriação ou usurpação por parte de tais elites. A título de exemplo, Étienne Drioton e Jacques Vandier escreviam o seguinte sobre isso em 1952:

Com o desmoronamento do poder real que marcou o fim do Antigo Império e a vulgarização dos privilégios de todas as ordens, até então reservados à corte, que foi consequência disso, os destinos solares³⁰² sofrem o mesmo destino. Qualquer um no Egito que pôde reivindicar uma parcela de autoridade teve licença de erguer para si uma tumba às próprias custas, com o formulário tradicional dos tempos das Pirâmides. Desse modo, os destinos solares caíram no direito comum. Isso não entrou na política dos reis restauradores do Médio Império de reagir no domínio religioso, e a usurpação se tornou consagrada.³⁰³

Apesar de não negarem que a passagem dos Textos das Pirâmides para os Textos dos Sarcófagos resultou em uma disponibilidade dos encantamentos para um grupo mais amplo que antes, estudiosos mais recentes costumam ser mais críticos quanto a abordagens que falam em usurpação ou ruptura. Peter Dorman, por exemplo, possui uma fala bastante incisiva quanto a isso

Recentes reavaliações do contexto cultural de inícios da escrita e da prática ritual no Egito sugerem que essa visão não pode mais ser sustentada [...]. Alguns dos Textos das Pirâmides eram claramente compostos a partir da perspectiva de um indivíduo não-régio ou referem-se ao rei como alguém que não o próprio beneficiário do encantamento. A partir do templo mortuário de um dos predecessores de Unas, rei Sahura (ca. 2487-2475 a.C.), listas fragmentárias de oferendas contém fraseologia sumular à encontrada no serviço mortuário dos Textos das Pirâmides, indicando um uso régio anterior e mais diversos para tais recitações que apenas os propósitos de sepultamento. Na esfera privada, várias biografias em tumbas de oficiais do Reino Antigo, ainda durante a Quarta Dinastia (ca. 2613-2494 a.C.) referem-se a seus status como um *akh*, um espírito glorificado, ou asseguram que ritos de transfiguração foram

Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 54-79, p. 54; DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 131; DORMAN, Peter F. "The Origins and Early Development of the Book of the Dead". In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 31.

³⁰² Os autores aqui aludem ao destino póstumo junto ao deus-sol, durante o Reino Antigo, era uma exclusividade do faraó. Cf: CARDOSO, Ciro F. S. *Op. cit.*, 1999, p. 110; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 29-31.

³⁰³ DRIOTON, Étienne; VANDIER, Jacques. *Les Peuples de L'Orient Méditerranéen II : L'Égypte*. Paris : Presses Universitaires de France, 1952, p. 97. Tradução livre. "Avec l'émiettement de la puissance royale qui marqua la fin de l'Ancien Empire et la vulgarisation des privilèges de tous ordres, jusqu'alors réservés à la cour, qui en fut la conséquence, celui des destinées solaires subit le même sort. Quiconque en Égypte put se prévaloir d'une parcelle d'autorité eut licence de s'élever un tombeau à ses propres frais, avec le formulaire traditionnel des grands privilégiés du temps des Pyramides. Il n'entra pas dans la politique des rois restaurateurs du Moyen Empire de réagir dans le domaine religieux, et l'usurpation se trouva consacrée".

feitos para eles em terra. Mais ainda, um indispensável tema de capelas privadas³⁰⁴ do Reino Antigo é o menu tabular de oferendas de comida, implicitamente ligando tais listas com os posteriores encantamentos dos Textos das Pirâmides que os acompanham e apontando para uma compreensão comum de práticas funerárias tanto pela realeza quanto por plebeus. A adoção aparentemente popular de textos mortuários ‘régios’ em caixões privados que começa por volta do fim da Décima-Primeira Dinastia, então, não é uma apropriação indevida, mas deve ser vista como uma mudança na prática de incluir materiais textuais em enterramentos de elite onde eles não existiam antes, nesse caso em caixões privados ao invés de nas paredes de tumbas régias contemporâneas, as quais não eram mais então inscritas com textos funerários [...].³⁰⁵

Já Maria Thereza David João aponta para ter sido sim uma apropriação, mas que fez culminar em novas mudanças para os próprios textos:

Os Textos dos Sarcófagos são o resultado de uma apropriação feita por particulares de encantamentos presentes nos Textos das Pirâmides – embora sejam muito mais numerosos e comportem um maior número de variações regionais – numa tentativa de, assim como o rei, gozarem também eles do privilégio do convívio junto aos deuses na outra vida. [...]. Os Textos dos Sarcófagos, contudo, não são mera cópia de seu antecessor, mas uma continuidade que representa um novo estágio de desenvolvimento das concepções egípcias sobre o pós-morte, certamente influenciado por transformações sociais, políticas e econômicas.³⁰⁶

Seja como for, os Textos dos Sarcófagos originam-se a partir dos Textos das Pirâmides e é interessante observar a relação de continuidade e desenvolvimento entre essas duas fases dos *corpora*. Temas existentes antes, como proteção contra inimigos, se mantiveram, enquanto

³⁰⁴ Ao falar em “capelas privadas”, o autor refere-se a uma parte da tumba egípcia que não apenas ficava disponível, como era feita especificamente para receber visitas que realizavam ritos e oferendas em prol do morto.

³⁰⁵ DORMAN, Peter F. “The Origins and Early Development of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, pp. 31-32. Tradução livre. “Recent reassessments of the cultural context of early writing and ritual practice in Egypt suggest that this view can no longer be sustained [...]. A number of Pyramid Texts were clearly composed from the perspective of a non-royal individual or refer to the king as someone other than the beneficiary of the spell itself. From the mortuary temple of one of Una’s predecessors, king Sahura (ca. 2487-2475 BC), fragmentary offering lists contain phraseology similar to what is found in the mortuary service of the Pyramid Texts, indicating an earlier and more diverse royal usage for these recitations than burial purposes alone. In the private sphere, several tomb biographies of officials of the Old Kingdom as early as the Fourth Dynasty (ca. 2613-2494 BC) refer to their status as an akh, a glorified spirit, or assert that rites of transfiguration have been performed for them on earth. Moreover, an indispensable motif of Old Kingdom private chapels is the tabular menu of food offerings, implicitly tying these lists to the later Pyramid Text spells that accompany them and pointing to a common comprehension of funerary practices by royalty and commoners alike. The seemingly popular embrace of ‘royal’ mortuary texts on private coffins beginning toward the end of the Eleventh Dynasty, then, is not one of misappropriation but should be seen primarily as a shift in the practice of including textual materials in elite burials where they had not existed before, in this case on private coffins rather than on the walls of contemporary royal pyramids, which at this time were no longer inscribed with funerary texts [...]”.

³⁰⁶ JOÃO, Maria Thereza David. *Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a “democratização” da imortalidade como um processo sócio-político*. 2008. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, p. 16.

outros novos surgiram, a exemplo da reunião do indivíduo falecido com seus entes queridos no pós-vida³⁰⁷. O deus Osíris, que para as crenças egípcias havia sido morto e trazido de volta à vida, torna-se agora mais presente³⁰⁸, ao passo que o pós-morte se torna mais nítido e mais bem descrito, chegando ao ponto mesmo de alguns textos serem verdadeiros mapas do pós-vida para o morto, motivo que os levam a serem justamente chamados de “guias para o submundo”³⁰⁹. Mas além das questões temáticas, o próprio estilo e apresentação dos Textos dos Sarcófagos mudou em relação ao anterior. O uso de uma nova superfície de registro – isto é, o fato de se escrever em caixões ao invés de nas paredes – trouxe inovações: os encantamentos, agora escritos principalmente na etapa da língua hoje chamada de médio egípcio, contém títulos (apenas um dos encantamentos dos Textos das Pirâmides os contém)³¹⁰, estão escritos em hieroglífico cursivo ou hierático³¹¹, apresentam (ainda raras, entretanto) imagens e alternam o uso de tinta preta e vermelha de acordo com o que está sendo escrito (por exemplo, um título ou um destaque em alguma palavra ou frase costumavam empregar a tinta vermelha)³¹². Em especial, este ponto da diferença de cores nos Textos dos Sarcófagos é enfatizado por Jan Assmann:

Uma inovação nos Textos dos Sarcófagos salta imediatamente à vista. Eles pertencem a uma cultura escrita diferente daquela dos Textos das Pirâmides do Reino Antigo. Os Textos das Pirâmides são *inscrições*, enquanto os Textos dos Sarcófagos são *manuscritos*, apresentando todo o refinamento da arte da escrita manuscrita que havia se desenvolvido nos escritórios da burocracia administrativa. Esse refinamento inclui o uso de listas e tabelas, e especialmente de tinta vermelha e preta para tornar possível distinguir ‘textos’ de ‘paratextos’ um do outro. Os ‘textos’ são os encantamentos propriamente ditos; esses são escritos e correspondem ao que os decoradores das pirâmides tinham (ou teriam tido) escrito nas paredes. Os ‘paratextos’, escritos em vermelho, não possuem contraparte nas pirâmides. Esses são títulos e pós-escritos que nos informam sobre o propósito e efeitos dos respectivos encantamentos, assim como instruções para recitá-los, nos casos em que o encantamento deveria ser recitado sob condições específicas ou com o uso de objetos específicos.³¹³

³⁰⁷ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 9; JOÃO, Maria Thereza David. *Op. cit.*, pp. 154-155.

³⁰⁸ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, pp. 11-12; JOÃO, Maria Thereza David. *Op. cit.*, pp. 73-74; MUNRO, Irmtraut. “The Evolution of the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 54.

³⁰⁹ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, pp. 11-12; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 195-196; JOÃO, Maria Thereza David. *Op. cit.*, pp. 81-82.

³¹⁰ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 4.

³¹¹ Trata-se de formas de escrita do Egito Antigo, as quais serão mais bem apresentadas mais adiante.

³¹² HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, pp. 8-9; DORMAN, Peter F. “The Origins and Early Development of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, pp. 29-31.

³¹³ ASSMANN, Jan. *Op. cit.*, 2005, p. 248. Tradução livre e grifos do autor. “*One innovation in the Coffin Texts leaps immediately to the eye. They belong to a different writing culture from that of the Pyramid Texts of the Old Kingdom. The Pyramid Texts are inscriptions, while the Coffin Texts are manuscripts, displaying all the refinement in the art of manuscript writing that had developed in the offices of the administrative bureaucracy.*”

Assim como os Textos das Pirâmides, com seus 759 encantamentos³¹⁴, marcou o Reino Antigo, os Textos dos Sarcófagos, cujo número chegou a 1185 pelas contagens mais recentes³¹⁵, teve seu ápice durante o Reino Médio, apesar de seu uso também ser atestado, ainda que em menor grau, em épocas posteriores³¹⁶. O conjunto de desenvolvimentos, mudanças e continuidades que liga esses dois membros dos *corpora* prosseguiram com o Livro dos Mortos, o qual pode ser considerado como se tratando de um componente do Reino Novo em diante. Como ele consiste no foco central de nosso estudo, vamos apresentá-lo com mais profundidade no próximo subcapítulo.

3.2 O Livro dos Mortos

De forma semelhante a seus predecessores, o *Livro dos Mortos* também recebeu este seu nome graças a estudiosos modernos. Mas a contrário dos outros *corpora*, cujos nomes atualmente utilizados podem ser chamados de autodescritivos, a expressão “Livro dos Mortos” é passível de levar a significados e interpretações muitíssimo diferentes do que está sendo nomeado. E o “vilão” disso, por assim dizer, é justamente o emprego da palavra *livro*.

Como livros se tornaram itens comuns no nosso mundo contemporâneo, uma série de ideias e preconceções podem ser apontadas a eles. Disso, dois pressupostos são importantes para o que discutiremos aqui: 1) o livro físico possui um formato distintivo, que chamaremos de *códice*, dotado de elementos como encadernamento externo e folhas internas agrupadas em ordem; 2) o livro possui uma estrutura linear – um “início, meio e fim” – que se repete entre seus iguais. Assim, pensar em *livro* hoje traz a ideia de um objeto, normalmente retangular, que possui capa, páginas e que é idêntico ou quase idêntico a outros da mesma tiragem ou impressão; afinal, não se espera que a história de um romance ou a análise de um fenômeno

This refinement includes the use of lists and tables, and especially of red and black ink to make it possible to distinguish ‘texts’ and ‘paratexts’ from one another. The ‘texts’ are the actual spells; these are written in black and correspond to what the decorators of the pyramids had (or would have) written on the walls. The ‘paratexts,’ written in red, have no counterpart in the pyramids. These are titles and postscripts that inform us of the purpose and the effects of the respective spells, as well as instructions for reciting them, in cases where the spell was to be recited under specific conditions or with the use of specific objects”.

³¹⁴ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 4; JOÃO, Maria Thereza David. *Op. cit.*, p. 75.

³¹⁵ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 8; JOÃO, Maria Thereza David. *Op. cit.*, p. 80.

³¹⁶ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 7; SCALF, Foy. “The Death of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, pp. 140-141.

científico se desenvolvam de forma diferente entre dois exemplares de uma mesma publicação de um livro. Tais pressupostos são de fato aplicáveis a edições hoje disponíveis do Livro dos Mortos em livrarias e bibliotecas ao redor do mundo, como as que foram publicadas por Thomas Allen³¹⁷ ou Raymond Faulkner³¹⁸, mas isso se deve pura e simplesmente ao fato de terem sido edições fruto do processo editorial moderno, concebidas, planejadas e produzidas para os dias de hoje. A realidade do Livro dos Mortos durante o Egito Antigo era muitíssimo diferente.

O formato de *códice*, que hoje conhecemos de nossas escolas, livrarias e bibliotecas, apenas chegou ao Egito no século II³¹⁹, **depois** do fim do Egito faraônico e quase dois mil anos após as primeiras aparições disso que chamamos de Livro dos Mortos. Este Livro era, na verdade, fabricado principalmente em rolos de folhas de papiros por escribas e artesãos especializados, os quais selecionavam os textos e imagens que fariam parte do trabalho final³²⁰. Isso fazia com que não apenas o conteúdo de cada papiro fosse diferente, como também o próprio tamanho de cada exemplar poderia variar de centímetros até metros (o maior exemplar conhecido, proveniente do 3º Período Intermediário), possui cerca de 40 metros de comprimento³²¹. Mesmo que dois papiros apresentassem os mesmos encantamentos, nem a ordem deles, nem seus textos e imagens entre um papiro ou outro³²², apesar de similaridades poderem ser observadas. A bem da verdade, como cada encantamento pode ser visto como uma unidade em si mesmo³²³, eles poderiam ser registrados em outros materiais ou superfícies: além do linho, que era o segundo material mais comum para a produção do Livro dos Mortos³²⁴, os encantamentos poderiam ser também registrados em uma larga variedade de itens da tumba, como amuletos, estelas, paredes, sarcófago e até mesmo nas próprias bandagens do corpo

³¹⁷ ALLEN, Thomas G. *The Book of the Dead or Going Forth by Day: ideas of the Ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

³¹⁸ FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Volume 1: Spells I-354. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1973.

³¹⁹ SCALF, Foy. "What is the Book of the Dead." In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 21.

³²⁰ *Ibidem*, pp. 21-23; LUCARELLI, Rita. "Making the Book of the Dead". In: TAYLOR, John H (ed.). *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 262-287, p. 272.

³²¹ ANDREWS, Carol A. R. "Introduction". In: FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, p. 15; LUCARELLI, Rita. "Making the Book of the Dead". In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 272; SCALF, Foy. "What is the Book of the Dead." In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 22.

³²² SCALF, Foy. "What is the Book of the Dead." In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 27.

³²³ *Ibidem*, p. 23.

³²⁴ KOCKELMANN, Holger. "How a Book of the Dead Manuscript was Produced". In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 67-74, p. 67.

mumificado³²⁵. Isso tudo confere um elevado grau de variabilidade que torna comum afirmar que, até hoje, não se encontrou dois exemplares do Livro dos Mortos que fossem de fato iguais um ao outro, nem tampouco algum papiro que apresentasse todos os cerca de 190 encantamentos do Livro que são hoje conhecidos³²⁶.

Esse panorama geral já nos fornece uma ideia básica sobre como devemos encarar esse item do campo religioso egípcio. Porém, há detalhes importantes que merecem ser vistos com mais cautela para que possamos construir um bom quadro de compreensão sobre o Livro, a começar pelo próprio nome que temos utilizado até aqui.

3.2.1 O Título

A tradição acadêmica de utilizar o nome *Livro dos Mortos*, do mesmo modo como o ordenamento que hoje se segue para os encantamentos, remontam ao trabalho do egiptólogo alemão Karl von Lepsius, o qual publicou, em 1842, um estudo sobre o papiro ptolomaico de Iufankh, hoje guardado no Museu de Turin, sob o título *Das Todtenbuch der Ägypter*³²⁷. Foy Scalf e Stephen Quirke sugerem que tal nome pode ser uma influência da expressão árabe *kutub al-umwat*, “livros dos mortos”, que os habitantes de Gurna, uma vila atual do Egito localizada no território da antiga cidade de Tebas, usavam para se referir a papiros encontrados em tumbas próximas a suas casas³²⁸. Já durante o Egito Antigo, o título que os papiros do Livro poderiam receber era *pṛt m hrw*, expressão que pode ser traduzida por “para sair durante o dia/à luz do dia”³²⁹, sendo o “dia” (*hrw*) uma alusão à luz solar e ao papel de força regeneradora e doadora

³²⁵ RÉGEN, Isabelle. “The Archaeology of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 97-106, p. 98.

³²⁶ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 16; ANDREWS, Carol A. R. “Introduction”. In: FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, p. 11; SCALF, Foy. “What is the Book of the Dead.” In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 22; MOSHER JR., Malcom. “Transmission of Funerary Literature: Saite Through Ptolemaic Periods”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 85.

³²⁷ Cf: LEPSIUS, Karl R. *Das Todtenbuch der Ägypter, nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin: mit einem Vorworte zum ersten Male Herausgegeben*. Leipzig: Georg Wigand, 1842; DORMAN, Peter F. “The Origins and Early Development of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 29; LÜSCHER, Barbara. “The Rediscovery of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 148-160, pp. 153-154.

³²⁸ QUIRKE, Stephen. *Going out in Daylight – pṛt m hrw, the Ancient Egyptian Book of the Dead: translation, sources, meanings*. London: Golden House Publications, 2013, p. vii; SCALF, Foy. “What is the Book of the Dead.” In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 23

³²⁹ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 196; QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. vii; SCALF, Foy. “What is the Book of the Dead.” In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 23.

de vida que os egípcios lhe creditavam³³⁰. Entretanto, é importante não acreditarmos erroneamente que tal expressão seria de fato o “título original” do Livro dos Mortos, pois seu uso não era exatamente este:

O título ‘Livro de Sair à Luz do Dia’ não era um título técnico e na verdade não designava um livro único e particular [...]. Tratava-se de uma designação genérica que poderia ser aplicada para quase qualquer composição funerária que servisse a um propósito similar e que de fato já havia aparecido nos Textos dos Sarcófagos (por ex., TdS 94, 152, 335, 404) e continuou a aparecer no Período Ptolomaico nos Livros da Respiração [...]. Até mesmo encantamentos individuais dentro do Livro dos Mortos carregavam o título (por ex., LdM 1-3, 64-66, 68).³³¹

Apesar disso, estudiosos por vezes chegam a usar a expressão “sair à luz do dia” ou correlatas como forma de aludir ao Livro dos Mortos (como foi o caso do próprio título de nosso trabalho), mas é inegável que o nome usado por Lepsius se mantém com exímia força. Seguiremos, então, usando o nome Livro dos Mortos, mas sem perder de vista o que discutimos aqui sobre não se tratar de um livro no sentido que se esperaria atualmente.

3.2.2 Os Encantamentos

Cada exemplar do Livro dos Mortos era formado por unidades que os egiptólogos ora chamam de *capítulos*, ora de *encantamentos*, sendo este último o termo que nós mesmos já utilizamos aqui repetidas vezes. A designação em ‘capítulos’ também foi feita logo cedo por Lepsius³³² e, segundo Quirke, talvez se deva igualmente a uma tendência europeia do século XIX em traduzir o termo árabe *sura*, existente no Corão, como ‘capítulo’³³³. Apesar de ser ainda hoje uma classificação amplamente usada, julgamos que falar em ‘capítulo’ reforça o imaginário de “livro moderno” que discutimos acima. Ademais, concordamos inteiramente com

³³⁰ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 28; ANDREWS, Carol A. R. “Introduction”. In: FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, p. 11; CARDOSO, Ciro F. S. Tempo e espaço no antigo Egito: sua fundamentação mítica sob o Reino Novo. In: CARDOSO, Ciro F. S. & OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Op. cit.*, p. 80.

³³¹ SCALF, Foy. “What is the Book of the Dead.” In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 23. Tradução livre. “The title ‘Book of Coming Forth by Day’ was not a technical title and it actually did not designate a single, particular book [...]. It was a generic designation that could be applied to nearly any funerary composition that served a similar purpose and in fact had already appeared in the Coffin Texts (e.g. CT 94, 152, 335, 404) and continued to appear in the Ptolemaic Period in the Books of Breathing [...]. Even individual spells within the Book of the Dead carried the title (e.g., BD 1-3, 64-66, 68).”

³³² HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 16.

³³³ QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. viii.

Erik Hornung ao este afirmar que “a designação de ‘encantamento’ é sem dúvida melhor aplicável para essas seções em constante mudança e recombinação, especialmente já que o termo capítulo nunca é usado em conexão com os corpora mais antigos”³³⁴. É por isso que decidimos adotar a escolha de falar em ‘encantamentos’, principalmente como forma de reforçar o pertencimento do Livro dos Mortos à tradição maior dos *corpora*.

A primeira ocorrência de encantamentos do Livro dos Mortos que se tem notícia ocorreu no sarcófago da rainha Mentuhotep, o qual, apesar de ser alvo de disputa entre os estudiosos quanto à datação, pode ser considerado como pertencente ao Segundo Período Intermediário; a partir de então, o processo de desenvolvimento do Livro se intensificou, tornando-o uma presença marcante já em inícios do Reino Novo³³⁵. De modo semelhante ao que ocorreu na passagem dos Textos das Pirâmides para os Textos dos Sarcófagos, o advento do Livro dos Mortos também levou a um processo de desenvolvimento e mudanças dos encantamentos. O número, como aludimos anteriormente, foi bastante reduzido para cerca de 190 encantamentos, o que é algo altamente marcante se nos lembrarmos que os Textos dos Sarcófagos excedem a cifra de 1000 encantamentos. Em relação a seu predecessor, o Livro dos Mortos rompeu com o desejo de reunião com entes queridos³³⁶, ao passo que o tema de julgamento póstumo em um tribunal de deuses, que havia surgido ainda em inscrições de tumbas do Reino Antigo e passou a compor os Textos dos Sarcófagos³³⁷, foi fortemente acentuado³³⁸. O uso alternado das cores preta e vermelha foi mantido de forma semelhante aos Textos dos Sarcófagos³³⁹, apesar da cor azul ter sido a escolhida para os casos em que o encantamento fosse escrito nas paredes da tumba ou do caixão³⁴⁰. Não restam dúvidas, no entanto, que a ocorrência de imagens, que não existiam nos Textos das Pirâmides e eram aparição rara nos Textos dos Sarcófagos, se tornou uma grande marca do Livro dos Mortos.

³³⁴ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 16. Tradução Livre. “[...] the designation ‘spell’ is undoubtedly more suitable for these ever-changing and recombined sections, especially since the term chapter is never used in connection with the older corpora”.

³³⁵ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 196; MUNRO, Irmtraut. “The Evolution of the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 55; DORMAN, Peter F. “The Origins and Early Development of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 34.

³³⁶ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 17.

³³⁷ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 36-37; JOÃO, Maria Thereza David. *Op. cit.*, pp. 126-127.

³³⁸ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 17; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 37.

³³⁹ ANDREWS, Carol A. R. “Introduction”. In: FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, p. 15; LUCARELLI, Rita. “Making the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 270; KOCKELMANN, Holger. “How a Book of the Dead Manuscript was Produced”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 69.

³⁴⁰ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 31.

3.2.2.1 Imagens e Textos

Os encantamentos do Livro dos Mortos poderiam estar presentes tanto por meio da escrita quanto por meio de imagens, as chamadas ‘vinhetas’, sendo que o uso de ambos os formatos em um mesmo encantamento era comum. Como dito anteriormente, o uso disseminado de vinhetas consistiu em um marco do desenvolvimento do Livro³⁴¹, mas não podemos cair no erro de acreditar que elas tinham mero caráter ilustrativo ou decorativo pois, como afirmamos no capítulo anterior, tanto textos quanto imagens eram tidos como ferramentas mágicas poderosas pelas crenças egípcias. Assim, sobre as vinhetas presentes no Livro dos Mortos, John Taylor afirma o seguinte:

Muitas dessas pinturas representavam o conteúdo ou o significado do texto de forma concisa, mas em alguns casos a imagem carregada tanto peso quanto as palavras. Certos encantamentos importantes tinham vinhetas que cobriam toda a altura do rolo [de papiro] – tais como a cena do nascimento do sol, o julgamento e o Campo de Juncos³⁴². Graças ao poder inerente em uma imagem, a vinheta poderia ficar no lugar do texto, representando pictoricamente todo o encantamento.³⁴³

Essa ocorrência de uso único de imagem no lugar de texto pode ser atestada, por exemplo, no Papiro Cairo JE95879, proveniente do 3º Período Intermediário, o qual apresenta texto apenas em seu primeiro encantamento – o de nº 17 –, estando os subsequentes presentes

³⁴¹ TAYLOR, John H. “Preparing for the Afterlife”. In: TAYLOR, John H. (ed.). *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 28-53, p. 33; MUNRO, Irntraut. “The Evolution of the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H. (ed.). *Op. cit.*, p. 57; MUNRO, Irntraut. “The Significance of the Book of the Dead Vignettes”. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 49-64, p. 57.

³⁴² O Campo de Juncos, ou  (*sh.t i3r.w*), em egípcio, era uma localidade do pós-vida egípcio descrita como um ambiente em que deuses e mortos abençoados (i.e., *akhu*) viveriam felizes em conjunto. Porém, é importante evitar considerá-lo como sendo o “paraíso egípcio”, visto que as crenças egípcias sobre o destino póstumo dos mortos (como se realizaria, onde, etc.) variaram ao longo dos tempos. O Campo de Juncos figura principalmente em três Encantamentos do Livro dos Mortos: 109, 110 e 149. Cf: TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 34; TAYLOR, John H. “The Perfect Afterlife”. In: TAYLOR, John H. (ed.). *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 238-261, pp. 241-244; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, pp. 392-393.

³⁴³ TAYLOR, John H. “Preparing for the Afterlife”. In: TAYLOR, John H. (ed.) *Op. cit.*, p. 33. Tradução livre. “Many of these pictures expressed the content or meaning of the text in a concise way, but in a few cases the image carried as much weight as the words. Certain very important spells had vignettes which covered the full height of the roll – such as the sunrise scene, the judgement and the Field of Reeds. Because of the power inherent in an image, the vignette could stand in place of the text, representing the whole spell pictorially”.

por meio de vinhetas³⁴⁴. Apesar de não ser tão comum, pois os papiros tinham uma tendência maior a combinar o uso de textos e imagens, esse exemplar do Livro – da mesma forma que outros similares a ele – reforça que é preciso compreender as vinhetas como capazes de substituir os textos escritos³⁴⁵ por se tratar de verdadeiros *textos imagéticos*, exercendo funções e gerando sentidos tal como seus pares escritos. Tal ideia nos será importante mais adiante.

Quanto aos textos em si, foi-se mantido o uso de cores preta e vermelha, a adoção de títulos e a presença ocasional de rubricas, isto é, instruções sobre de que forma e com o auxílio de quais itens um determinado encantamento deveria ser executado³⁴⁶. Mas mais importante que isso, nos é fundamental aqui afirmar que, durante a fase faraônica do Egito antigo, os encantamentos eram escritos em idioma egípcio médio por meio de hieroglífico cursivo ou hierático.

Obviamente é preciso que expliquemos o que esses nomes significam. Acabemos de nos referir acima a elementos que, ao mesmo tempo em que são distintos, também conversam muito entre si: língua e escrita. *Egípcio médio* é o nome que atualmente se dá à antiga língua egípcia em sua existência durante o período do Reino Médio. Em épocas posteriores, o egípcio médio tornou-se uma língua arcaica, cada vez mais distante do idioma usado no dia a dia, mas manteve-se nas produções religiosas e intelectuais dos egípcios, de forma semelhante a como o latim foi mantido na Europa mesmo após o fim do Império Romano do Ocidente. Graças a isso, o egípcio médio também costuma ser referido como *egípcio clássico*³⁴⁷ e é normalmente a primeira fase da língua egípcia que os estudiosos atuais buscam aprender durante seu processo de formação acadêmica.

Já hieroglífico e hierático podem ser referidos como formas de manifestação do sistema de escrita do Egito antigo. Dito de forma resumida, os famosos hieróglifos egípcios seguiam lógicas de padronização e harmonização de seus símbolos que fizeram com que, com o passar

³⁴⁴ MUNRO, Irmtraut. “The Evolution of the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 54. O papiro pode ser verificado no Totenbuch-Projekt, da universidade alemã de Bonn, neste endereço <<https://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134453/>>.

³⁴⁵ MUNRO, Irmtraut. “The Evolution of the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 55.

³⁴⁶ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 16; TAYLOR, John H. “Preparing for the Afterlife”. In: TAYLOR, John H. (ed.) *Op. cit.*, pp. 31-32; LUCARELLI, Rita. “Making the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 276; RÉGEN, Isabelle. “The Archaeology of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 97; KOCKELMANN, Holger. “How a Book of the Dead Manuscript was Produced”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 69.

³⁴⁷ GARDINER, Alan. *Op. cit.*, pp. 1-2, 5; ALLEN, James P. *Middle Egyptian: an Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. 3rd Edition, Revised. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 2.

do tempo, se tornassem o tipo de escrita empregada em locais como templos e tumbas. Daí o hieroglífico ser por vezes referido como uma escrita monumental, isto é, de uso sobretudo em monumentos. Por outro lado, o hierático, que é tão antigo quanto o hieroglífico, consistia em uma versão cursiva da escrita que se utilizava para textos em materiais como cerâmica ou papiro, por exemplo. Graças a isso, o hierático passou a ser progressivamente mais utilizado para a produção de textos religiosos. A relação entre hieroglífico e hierático era bastante próxima, com ambos seguindo os mesmos princípios linguísticos, que modo que um texto em hierático poderia ser transposto para hieroglífico e *vice-versa*³⁴⁸.

Por sua vez, *hieroglífico cursivo* é uma expressão usada especialmente para a escrita hieroglífica encontrada nos papiros do Livro dos Mortos que são provenientes do Reino Novo, motivo que leva também a se falar normalmente em ‘cursivo do Livro dos Mortos’. Contudo, o hieroglífico cursivo não existiu apenas nesse contexto, sendo atestado também pelo menos em textos provenientes do Reino Médio, tais como em alguns exemplares dos próprios Textos dos Sarcófagos³⁴⁹. Quanto à diferença entre o hieroglífico cursivo e o hierático, que também é um formato cursivo, temos o auxílio de uma explicação fornecida por Rita Lucarelli:

Uma diferença básica e fundamental pode ser individualizada entre hieróglifos cursivos e hierático, nomeadamente a falta de ligaduras entre os sinais da escrita cursiva, que por sua vez caracterizavam o hierático. Além disso, enquanto o cursivo do Livro dos Mortos em papiro é escrito em colunas verticais e pode estar voltado tanto para a direita quanto para a esquerda, textos em hierático são quase sempre copiados em linhas horizontais com seus símbolos virados para a direita [...]. Além disso, certos sinais hieráticos individuais podem ser encontrados também em textos colunares escritos em hieroglífico cursivo.³⁵⁰

³⁴⁸ GARDINER, Alan. *Op. cit.*, pp. 6-10; DAVIES, Willian V. Os Hieróglifos Egípcios. In: *Lendo o Passado: do Cuneiforme ao Alfabeto. A história da escrita antiga*. Introdução de J. T. Hooker. São Paulo: Edusp/Cia Melhoramentos, 1996, pp. 95-173, pp. 103-108; ALLEN, James P. *Op. cit.*, pp. 2-8.

³⁴⁹ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, p. 8; TAYLOR, John H. “Preparing for the Afterlife”. In: TAYLOR, John H. (ed.) *Op. cit.*, p. 33; MUNRO, Irmtraut. “The Evolution of the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 57; ALLEN, James P. *Op. cit.*, p. 7; COLE, Emily. Language and Script in the Book of the Dead. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 41-48, pp. 41-42; LUCARELLI, Rita. Cursive Hieroglyphs in the Book of the Dead. In: DAVIES, Vanessa; LABOURY, Dimitri (eds.). *The Oxford Handbook of Egyptian Epigraphy and Palaeography*. New York: Oxford University Press, 2020, pp. 578-589, pp. 578-581.

³⁵⁰ LUCARELLI, Rita. Cursive Hieroglyphs in the Book of the Dead. In: DAVIES, Vanessa; LABOURY, Dimitri (eds.). *Op. cit.*, p. 581. Tradução livre. “A main, basic difference can be individuated between cursive hieroglyphs and hieratic, namely the lack of ligatures between signs in the cursive script, which instead characterize hieratic. Moreover, while the Book of the Dead cursive on papyrus is written in vertical columns and can face either right or left, hieratic texts are almost always copied in horizontal lines, and the signs face right [...]. Moreover, certain hieratic individual signs can be found inserted in columnar texts written in cursive hieroglyphs as well”.

E na página seguinte:

Apesar de, ao observamos as formas de símbolos individuais, o hieroglífico cursivo parecer mais semelhante ao hieroglífico monumental que o hierático, a influência deste último não pode ser negada [...]. Além disso, os hieróglifos cursivos quase sempre mantiveram parte do caráter pictórico dos hieróglifos monumentais e, semelhante a esses últimos e em particular nos papiros do Livro dos Mortos, eles podem ser ocasionalmente pintados com atenção a detalhes e cores [...].³⁵¹

Essa fala de Lucarelli se torna ainda mais compreensível ao olharmos para os exemplos comparativos fornecidos por James Allen:

Figura 3: Exemplos de escritas egípcias



Fonte: ALLEN, James P. *Op. cit.*, p. 7

Ambos os exemplos acima foram retirados por Allen de textos existentes, quais sejam, respectivamente, os Textos dos Sarcófagos e Ensinamentos de Ptah-hotep³⁵². A coluna vertical localizada à esquerda apresenta uma frase originalmente escrita em hieróglifos cursivos e em seguida transliterada para hieróglifos, enquanto a linha horizontal localizada à direita contém

³⁵¹ *Ibidem*, p. 582. Tradução livre. “Although, when looking at the form of individual signs, cursive hieroglyphs seem to be more similar to monumental hieroglyphs than to hieratic, the influence of the latter cannot be denied [...]. Moreover, cursive hieroglyphs almost always keep part of the pictographic character of monumental hieroglyphs and, similar to the latter and in particular in the Book of the Dead papyri, they can be occasionally painted with attention to detail and color [...]”.

³⁵² Trata-se de um texto, proveniente do Reino Antigo ou Médio (não há consenso sobre isso na literatura egiptológica), que apresenta, como o próprio nome diz, ensinamentos de sabedoria, os quais são apresentados, no decorrer do texto, pelo vizir Ptah-hotep a seu filho, mas que provavelmente serviam como uma espécie de guia de aconselhamento para altos funcionários do Estado egípcio, como magistrados e juízes. Cf: ARAÚJO, Emanuel. *Op. cit.*, p. 244.

uma frase em hierático e novamente uma transliteração em hieróglifo. Esse exercício de transliteração para o hieroglífico, como foi feito em ambos os casos acima, é algo comum na Egiptologia atual, sendo algo que se baseia justamente no argumento de que tais formas de registro são, ao fim e ao cabo, variações de um mesmo sistema de escrita, da mesma forma que o são hoje um texto manuscrito e um texto impresso. Apesar disso, temos de ter em mente que tais formas de escrita também passaram elas mesmas por seus próprios processos de mudanças, alterações e desenvolvimentos, sendo possíveis ver variações tanto regionalmente quanto cronologicamente. A fala de Lucarelli é, mais uma vez, bastante pertinente quanto a isso:

Enquanto a escrita hierática passa por uma evolução e mudanças evidentes ao longo do tempo, de modo que podemos distinguir formas arcaica, antiga, média e tardia de hierático, uma distinção do tipo é mais difícil de ser feita para os hieróglifos cursivos, os quais, como já mencionado e de forma similar à escrita criptográfica, são mais estáticos ou tendem a seguir a arcaização ocorrida na arte e literatura funerários durante o Reino Novo e Terceiro Período Intermediário.³⁵³

Para encerrar, cabe informar que, por volta dos períodos Ptolomaico e Romano, últimos séculos do Livro dos Mortos, os encantamentos funerários foram traduzidos e registrados em outra fase da língua e escrita chamada de ‘demótico’³⁵⁴. No entanto, abordar isso aqui escaparia muito do objetivo de nosso capítulo e de nosso trabalho como um todo. Desse modo, passemos finalmente para o próximo subcapítulo.

3.2.3A Confeção do Livro

É geralmente aceito que cada papiro era produzido em oficinas especializadas, apesar de não possuímos dados arqueológicos sobre tais espaços, o que faz com que seja necessário estudar os próprios papiros para obter-se dados sobre sua confeção. Por exemplo, costuma-se afirmar que tais oficinas atendiam a pedidos de encomendas, mas que também fabricavam

³⁵³ LUCARELLI, Rita. Cursive Hieroglyphs in the Book of the Dead. In: DAVIES, Vanessa; LABOURY, Dimitri (eds.). *Op. cit.*, p. 582. Tradução livre. “While the hieratic script undergoes an evident evolution and changes forms throughout time so that we can distinguish an archaic, old, middle, and late forms of hieratic, such a distinction is more difficult to make for cursive hieroglyphs, which, as already mentioned and similar to cryptographic script, are more static or tend to follow the archaization occurring in funerary art and literature during the New Kingdom and Third Intermediate Period”.

³⁵⁴ COLE, Emily. Language and Script in the Book of the Dead. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, pp. 44-45; SCALF, Foy. “The Death of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, pp. 139, 145.

versões padrões pré-prontas que seriam apenas completadas com o nome do futuro dono do Livro, visto existirem exemplares diversos em que o nome do morto não consta nos encantamentos³⁵⁵. Nisso, também é ponto comum que a produção de cada versão do Livro dos Mortos consistia em um processo que envolvia a seleção dos encantamentos, textos e vinhetas que fariam parte do produto final, algo que poderia tanto seguir tendências de local e/ou época quanto ser definido pelas escolhas pessoais de quem produzia o Livro ou de quem iria tê-lo em sua tumba³⁵⁶.

É também o estudo dos próprios papiros que mostra que os textos e as vinhetas dos encantamentos eram normalmente feitos em separado, uma vez que em mais de um caso foi possível identificar a presença de instruções sobre os locais a serem preenchidos com vinhetas – preenchimento este que, assim como o caso dos nomes ausentes que aludimos acima, jamais aconteceram em alguns casos, de modo que papiros com espaços em branco chegaram aos dias de hoje³⁵⁷. Erros, revisões e correções dos escribas e demais artesãos do Livro não eram incomuns³⁵⁸ e, quando são identificados, tornam-se interessantes fontes de informações para as análises acadêmicas. Um bom exemplo disso são os casos em que foram identificadas repetições de um mesmo encantamento dentro de um único exemplar do Livro dos Mortos, o que pode ser visto como um deslize de quem trabalhou na confecção do papiro em questão, mas que também leva a teorias sobre ter sido uma tática de fazer aumentar a eficácia mágica do encantamento por meio de sua repetição³⁵⁹. Por fim, os dados arqueológicos apontam para exemplares do Livro dos Mortos serem provenientes de diversas localidades do Egito, mas algumas localidades se sobressaem como tendo sido espécies de centros de produção dos

³⁵⁵ ANDREWS, Carol A. R. “Introduction”. In: FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, p. 11; LUCARELLI, Rita. “Making the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 264; KOCKELMANN, Holger. “How a Book of the Dead Manuscript was Produced”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, pp. 71-73; MOSHER JR., Malcom. “Transmission of Funerary Literature: Saite Through Ptolemaic Periods”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 85.

³⁵⁶ LUCARELLI, Rita. “Making the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 272; BARBARASH, Yekaterina. The Ritual Context of the Book of the Dead. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 75-84, p. 84.

³⁵⁷ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, pp. 14-16; LUCARELLI, Rita. “Making the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 266; KOCKELMANN, Holger. “How a Book of the Dead Manuscript was Produced”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 70.

³⁵⁸ KOCKELMANN, Holger. “How a Book of the Dead Manuscript was Produced”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 74; MOSHER JR., Malcom. “Transmission of Funerary Literature: Saite Through Ptolemaic Periods”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, pp. 85, 95; RÉGEN, Isabelle. “The Archaeology of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 105.

³⁵⁹ LUCARELLI, Rita. “Making the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 273; RÉGEN, Isabelle. “The Archaeology of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 99.

papiros do Livro, a exemplo de Tebas e Mênfis³⁶⁰ que se mantiveram importantes durante a Época Tardia.

3.3 A Recensão Saíta

O Livro dos Mortos foi usado durante o Reino Novo, a Vigésima-primeira Dinastia, e o começo da Vigésima-segunda Dinastia, após a qual seu uso decaiu por quase 300 anos. Foi revivido, talvez por volta do fim da Vigésima-quinta Dinastia, mas com o reavivamento florescendo durante a Vigésima-sexta Dinastia (conhecida como Período Saíta). Com a queda da Vigésima-sexta Dinastia pelas mãos dos persas, o uso do Livro dos Mortos mais uma vez minguou por cerca de 160 anos, sendo novamente revitalizado durante a Trigesima Dinastia. Após isso, ele se tornou texto funerário padrão ao longo do Período Ptolomaico.³⁶¹

Decidimos iniciar esta parte de nosso texto trazendo o trecho acima de Malcolm Mosher Jr pelo simples fato de o autor ter, em poucas linhas e de forma geral, resumido bem a trajetória cronológica do Livro dos Mortos, mesmo que nosso interesse se dê apenas por um recorte temporal específico de dentro desse contexto mais amplo.

Apesar do exposto até aqui sobre as características do Livro dos Mortos poder ser, *grosso modo*, apontado para momentos cronológicos distintos, fato é que o aspecto da variabilidade foi mais marcante durante a primeira fase de uso do Livro (i.e., do Reino Novo à XXII Dinastia), momento da chamada *recensão tebanda*³⁶². Após, há um momento, entre a XXII e a XXV Dinastia, que, até onde pudemos averiguar, legou poucos exemplares do Livro dos Mortos à posteridade, os quais muitos ainda não foram bem publicados nem estudados³⁶³. Em

³⁶⁰ LUCARELLI, Rita. “Making the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Op. cit.*, p. 272; KOCKELMANN, Holger. “How a Book of the Dead Manuscript was Produced”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 71.

³⁶¹ MOSHER JR., Malcom. “Transmission of Funerary Literature: Saite Through Ptolemaic Periods”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 85. Tradução livre. “*The Book of the Dead was used during the New Kingdom, the Twenty-first Dynasty, and the start of the Twenty-second Dynasty, after which its use declined for nearly 300 years. It was revived, perhaps toward the end of the Twenty-fifth Dynasty, but with the revival flourishing during the Twenty-sixth Dynasty (known as the Saite Period). With the fall of the Twenty-sixth Dynasty at the hands of the Persians, use of the Book of the Dead once again waned for roughly 160 years, at which point it was once again revitalized during the Thirtieth Dynasty. Thereafter it was a standard funerary text throughout the Ptolemaic Period*”.

³⁶² ANDREWS, Carol A. R. “Introduction”. In: FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010, p. 14; CARDOSO, Ciro F. S. Tempo e espaço no antigo Egito: sua fundamentação mítica sob o Reino Novo. In: CARDOSO, Ciro F. S. & OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e Espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011, pp. 59-92, p. 79.

³⁶³ SCALF, Foy. “The Death of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 140; LENZO, Giuseppina. “Spell Traditions of the Book of the Dead during the Third Intermediate Period and Their Evolution

seguida, há o ponto que aqui nos interessa, o acima mencionado “reavivamento” do Livro pela XXVI Dinastia que gerou aquilo que se condicionou chamar de *recensão saíta*³⁶⁴. Apesar do nome, hoje é mais amplamente reconhecido que tal processo de retomada e reelaboração do Livro dos Mortos se iniciou ainda com a XXV Dinastia, tendo na verdade se intensificado na Dinastia posterior³⁶⁵. A título de exemplo, Silva Einaudi, ao analisar o material textual encontrado na tumba do sacerdote-leitor chefe Padiamenope, localizada na região de Tebas e datada da passagem da XXV para a XXVI Dinastia³⁶⁶, afirmou que o ordenamento e estilo dos encantamentos do Livro dos Mortos ali encontrados apresentam características do Reino Novo ao mesmo tempo em que antecipam o que é encontrado nas produções do Período Saíta³⁶⁷.

De modo geral, os papiros que datam da XXVI Dinastia em diante foram alvo de poucos estudos até algumas décadas atrás³⁶⁸. De finais do século XX para cá, em contrapartida, começaram a surgir estudos principalmente sobre papiros específicos, como os trabalhos de Ursula Verhoeven sobre os Livros dos Mortos de *Iahtesnacht*³⁶⁹ e *Nespasefy*³⁷⁰. Já um estudioso que tem se mostrado mais central e produtivo para o campo, principalmente nos anos mais

in the Saite Period”. In: MOSHER JR., Malcolm. *The Book of the Dead, Saite Through Ptolemaic Period: Essays on Book of the Dead and Related Topics*. Charleston, SC: SPBDStudies, 2019, pp. 241-256, p. 248.

³⁶⁴ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 198; CARDOSO, Ciro F. S. Tempo e espaço no antigo Egito: sua fundamentação mítica sob o Reino Novo. In: CARDOSO, Ciro F. S. & OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Op. cit.*, p. 79; MOSHER JR, Malcolm. “Transmission of Funerary Literature: Saite Through Ptolemaic Periods”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 85.

³⁶⁵ SCALF, Foy. “The Death of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Op. cit.*, p. 141; LENZO, Giuseppina. “Spell Traditions of the Book of the Dead during the Third Intermediate Period and Their Evolution in the Saite Period”. In: MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, p. 248.

³⁶⁶ RÉGEN, Isabelle. “The Amduat and the Book of Gates in the Tomb of Padiamenope (TT 33): A Work in Progress”. In: PISCHIKOVA, Elena; BUDKA, Julia; GRIFFIN, Kenneth (eds.). *Thebes in the First Millennium BC*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 307-320, p. 307. Para mais estudos sobre a referida tumba, ver: TRAUNECKER, Claude. *Le Palais Funéraire de Padiamenopé Redécouvert (TT33)*. *EGYPTE Afrique et Orient*, n° 51, pp. 15-48, 2008 ; TRAUNECKER, Claude. “The ‘Funeral Palace’ of Padiamenope (TT33): Tomb, Place of Pilgrimage. Current Research”. In: PISCHIKOVA, Elena; BUDKA, Julia; GRIFFIN, Kenneth (eds.). *Thebes in the First Millennium BC*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 205-234.

³⁶⁷ EINAUDI, Silva. “The Tomb of Padiamunipet (TT33) and its role in the ‘Saite Recension’ of the Book of the Dead”. In: AMENTA, Alessia; GUICHARD, Hélène (eds.). *Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19-22 June 2013*. Volume 1. Città del Vaticano: Edizioni Musei Vaticani, 2017, pp. 163-168, p. 168.

³⁶⁸ MOSHER JR., Malcolm. *The Book of the Dead, Saite Through Ptolemaic Periods; a Study of Traditions Evident in Versions of Texts and Vignettes*. Volume 1, BD Spells 1-15. Prescott: SPBDStudies, 2016, pp. 1-3.

³⁶⁹ VERHOEVEN, Ursula. *Das Saitische Totenbuch der Iahtesnacht*. P. Colon. Aeg. 10207. 3 Teile. Papyrologische Texte und Abhandlungen; Bd 41. Bonn: Habelt, 1993.

³⁷⁰ VERHOEVEN, Ursula. *Das Totenbuch des Monthpriesters Nespasefy aus der Zeit Psammetichs I*. pKairo JE 95714 pAlbany 1900.3.1 pKairo JE 95649 pMarseille 91,2,1 (ehem. Sammlung Brunner) + pMarseille 291. Handschriften des Altägyptischen Totenbuches 5. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1997.

recentes, é o próprio Mosher Jr cuja citação iniciou este nosso capítulo. Sua tese de doutorado, finalizada em 1990 e jamais publicada³⁷¹, foi centrada em análises de vinhetas³⁷² e serviu de embasamento para uma publicação de um artigo em 1992 em que ele apontou para a existência de duas tradições do Livro dos Mortos durante a recensão saíta, uma tebana e uma menfita, sendo que a primeira parece suceder a segunda³⁷³. Mais recentemente, ele vem se empenhando, desde 2016, em publicar estudos maiores a partir de um extenso *corpus* documental, analisando tanto textos quanto vinhetas, resultando em uma série de volumes que ele batizou de *SPBDStudies*.

Mosher Jr é, então, um estudioso atual com importantes publicações que muito auxiliaram o decorrer de nosso trabalho. Contudo, suas publicações também possuem características que muito limitaram seu uso em nossa presente pesquisa. Primeiro, seu enfoque, desde o início de sua trajetória, é em um recorte cronológico muito maior que o nosso: enquanto nos preocupamos apenas com a XXVI Dinastia, ele aborda documentos de toda a Época Tardia e Período Ptolomaico juntos, o que acaba gerando análises muito amplas. Segundo, Mosher possui uma preocupação maior por questões de língua e estilo de documentos do que por elementos cronológico-contextuais. Isso significa que, por exemplo, as categorias analíticas que ele cria e passa a utilizar são construídas por elementos internos dos papiros e, por mais que as épocas a que pertencem sejam apontadas, elas não chegam a se transformar em dados para suas análises. Terceiro e último, por mais que ele procure publicar os textos (e vinhetas) dos encantamentos nos volumes do *SPBDStudies*, ele o faz reunindo papiros diferentes do que ele reconhece ser uma mesma tradição ou grupo aparentado em um texto único. Desse modo, mesmo que existam constantes notas de rodapé informando as diferenças entre os papiros utilizados, o que se tem é um construto geral que não auxilia para a observação individual de cada exemplar de papiro.

³⁷¹ O próprio autor afirma que jamais a publicou por desejar aprofundar as análises feitas e aumentar o número de papiros analisados, algo que ele se viu impossibilitado de fazer por muitos anos por questões pessoais, só conseguindo iniciar em anos mais recentes. MOSHER JR., Malcom. *Answer from last message from academia.edu* [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <thiagoribeiro.historia@gmail.com> em 18 abr. 2020. Ver reprodução da mensagem no Anexo B.

³⁷² MÜLLER-ROTH, Marcus. From Memphis to Thebes: Local traditions in the Late Period. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 15, pp. 173-187, 2010, p. 174; MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, 2016, p. 3.

³⁷³ MOSHER JR., Malcolm. Theban and Memphite Book of the Dead Traditions in the Late Period. *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 29, pp. 143-172, 1992, p. 145.

Temos, então, que, por mais que Mosher possa ser chamado de um estudioso profícuo pelo tamanho da tarefa que ele tem desempenhado, seus textos não contribuem muito para a compreensão da relação entre o Livro dos Mortos e a XXVI Dinastia em si, ponto fundamental e norteador de nossa pesquisa. Assim, é para poder contribuirmos com isso que passaremos a observar e analisar os papiros a seguir.

3.4 Os Encantamentos do Coração

O *coração*, elemento que foi brevemente apresentado no capítulo anterior, era o foco de cinco encantamentos sequenciais do Livro dos Mortos, abrangendo do número 26 ao número 30. Como afirmamos antes, a decisão de focar nosso trabalho em um grupo seletivo de encantamentos se deu, obviamente, pela impossibilidade de se realizar um estudo decente sobre todo o escopo textual do Livro dos Mortos durante o prazo de um Doutorado. Por outro lado, a escolha por estudar o grupo 26-30, dentre todos os demais disponíveis, não ocorreu por acaso nem de forma arbitrária. A importância atribuída ao coração pelos egípcios foi sem dúvidas um critério que nos influenciou para tal escolha. Mas, ainda mais relevante que isso, o grupo dos Encantamentos³⁷⁴ que lidavam com o coração também foi alvo das redefinições e padronização da recensão saíta, sendo possível desde já trazermos dois apontamentos quanto a isso.

Primeiro, o ordenamento se altera bastante com a recensão saíta. Stephen Quirke afirmou isso ao apresentar um balanço de sequências dominantes em cada período³⁷⁵, mas nós fomos também capazes de confirmar tal informação a partir de um levantamento feito por nós mesmos dos Livros dos Mortos existentes no website do Totenbuch-Projekt, da universidade alemã de Bonn³⁷⁶, cujos resultados mostramos nos quadros abaixo:

³⁷⁴ Um adendo se mostra aqui bastante necessário. Deste ponto em diante, o termo “Encantamento(s)” aparecerá assim, com a primeira letra em maiúsculo, sempre que fizermos referência a algum Encantamento do Coração ou, quando não, a algum outro específico que aparece seguido de seu número (como, por exemplo, Encantamento 125 ou Encantamento 47). A forma minúscula “encantamento(s)” continuará a ser usada quando não há referência direta ou indireta a elementos específicos, como quando aludirmos a todo o conjunto de encantamentos do Livro dos Mortos.

³⁷⁵ QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 80.

³⁷⁶ Cf: <<https://totenbuch.awk.nrw.de/>>.

Quadro 2: Relação de papiros encontrados em cada período e quantos foram considerados válidos para nossa pesquisa.

Período	Total encontrados	Quantidade de Livros válidos ³⁷⁷	26-28-27	26-27-28
Reino Novo	84	28	11	1
3º Período Intermediário	113	70	30	3
Saíta	39	23	0	11

Quadro 3: Relação das sequências de encantamentos que foram observadas nos papiros levantados.

Período	Total encontrados	Quantidade de Livros válidos	26-28-27-30 (ou 30A/B)	26-28-27-28-30 (**) ³⁷⁸ (ou 30A/B)	26-28-27-29-30 (ou 30A/B)	26-27-28-30 (ou 30A/B)	26-27-28-30 (**)-30 (ou 30A/B)	26-27-28-29-30 (ou 30A/B)
Reino Novo	84	28	3	6	0	0	1	0
3º Período Intermediário	113	70	0	2	0	0	2	0
Saíta	39	23	0	0	0	1	0	7

Como se vê, é forte a tendência para que se encontra uma sequência de 26-28-27 durante o Reino Novo até o 3º Período Intermediário, por vezes havendo algum outro encantamento entre o número 27 e alguma versão do número 30. Por exemplo, o Encantamento 43, que tinha o objetivo de evitar a decapitação do morto no pós-vida³⁷⁹, era uma presença constante nesse espaço entre os dois, mas infelizmente não teremos oportunidade de explorar os possíveis motivos para isso³⁸⁰. Já a partir da XXVI Dinastia a sequência se altera para 26-27-28, sendo

³⁷⁷ Consideramos como “válidos” todos aqueles que continham dois ou mais dos Encantamentos do Coração. Com isso, desconsideramos, por exemplo, os papiros que continham apenas o número 26 ou apenas alguma versão do número 30.

³⁷⁸ Usamos tal combinação de símbolos para categorizar as sequências que apresentam algum outro Encantamento que não o de número 29 antes de alguma versão do número 30.

³⁷⁹ FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 63.

³⁸⁰ Quirke sugere brevemente que, nessa posição, o Encantamento 43 sirva como o encerramento de uma série maior de encantamentos ligados à boca/fala, palavras de poder (*hk3.w*, ou seja, palavras de poder ou eficácia mágica), memória e coração do morto. Cf: QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, pp. 80, 122-123.

também frequente que se encontre o conjunto completo 26-27-28-29-30, algo que não conseguimos encontrar para o Reino Novo. Se nos lembrarmos que a enumeração do Livro foi estabelecida por Lepsius em seu estudo de um papiro do Período Ptolomaico, torna-se compreensível que as épocas mais recuadas usem uma “ordem invertida”.

Em segundo lugar, Stephen Quirke informa também que o Encantamento 30 é, na verdade, uma composição tardia, resultado da combinação dos anteriores 30A e 30B³⁸¹. Novamente, ao cruzarmos essa informação com nosso levantamento, temos o seguinte quadro:

Quadro 4: Relação da presença dos Encantamentos 30, 30A e 30B no levantamento realizado.

Período	Total encontrados	Aparições do 30	Aparições do 30A	Aparições do 30B
Reino Novo	84	0	22	54
3º Período Intermediário	113	5	5	29
Saíta	39	16	2	4

Além disso, como era possível que duas versões diferentes estivessem presentes no mesmo Livro, procuramos observar também tal frequência:

Quadro 5: Relação do número de combinações entre os Encantamentos 30, 30A e 30B no levantamento realizado.

Período	Total encontrados	Ambos 30 e 30A	Ambos 30 e 30B	Ambos 30A e 30B
Reino Novo	84	0	0	10
3º Período Intermediário	113	0	0	2
Saíta	39	0	0	0

Nota-se, então, que de fato o n° 30, inexistente durante o Reino Novo, vai tomando contornos durante o 3º Período Intermediário e se torna dominante a partir da recensão saíta, sem, no entanto, levar ao desaparecimento das versões anteriores. Ademais, durante o Reino Novo era possível que ambas as versões, 30A e 30B, estivessem presentes no mesmo Livro dos Mortos, mesmo que em partes distintas dele. Como isso também diminui com o tempo, talvez seja possível propor que o n°30 tenha sido inspirado por um desejo de unir as versões anteriores

³⁸¹*Ibidem*, p. 97.

em um único texto a fim de se ter uma eficácia mágica parecida, porém com maior padronização.

Tendo apresentado tais pontos, analisaremos essa sequência de Encantamentos do Coração em três papiros que já foram anteriormente mencionados: Turin 1842, BM EA 10558 e Coloniensis Aegyptus 10207, o qual chamaremos de *Iahtesnacht* por menção ao nome do dono do papiro. Os três são postos por Mosher Jr. em sua categoria de “Grupo Saíta/Menfitá”, o qual “consiste em documentos produzidos durante o Período Saíta, norte e sul, assim como aqueles produzidos da segunda metade do quarto século [AEC] em diante na grande região Menfitá³⁸². Segundo informações do próprio Totenbuch-Projekt, cada um desses três papiros provém de locais diferentes: BM EA 10558 da região de Mênfis³⁸³, *Iahtesnacht* de Herakleopolis³⁸⁴, um pouco mais ao sul de Mênfis, e Turin 1842 de Tebas³⁸⁵, no Alto Egito. Quanto à época, todos são classificados pelo Totenbuch-Projekt como provenientes da XXVI Dinastia, havendo apenas o detalhe adicional de que Col. Aeg. 10207 tenha sido confeccionado por volta de 600 AEC. Logo, tratam-se de papiros que podemos chamar de contemporâneos vindos de partes diferentes do Egito.

Um adendo se faz aqui necessário quanto à datação de BM EA 10558: Mosher Jr critica que ele seja atribuído à Dinastia Saíta e propõe uma datação mais tardia, colocando-o para meados do século III AEC. Inicialmente, ele faz tal alegação em uma curta nota de rodapé, dizendo que uma imagem de deus-sol infante presente no Encantamento 17 só é atestável a partir do terceiro século AEC³⁸⁶. Nisso ele é diretamente criticado por Irmtraut Munro, a qual afirma que tal elemento consta em outro papiro, *Ta-sheret-en-Aset*, que ela atribui pertencer à XXVI Dinastia³⁸⁷. Mais tarde, Mosher Jr. novamente propõe que o BM EA 10558 seja visto como uma produção do século III, desta vez alegando que a falta de coloração das vinhetas do papiro o impossibilita de ser saíta³⁸⁸, uma vez que, segundo ele, o uso de vinhetas coloridas era

³⁸² MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, 2016, p. 7. Tradução livre. “[...] consists of documents produced during the Saite Period, north and south, as well as those produced from the second half of the 4th century onward in the greater Memphite area”.

³⁸³ Cf: <<http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57267#>>

³⁸⁴ Cf: <[https://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57143#/>](https://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57143#/).

³⁸⁵ Cf: <[http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57580#/>](http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57580#/).

³⁸⁶ MOSHER JR., Malcolm. *The Papyrus of Hor (BM EA 10479), with Papyrus MacGregor: The Late Period Tradition at Akhmim*. Catalogue of the Books of the Dead in the British Museum, volume 2. London: The British Museum Press, 2001, p. 18.

³⁸⁷ MUNRO, Irmtraut. Evidence of a master copy transferred from Thebes to the Memphite area in Dynasty 26. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 15, pp. 201-204, 2010, p. 206.

³⁸⁸ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, 2016, p. 8.

a norma durante a Dinastia Saíta³⁸⁹. Acontece que essa sua afirmação soa um tanto dúbia por ele mesmo afirmar, logo alguns parágrafos abaixo na mesma página, que é preciso tomar cuidado ao se seguir o critério de presença ou ausência de cor³⁹⁰, o que torna sua reivindicação, ao nosso ver, frágil. Com isso, seguiremos considerando que o BM EA 10558 provém da Época Saíta, algo que consta no site do Totenbuch-Projekt e é também afirmado por Munro³⁹¹.

Esses três papiros foram redigidos em egípcio médio usando hierático, o que obviamente significa o mesmo para os Encantamentos. Nas apresentações a seguir, mostraremos, para cada texto, nossa transcrição em hieroglífico, seguida da transcrição fonética e, finalmente, nossa tradução para português. Decidimos seguir uma lógica de apresentação que primeiro apresente os textos dos Encantamentos em cada papiro, sendo depois feita uma abordagem dos aspectos linguísticos e temáticos em conjunto. Desse modo, não apenas seremos mais capazes de estabelecer comparações, como também não será necessário que sejam feitas repetições quando ocorrerem similaridades entre os papiros. Começemos, então, pelo Encantamento 26.

3.4.1 O Encantamento 26

3.4.1.1 P. BM EA 10558



r3 n rdit ib n s(i) n=f m hr.t-ntr

Encantamento para entregar o coração-*ib* de um homem a ele na necrópole.



dd mdw in Wsir ʕnh-w3ḥ-ib-Rʕ s3 n T3-ir.t m3ʕ-hrw

Palavras a serem ditas pelo Osíris Ankhwahibra, filho de Tairet, Justo de Voz:



ib=i n=i m pr=i-ib.w ḥ3ty=i n=i m pr-ḥ3ty.w

Meu coração-*ib* é meu na minha casa dos corações-*ib*, meu coração-*ḥ3ty* é meu na casa dos corações-*ḥ3ty*.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 47.

³⁹⁰ *Idem*.

³⁹¹ MUNRO, Irmtraut. *Op. cit.*, 2010, p. 206.



iw rdi n=i ib=i htp=f im=i

Dado a mim está meu coração-*ib* e ele está contente comigo.



nn is wnm.n=i šcy r-gs Wsir hr gs=f pf i3b.t n g3y.t

Pois eu não comi areia junto a Osíris, ao lado dele na margem leste da Bacia.



hd.n=i hnt(=i) nn h3=i

Eu viajei rio acima, eu viajei rio abaixo e eu não descí.



rdi.n=i wnn=k

Eu fiz com que você comesse.



rdi n=i r=i r mdw rd.wy=i (r) šmt

Dada a mim está minha boca para falar e minhas pernas para andar.



iw n=i '.wy=i r shr hfty.w=i

Eu tenho meus braços para derrubar meus inimigos.



wn n=i 3.wy m p.t 3

Abertas para mim estão as portas duplas do céu e da terra.



sš n=i Gb rp.c.t ntr.w r.ty=i n=i

Geb, o príncipe hereditário dos deuses, abre para mim minhas mandíbulas para mim.



wn=f n=i ir.ty=i šp.t=f m i3b.t

Ele abre para mim os meus olhos que ele havia cegado no Leste,



< - lacuna - > *dd=i hr sb3.w n.w Imnt.t*

< - lacuna - > Eu sou permitido sobre os portões do oeste.

3.4.1.2 P. Turin 1842



r3 n rdit ib n s(i) n=f m hr.t-ntr

Encantamento para entregar o coração-*ib* de um homem a ele na necrópole.



dd mdw in Wsir ihy n imm Wsir Ir.ty-w-r3.w m3c-hrw

Palavras a serem ditas pelo Osíris Irtyurau, a tocadora de sistro do lado direito de Osíris, Justo de Voz:



ib=i n=i m pr-ib.w h3ty=i n=i m pr-h3ty.w

Meu coração-*ib* é meu na casa dos corações-*ib*, meu coração-*h3ty* é meu na casa dos corações-*h3ty*.



iw rdi n=i ib=i htp=f im=i

Dado a mim está meu coração-*ib* e ele está contente comigo



nn is wnn.n=i scy hr-gs Wsir hr gs pfy ib.t n g3y.t

Pois eu não comi areia junto a Osíris, naquele lado da margem leste da Bacia.



hd.n=i hnti.n=i nn h3=i

Eu viajei rio acima, eu viajei rio abaixo e eu não descí.



rh.k(w)i imy=k

E eu sei aquilo que está em você.



iw rdi n=i r3=i r mdw rd.wy=i r šmt

Dada a mim está minha boca para falar e minhas pernas para andar.



iw rdi n=i ʕ.wy=i r shr hfty.w=i

Dados a mim estão meus braços para derrubar meus inimigos.



wn n=i ʕ3.wy m p.t t3

Abertas para mim estão as portas duplas no céu e na terra.



sš n=i Gb rpʕ.t ntr.w ʕr.ty=i n=i

Geb, o príncipe hereditário dos deuses, abre para mim minhas mandíbulas para mim.



wn=f n=i ir.ty=i šp

Ele abre para mim os meus olhos cegos



dwn=f n=i ʕ.wy=i krf

E ele estica para mim os meus braços atados.



srd.n Inpw m3s.ty=i

Anúbis levantou meus joelhos,



ts[=i] ir=f r wnn=i

E quanto a isso eu fui erguido, de modo que eu existo.

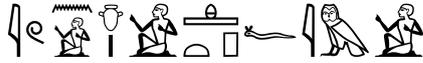


dwn wi Šhm.t ntr.t

A deusa Sekhmet alonga-me.

ib=i n=i m pr-ib.w ḥ3ty=i n=i m pr-ḥ3ty.w

Meu coração-*ib* é meu na casa dos corações-*ib*, meu coração-*ḥ3ty* é meu na casa dos corações-*ḥ3ty*.



iw n=i ib=i ḥtp=f im=i

Eu tenho meu coração-*ib* e ele está contente comigo



nn is wnn=i šꜥy r-gs Wsir ḥr gs=f pꜣy n i3b.t n g3y.t

Pois eu não comi areia junto a Osíris, naquele lado da margem leste da Bacia.



hd.kwi ḥnt(=i) nn ḥ3=i

Eu viajei rio acima, eu viajei rio abaixo e eu não descí.



rh.kwi in imy=k

E eu sei por meio daquilo que está em você.



iw n=i r3 r mdw rd.wy=i r šm(t)

Eu tenho minha boca para falar e minhas pernas para andar.



iw n=i ʿ.wy r šhr ḥfty.w=i

Eu tenho meus braços para derrotar meus inimigos.



wn n=i ʿ3.wy n p.t t3

Abertas para mim estão as portas duplas do céu e da terra.



sš n=i t3 Gb rpꜥ.t ntr.w ʿr.ty=f r3=f

Geb, o príncipe hereditário dos deuses, abre para mim as mandíbulas da boca dele.



wn=f n=i (ir.ty)=i šp

Ele abre para mim os meus olhos cegos



dwn=f n=i rd.wy=i krf ky-dd ʿ.wy=i

E ele estica para mim minhas pernas atadas [variante: meus braços].



srd.n ʿnpw m3s.ty=i

Anúbis levantou meus joelhos



ts=i ifr wnn=f

Eu fui erguido, logo ele existe



dwn wi Šhm.t ntr.t

A deusa Sekhmet alonga-me.



wnn=i m p.t

Eu existo no céu.



iry wd.t.n=i m ḥw.t-k3.w-Pth

Faz-se tudo aquilo que eu havia comandado em Mênfis.



rh=i m ib=i šhm=i m ḥ3ty=i

Eu sei com meu coração-*ib* e eu tenho poder em meu coração-*ḥ3ty*.



šhm=i m ʿ.wy=i šhm=i m rd.wy=i

Eu tenho poder em meus braços, eu tenho poder em minhas pernas



iry=i mrwt k3=i

Aquilo que eu fiz foi o desejo de meu *k3*.



nn hnr.tw r h3.t

Que não se confine no corpo.



dd=i hr sb3.w n.w Imnt.t r d.t nhh

Eu sou permitido sobre os portões do oeste para todo o sempre

3.4.1.4 O Texto

Segundo Quirke, a primeira aparição conhecida do Encantamento 26 se deu durante o Segundo Período Intermediário, no caixão da rainha Mentuhotep, mas o tema geral de poder sobre partes do corpo, que aparece em linhas diversas, é atestado em textos funerários de épocas mais recuadas³⁹². Já Teodor Lekov afirma que o Encantamento aqui trazido é uma manifestação posterior do que ele chama de “fórmula de ‘dar o coração’”, algo que existe desde os Textos das Pirâmides³⁹³ e possui ligações não só com a recuperação de funções vitais do morto³⁹⁴, como também de sua própria consciência, possibilitando, assim, seu renascimento³⁹⁵. Tais pontos são possíveis de serem observados nos textos dos papiros acima.

Os três papiros iniciam com a mesma fórmula titular, sendo a única diferença o uso do símbolo  na grafia de *hr.t-ntr*, necrópole, em Turin 1842. Tal símbolo, de acordo com Gardiner, é um determinativo de deuses e correlatos usualmente empregado na escrita hierática³⁹⁶, de modo que podemos interpretar sua presença no referido papiro como uma reafirmação do status divino da necrópole. Já a variação do uso da cor vermelha entre os três exemplares é mais marcante. Como afirmamos antes, o vermelho era utilizado para realçar trechos do texto. Com isso, podemos observar que os escribas de cada um dos papiros não partilhavam da mesma ideia sobre o que seria de mais importante e destacável no título: se

³⁹² QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 90.

³⁹³ LEKOV, Teodor. *Op. cit.*, pp. 33, 35, 38.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 44.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 50.

³⁹⁶ GARDINER, Alan. *Op. cit.*, p. 468.

apenas o trecho *rdit ib in* (Turin 1842), se torna a fórmula antes da menção da necrópole (Iahtesnacht) ou se realmente toda a linha (BM EA 10558), deixando apenas o sinal para *ntr*

¶ em preto para destacá-lo do restante.

A linha seguinte traz mais uma expressão formulaica, *dd mdw in*, para afirmar que o discurso do Encantamento é proferido pelo próprio morto, o qual é também apresentado, em cada caso, possuindo o tradicional título de Osíris. O objetivo desse recurso, que remonta aos Textos das Pirâmides e que se espalhou com o Primeiro Período Intermediário, é usar um mecanismo da magia egípcia para assimilar o morto com o deus que, segundo as crenças egípcias, foi assassinado, embalsamado e ressuscitado, de modo que a pessoa assimilada também possa voltar à vida após a morte³⁹⁷. Após essa designação como Osíris nos é apresentado o nome do morto, o que às vezes pode vir com detalhes adicionais. Sabemos, assim, que o dono de BM EA 10558 se chamava Ankhwahibra e era filho de Tairet, assim como sabemos que Turin 1842 pertenceu a uma mulher, a tocadora de sistro chamada Irtyurau. Iahtesnacht³⁹⁸, por fim, não apresentou seu nome acompanhado de títulos que trouxessem informações sobre antes de sua morte, mas podemos afirmar também se tratar de uma mulher pela inserção do determinativo feminino ¶ em seu nome. Ademais, este foi também o único papiro a não encerrar a segunda linha com a expressão *m3^c-hrw*, “Justo de Voz”, que significava que a morta havia logrado êxito em ser julgada pelos deuses e poderia prosseguir em sua jornada póstuma. Em contrapartida, Iahtesnacht veio acompanhada do título *im3h*, termo que designa um estado venerável assumido pela morta³⁹⁹.

A terceira linha apresenta alta similaridade entre os papiros analisados, sendo a única diferença de fato a inserção, em BM EA 10558, de um pronome sufixo após o primeiro *pr*, fazendo com que o trecho ali resultante consista em “minha casa de corações”. Mas, muito mais importante que isso, dois pontos dessa linha, presentes nos três papiros, merecem especial atenção.

³⁹⁷ KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, pp. 57, 59-63; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 27; PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 21, 23; JOÃO, Maria Thereza David. *Op. cit.*, pp. 72-73.

³⁹⁸ Decidimos adotar a grafia Iahtesnacht por ser a forma utilizada por Ursula Verhoven em seu trabalho sobre o papiro, mas sustentamos que a versão Iahtesnacht é uma alternativa possível e condizente com o texto em hierático.

³⁹⁹ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, I, p. 81; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 20.

Primeiro, e mais fundamental, duas palavras diferentes são utilizadas para se referir ao coração: *ib* e *ḥ3ty*. Alexandre Piankoff, ainda em 1930, analisou tais termos de uma forma que influencia a Egíptologia até hoje: *ḥ3ty* como se tratando do termo usado para se referir ao coração físico, i.e., o órgão biológico de humanos e animais, e *ib* como o coração-consciência que apresentamos anteriormente⁴⁰⁰. Ambos os termos são encontrados em textos egípcios diversos, como medicinais e religiosos, mas não é incomum que apareçam lado a lado, muitas vezes tendo aplicação intercambiável, sendo justamente o Livro dos Mortos um exemplo de uso de *ib* e *ḥ3ty* de uma forma que não seja clara sua diferença⁴⁰¹. É graças a isso que podemos ver tentativas variadas de traduções em estudiosos distintos; por exemplo, Quirke traduziu *ib* como “coração” e *ḥ3ty* como “antecoração”⁴⁰², enquanto Mosher Jr preferiu falar em “coração” e “seio”⁴⁰³, respectivamente. Em nosso caso, julgamos ser uma melhor opção falar em “coração-*ib*” e “coração-*ḥ3ty*” para constantemente realçarmos a ligação com os termos egípcios originais.

O segundo ponto relevante dessa linha diz respeito a *pr-ib.w / pr-ḥ3ty.w*, isto é, a “Casa de Corações”. Trata-se de uma passagem um tanto obscura e pouco tocada pelos estudiosos. Quirke procura fornecer alguma explicação a ela ao brevemente afirmar que “parece mais provável que a ‘Casa de Corações’ tenha originalmente se referido a recipientes para o equipamento dos embalsamadores [...]”⁴⁰⁴. Uma tentativa mais sólida, porém, foi a fornecida por Jacobus von Dijk a partir de um trecho do Encantamento 151 do Livro dos Mortos de Qenna, datado do Reino Novo. Pela tradução fornecida pelo próprio autor, temos: “você vai entrar na Casa de Corações, o local que é cheio de corações; você vai tomar aquele que te pertence e vai colocá-lo em seu lugar sem que sua mão seja impedida”⁴⁰⁵. Ele interpreta tal

⁴⁰⁰ PIANKOFF, Alexandre. *Le « Cœur » dans les Textes Égyptiens*. Depuis l’Ancien jusqu’à la fin du Nouvel Empire. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1930, pp. 8,13.

⁴⁰¹ *Ibidem*, pp. 13-18.

⁴⁰² QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, passim.

⁴⁰³ MOSHER JR., Malcolm. *The Book of the Dead, Saite Through Ptolemaic Periods; a Study of Traditions Evident in Versions of Texts and Vignettes*. Volume 2, BD Spells 16, 18-30. Prescott: SPBDStudies, 2016, passim.

⁴⁰⁴ QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 90. Tradução livre. “[...]the ‘House of Hearts’ seems more likely to have referred originally to containers for the equipment of the embalmers [...]”.

⁴⁰⁵ VAN DIJK, Jacobus. Entering the House of Hearts: an Addition to Chapter 151 in the Book of the Dead of Qenna. *Oudheidkundige Mededeelingen Rijksmuseum Oudheden*, 75, pp. 7-12, 1995, p. 8. Apesar de von Dijk não haver informado a transcrição fonética dessa passagem, o fato dele ter inserido, nesta mesma página, uma reprodução de parte das colunas do texto que ele analisa nos permite afirmar que o primeiro termo usado para “corações” foi *ib.w* e, o segundo, *ḥ3ty.w*.

trecho como se tratando da devolução do coração após a absolvição do julgamento póstumo⁴⁰⁶, um importante tema da esfera funerária do campo religioso egípcio que se materializava sobretudo no Encantamento 125 do Livro dos Mortos⁴⁰⁷. Assim, a menção da “Casa de Corações” nesta parte do Encantamento 26 pode ser tida como uma efetivação dessa devolução e posse, tanto de *ib* quanto de *h3ty*.

As três linhas seguintes apresentam algumas diferenças linguísticas que alteram as traduções ao serem comparadas lado a lado, mas sem que isso gere mudanças significativas nas traduções. O mesmo pode ser dito sobre a linha que fala em viajar de barco rio acima e rio abaixo sem descer (i.e., desembarcar), apesar dos papiros terem variado bastante entre si nos usos de perfectivo *s_{dm}=f*, perfeito *s_{dm}.n=f* e estativo⁴⁰⁸. Já a frase seguinte se mostra totalmente igual entre Turin 1842 e Iahtesnacht, mas completamente diferente em BM EA 10558 ao este falar em ter causado a ingestão (de algo?). Tal intercalação de semelhanças e diferenças verbais e textuais entre os papiros é uma constância ao longo do restante do Encantamento, mas alguns apontamentos podem ainda ser feitos, como BM EA 10558 afirmar que o deus Geb foi o responsável pelo cegamento dos olhos no Leste (linha 12), o que talvez seja alusão ao enterro⁴⁰⁹, ou ainda Iahtesnacht apresentar variante textual na linha 14 e ainda trazer, posteriormente, mais partes do corpo para afirmar poder sobre elas (linhas 20-21), tratando-se do único dos três papiros que evoca tanto *ib* quanto *h3ty* nesse momento.

Foi também Iahtesnacht que, em duas ocasiões, apresentou certos sinais hieráticos de difícil identificação por não possuírem equivalência precisa na Lista de Sinais de Allan Gardiner, uma listagem dos sinais hieroglíficos mais usuais que até hoje é uma importante referência para o campo da Egíptologia⁴¹⁰. O primeiro caso, na linha 14 do texto, tratou-se do seguinte:

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁴⁰⁷ Cf: TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 36-38; RIBEIRO, Thiago H P. Concepções Egípcias Acerca da Morte: uma releitura sobre a questão da *alma* no Egito Antigo. *Fato e Versões – Revista de História*, v. 13, n. 12, 2015, pp. 13-16.

⁴⁰⁸ Aspectos verbais presentes no médio egípcio.

⁴⁰⁹ Afinal, Geb era o deus egípcio da terra e do solo.

⁴¹⁰ GARDINER, Alan. *Op. cit.*, pp. 438-548.

Figura 4: trecho do Encantamento 26 no papiro de Iahtesnacht, linha 14



A identificação desse símbolo como significando , *ky dd*, expressão usada para aludir e introduzir uma variante textual, só foi possível graças a uma nota de fim de página na obra paleográfica de Georg Möller⁴¹¹. Quanto ao segundo caso, ele ocorre na linha 17 e consiste no seguinte:

Figura 5: trecho do Encantamento 26 no papiro de Iahtesnacht, linha 17.



O fato deste último ter aparecido ao final do nome da deusa Sekhmet fez com que esperássemos se tratar de um determinativo para “deusa”, mas, segundo novamente Möller⁴¹², trata-se aqui de um sinal que surge a partir da XXVI Dinastia: . Temos, com isso, uma forte e peculiar diferença em relação a BM EA 10558 e Turin 1842, os quais usaram o simples sinal de .

As três últimas linhas do Encantamento também mostraram particularidades interessantes em cada papiro. A antepenúltima linha, que alude a uma ação realizada em virtude do desejo do *k3*, é virtualmente igual em Iahtesnacht e Turin 1842, mas apresenta uma maior elaboração verbal em BM EA 10558. A penúltima linha, que trata de impedir o aprisionamento do *b3* no corpo, apresentou, em cada papiro, grafia diferente para *h3.t*, “corpo”, sem que a

⁴¹¹ MÖLLER, Georg. *Hieratische Paläographie*. Die Aegyptische Buchschrift in ihrer Entwicklung von der fünften Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit. 3. Db, von der zweiundzwanzigsten Dynastie bis zum dritten Jahrhundert nach Chr. Osnabrück: Otto Zeller, 1965, p. 58.

⁴¹² *Ibidem*, p. 5.

transcrição fonética fosse alterada⁴¹³; mas é novamente *Iahtesnacht* que se destaca por não mencionar o *b3* nem inserir um possessivo para o “corpo” (ou seja, enquanto os outros falam em “meu corpo”, nele temos apenas “corpo”).

A linha conclusiva, por fim, que infelizmente perdeu sua segunda metade em Turin 1842, traz a interessante locução *r d.t nhḥ* em *Iahtesnacht*, por nós traduzida como “eternamente”. Porém, trata-se, na verdade, de uma menção a duas concepções de temporalidade egípcia, respectivamente linear e cíclica, que são ambas comumente traduzidas como “eternidade”, resultando, assim, em uma eternidade de permanência (como a que seria representada pelo Osíris redivido, inerte em sua forma mumificada) e uma eternidade marcada por ciclos tais como o solar (expresso, nas crenças egípcias, pela viagem do deus-sol Rá que traz, continuamente, dia e noite)⁴¹⁴. A frase em BM EA 10558, com exceção dessa expressão que acabamos de explicar, é semelhante a *Iahtesnacht*, mas um leve espaçamento entre o fim da linha anterior e início desta nos leva a acreditar que ela tenha sido escrita em momento posterior ao restante do Encantamento.

3.4.1.5 A Vinheta

É altamente notável que, dos nossos papiros aqui estudados, BM EA 10558 seja o único a apresentar vinhetas para os Encantamentos do Coração. *Iahtesnacht* possui imagens apenas para outros encantamentos em outras partes do papiro, enquanto Turin 1842 foi um caso em que os artesãos do Livro chegaram mesmo a designar espaços acima das colunas textuais para a inserção de vinhetas, o que acabou jamais acontecendo. Portanto, só há uma fonte com imagens a serem consideradas neste estudo.

Não bastasse isso, BM EA 10558 apresenta uma só vinheta para os Encantamentos 26 e 27, combinando elementos de ambos em uma só composição imagética. Isto talvez se dê pelos dois Encantamentos estarem juntos na mesma coluna, com o de nº 26 acima do de nº 27, havendo apenas um pouco de espaçamento entre o final do primeiro e o início do segundo. Assim,

⁴¹³ Algo comum em egípcio antigo, onde uma palavra poderia ser escrita usando-se sinais distintos. Ademais, os sinais utilizados poderiam variar também de acordo com local e época.

⁴¹⁴ ENGLUND, Gertie. Gods as a Frame of Reference on Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt. In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitives structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989, p. 12; SANTOS, Moacir E. *Op. cit.*, p. 394; DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, pp. 120-121.

deixaremos para discutir a vinheta deste Encantamento mais adiante, em conjunto com o próximo.

3.4.2 O Encantamento 27

3.4.2.1 P. BM EA 10558



r3 tm rdit(w) it.tw ib n s(i) m hr.t-ntr

Encantamento para não permitir que o coração-*ib* de um homem seja retirado dele na necrópole.



dd in Wsir nḥ-w3ḥ-ib-Rᶜ m3ᶜ-hrw

A ser dito pelo Osiris Ankhwahibra, Justo de Voz:



i it-ib.w nk3=f ḥ3ty.w

Oh ladrão de corações-*ib* que rasga corações-*ḥ3ty*



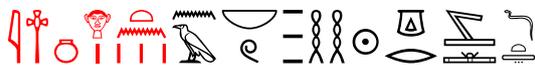
ᶜ.wy=sn hr shpr ib n Wsir nḥ-w3ḥ-ib-Rᶜ m3ᶜ-hrw n=f m-ᶜ ir=f is

Os braços deles estão transformando o coração-*ib* do Osíris Ankhwahibra, Justo de Voz, sendo por ele em meio ao que ele fez.



iw m ḥm(w)=f sw m-ᶜ=tn iry=tn

Não o deixem ser ignorante sobre ele dentre vocês em relação àquilo que vocês fizeram.



ind-ḥr=tn n3 nb.w nḥḥ grg(y.w) d.t

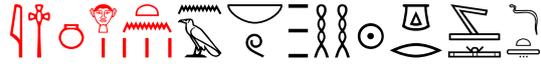
Saudações a vocês, senhores da eternidade-*nḥḥ* que estabelecem a eternidade-*d.t*!



m it(w) ib=i m dbᶜ.w=tn m rnp.t tn m 3bd pw

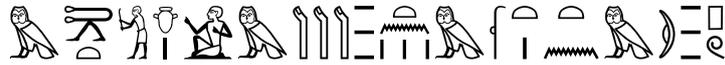
Não tomem meu coração-*ib* com os dedos de vocês neste ano e neste mês!

Não o deixem ser ignorante sobre ele dentre vocês em relação àquilo que vocês fizeram.



ind-hr=tn n3 nb.w nhh grg(y.w) d.t

Saudações a vocês, senhores da eternidade-*nhh* que estabelecem a eternidade-*d.t*!



m it(w) ib=i m db^c.w=tn m rnp.t tn m 3bd 3 pw

Não tomem meu coração-*ib* com os dedos de vocês neste terceiro mês deste ano!



m it(w) h3ty=i pn

Não tomem este meu coração-*h3ty*!



imi=tn shpr ib=tn m md.t dw.t r=i

Tampouco tragam o coração-*ib* de vocês com palavras malignas contra mim!



hr-nt.t ir ib=i pn ib pwy^c3 nw Hmny.w

Pois quanto a este meu coração-*ib*, este é o grande coração-*ib* da Ogdoade.



ntr wr md.wt=f m^c.t im=f

O grande deus, cujo discurso está lá no membro dele,



h3b=f ib=f hnty h.t(=f)

Ele envia seu coração-*ib* que está no corpo dele.



m3t=i r ntr.w

Eu proclamo mais que os deuses.



ib=i n=i shm=i im=f

Meu coração-*ib* é meu, eu tenho poder sobre ele.



nn dd.n=i ir.t.n=i

Eu não digo aquilo que eu fiz.



ink shm=i m h^c=i ds=i

Eu, eu tenho poder sobre meu próprio corpo,



sdm n=i ib=i ds=i

E meu coração-*ib* escuta a mim mesmo.



ink nb=k iw=k m h.t=i

Eu sou seu senhor e você está em meu corpo!



nn rḳ r=i

Não há oponente contra mim.



ink sdm=k n=f m hr.t-ntr

Eu sou aquele a quem você escuta na necrópole.

3.4.2.3 P. Coloniensis Aegyptus 10207 (Iahtesnacht)



r3 tm rdit(w) it.tw ib n s(i) m hr.t-ntr

Encantamento para não permitir que o coração-*ib* de um homem seja retirado dele na necrópole.



dd in Wsir Tḥ-ts-nḥ.t

A ser dito pelo Osiris Iahtesnacht:



i it-ib.w nk3 h3ty.w

Oh ladrão de corações-*ib*, rasgador de corações-*h3ty*.



ˁ.wy=sn hr shpr ib n Wsir Tḥ-ts-nḥ.t n=f m-m ir.t=f is

Os braços deles estão transformando o coração-*ib* do Osíris Iahtesnacht, sendo por ele em meio ao que ele fez.



hmy sw tf m-ˁ=tn m iry=tn

Ele foi ignorante sobre aquilo dentre vocês e aquilo que vocês fizeram.



ind-hr=tn nb.w nhḥ n3 grg(y.w) d.t

Saudações a vocês, senhores da eternidade-*nhḥ*, aqueles que estabelecem a eternidade-*d.t*!



m it(w) ib m dbˁ.w=tn m rnp.t tn m 3bd pn

Não tomem o coração-*ib* com os dedos de vocês neste ano e neste mês



m it(w) ib pn

Não tomem este coração-*ib*!



imi=tn shpr ib=tn m md.t dw.t r=i

Tampouco tragam o coração-*ib* de vocês com palavras malignas contra mim!



hr-nt.t ir ib pn ib pwy 3 nw Hmny.w

Pois quanto a este coração-*ib*, este é o grande coração-*ib* da Ogdoade



ntr wr md.t=f m ˁ.wt im=f

O grande deus, cujo discurso está lá nos membros dele,



h3b=f ib=f hnty h.t=f m3t ib=i r ntr.w

Ele envia o coração-*ib* que está no corpo dele e que proclama o coração-*ib* mais que os deuses.



ib n=i shm=i im=f

O coração-*ib* é meu, eu tenho poder sobre ele



nn dd=i ir.w.n=i

E eu não direi aquilo que eu fiz



ink shm=i m h̄c=i ds=i

Eu, eu tenho poder sobre meu próprio corpo



sdm n=i ib=i ds=i

E meu coração-*ib* escuta a mim mesmo



ink nb=k iw=k m h.t=i

Eu sou seu senhor e você está em meu corpo!



nn rḫ r=i

Não há oponente contra mim



ink wd sdm=k n=f m hr.t-ntr

Eu sou o que comanda, e você o escuta na necrópole

3.4.2.4 O texto

Este Encantamento, o primeiro destinado a evitar o roubo do coração do morto, tem sua aparição mais antiga em um caixão de finais da XXI Dinastia que pertenceu a um indivíduo

chamado Sobekherheb⁴¹⁵. Em nossas fontes, as duas primeiras linhas mostram variações semelhantes às duas primeiras do Encantamento 26, com algumas poucas particularidades para o caso aqui presente. Em relação ao anterior, Iahtesnacht e Turin 1842 aumentarem a superfície destacada em vermelho no título. BM EA 10558 manteve essa parte igual a antes, mas foi necessário que acrescentássemos *tw* ao verbo *it* para formar o necessário subjuntivo passivo; do contrário, o coração-*ib* se tornaria o agente verbal da passagem, ou seja, ele seria o agente do roubo, ao invés do item a ser roubado. BM EA 10558 também é o único que, em relação ao Encantamento anterior, apresentou mudanças na segunda linha: a frase agora omitiu *mdw* e a filiação materna do dono do papiro, Ankhwahibra.

A proteção do coração se inicia logo na 3ª linha e se estende até pelo menos a 8ª linha. De antemão, é a própria terceira linha a primeira a apresentar uma dificuldade por usar um

termo desconhecido em Iahtesnacht:  *nkf*. Traduzi-lo só foi possível graças a um comentário tecido por Mosher Jr:

[...] uma palavra imediatamente se sobressai como problemática – *nkf*, um item lexical não-atestado. Ele parece estar relacionado a *nkꜥ* (*rasgar*; por vezes também escrito *nkꜣ*, o que poderia também representar *ngi*⁴¹⁶). Uma vez que é encontrado *nkf* nas Versões 1, 2, 4 e 5⁴¹⁷, parece ser razoável concluir que *nkf* é válido e, pelo contexto da passagem, deve essencialmente significar o mesmo que *nkꜥ*, ou possivelmente *ngi*, cujo significado é essencialmente o mesmo que *nkꜥ* [...].⁴¹⁸

Talvez esse termo se trate de um erro de leitura de textos anteriores que foi passado adiante para outros papiros ao longo do Período Tardio. Seja como for, parece ser de fato seguro, tomando o contexto da terceira linha, traduzir *nkf* em Iahtesnacht da mesma forma que *nkꜥ/nkꜣ* em Turin 1842 e BM EA 10558, respectivamente.

As linhas seguintes mostram mais algumas particularidades interessantes, principalmente em Iahtesnacht. Na linha 5, que deveria atestar um impedimento, via imperativo

⁴¹⁵ QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 92.

⁴¹⁶ “Quebrar” ou “romper”. Cf: FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 141.

⁴¹⁷ Mosher Jr desenvolve a ideia de “versões” em meio ao *corpus* por ele estudado para designar mudanças significativas que são partilhadas entre diferentes textos, sendo então possível agrupá-los. Cf: MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 1, 2016, p. 6.

⁴¹⁸ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 327. Tradução livre. “[...] *one word immediately stands out as problematic - nkf, an unattested lexical item. It would seem to be related to nkꜥ (to tear open; sometimes spelled nkꜣ, which could also represent of ngi) Since is found in Versions 1, 2, 4 and 5, it seems reasonable to conclude that the nkf is valid and from the context of the passage it must mean essentially the same as nkꜥ or possibly ngi whose meaning is essentially the same as nkꜥ [...]*”.

negativo, de permitir que o morto se tornasse ignorante, a escolha verbal nesse papiro faz com que ele *já seja* ignorante. Já a linha 6 apresenta um caso altamente curioso nesse mesmo papiro. Ao escriba escrever *grg*, “estabelecer”, ele inseriu o seguinte símbolo:

Figura 6: trecho do Encantamento 27 no papiro de Iahtesnacht, linha 6



Ocorre que este sinal consiste em , um símbolo com contornos negativos que é usado para termos como “pequeno” (*nds*), “mal” (*bin*) e “doente” (*mr*)⁴¹⁹. Foi necessário, então, que fizéssemos uma correção no termo, substituindo esse determinativo pelo rolo de papiro , marca de palavras abstratas e/ou ligadas a conhecimentos e à prática da escrita⁴²⁰.

As linhas seguintes trazem poucos pontos relevantes, salvo apenas dois casos: uma curiosa menção a “3º mês” em Turin 1842 (linha 7); e Iahtesnacht falar em impedir a tomada de *ib* (linha 9) quando os demais falam em *h3ty*. Após, é mencionada, em todos os papiros aqui trazidos, a Ogdoade, um importante grupo de oito deuses muito ligado à cidade de Hermópolis⁴²¹. Contudo, é fundamental afirmarmos que outros papiros não trabalhados aqui mencionam Hermópolis no lugar de Ogdoade, o que aponta para uma confusão em meio aos escribas principalmente pelos dois termos serem escritos de forma parecida: *Hmnyw* para Ogdoade, *Hmnw* para Hermópolis⁴²².

Em seguida, temos duas linhas que falam de um “grande deus” que proclama (enaltece?) o coração-*ib* do morto. Iahtesnacht apresenta um espaçamento leve entre *m3t* e *ib=i* que, segundo a mesma chave-interpretativa que adotamos para BM EA 10558 antes, indica momentos diferentes de redação. Mas agora foi Turin 1842 que trouxe um diferencial em relação aos demais, algo que preferimos não-intervir na hora de realizar a tradução: tenha sido

⁴¹⁹ MÖLLER, Georg. *Op. cit.*, p. 18; GARDINER, Alan. *Op. cit.*, p. 471.

⁴²⁰ GARDINER, Alan. *Op. cit.*, p. 24.

⁴²¹ LESKO, Leonard H. “Cosmogonias e Cosmologias do Egito Antigo”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Op. cit.*, pp. 108-149, p. 116; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, pp. 78-79; GABLIN, Lucia. “Creation Myths”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 127.

⁴²² MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, pp. 312, 328.

um erro ou não do escriba, fato é que a não inserção de *ib* após *m3t* permite a leitura de que é o próprio morto que proclama mais que os deuses.

Após esse trecho do “grande deus”, há uma sequência de quatro linhas em que se reafirma o domínio e a complacência do coração-*ib*. Não há, praticamente, pontos a serem destacados aqui, salvo talvez as diferenças verbais na linha 14 que dão uma noção de ação presente em Turin 1842⁴²³ e uma noção de ação futura em Iahtesnacht⁴²⁴. Em BM EA 10558, porém, algumas dessas frases estão danificadas ao ponto de dificultar a leitura (sendo a linha 18 a mais danificada de todas), deixando-nos apenas com a possibilidade de imaginar que tipos de elementos poderiam ter existido ali e se perderam.

A última linha do Encantamento é, mais uma vez, marcante em Iahtesnacht. A inserção do verbo *wḏ* logo após o pronome independente *ink* acabou por dividir a frase em duas orações, enquanto BM EA 10558 e Turin 1842 seguiram com uma construção mais simples de apenas uma oração. Ademais, o escriba geminou o verbo *wḏ* em Iahtesnacht, provalmente por se tratar de um particípio imperfetivo, o que, na verdade, teoricamente não deveria ser feito por se tratar de um verbo categorizado como bi-lateral pelos estudiosos atuais. Dito de outra forma, a forma com que esse verbo foi utilizado no papiro não condiz com as normas do médio egípcio como as conhecemos.

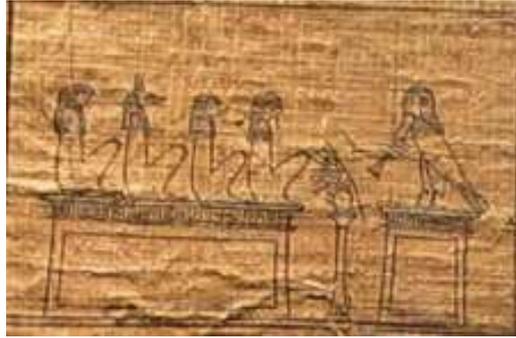
3.4.2.5 A Vinheta

Como dito anteriormente, o papiro BM EA 10558, único de nossas fontes a apresentar imagens, utilizou uma única vinheta para os Encantamentos 26 e 27, sendo ela reproduzida a seguir:

⁴²³ Por meio do perfeito *sḏm.n=f* negativo.

⁴²⁴ Por meio do subjuntivo negativo.

Figura 7: vinheta dos Encantamentos 26 e 27 no papiro BM EA 10558



Graças ao estudo de Mosher Jr, que abordou um *corpus* textual mais extenso, temos descrições sobre como seriam cada vinheta em separado, já que exemplos surgem em outros papiros por ele estudados. Com isso, para a imagem do Encantamento 26 tem-se “o morto, orientado para a esquerda, se ajoelha segurando seu coração em uma mão e ergue a outra em adoração a seu *b3* que se encontra de pé em uma plataforma voltado para a direita”⁴²⁵. Já o Encantamento 27 apresenta, segundo Mosher, duas versões de vinhetas. Na versão 1,

O morto, voltado para a esquerda, se ajoelha, segurando seu coração em uma mão e erguendo a outra em adoração aos Quatro Filhos de Hórus⁴²⁶ mumificados e sentados em uma plataforma, voltados para a direita; a ordem deles, direita para a esquerda, é: Imsety, Hapi, Duamutef e Qebehseuef.⁴²⁷

A versão 2, por sua vez, é quase idêntica a essa descrição, com a diferença de que o morto agora está “perante três divindades antropomórficas mumificadas e sentadas em uma plataforma voltadas para a direita”⁴²⁸. No entanto, há indícios de que essa segunda versão seja

⁴²⁵ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 305. Tradução livre. “*The deceased, left orientation, kneels holding his heart in one hand and raises the other in adoration of his ba that stands on a platform with rightward orientation*”.

⁴²⁶ Importantes figuras protetores na esfera funerária do campo religioso egípcio, os Quatro Filhos de Hórus, principalmente a partir do Reino Novo, passaram a ser identificados com os vasos canopos, recipientes que serviam para guardar alguns órgãos retirados do corpo morto durante a mumificação; os deuses, assim, eram seus guardiões. Cf: WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, pp. 88-89.

⁴²⁷ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 333. Tradução livre. “*The deceased, left orientation, kneels, holding his heart in one hand and raising the other in adoration before the mummiform Four Sons of Horus seated on a platform with rightward orientation; their order, right to left, is: Imsety, Hapi, Duamutef, and Qebehseuef*”.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 336. Tradução livre. “[...] *before three mummiform anthropomorphic deities seated on a platform with rightward orientation*”.

posterior à versão 1⁴²⁹. Seja como for, torna-se possível agora identificarmos quais elementos da imagem de BM EA 10558 pertencem a qual texto.

O *b3* de Ankhwahibra está não só assumindo a posição normalmente ocupada pelo morto, como também representa o próprio morto. O coração-*ib* não está presente na imagem, mas nota-se um amuleto *dd*⁴³⁰ pendurado no pescoço do *b3*, o que Mosher diz servir para garantir a estabilidade da liberdade do *b3*⁴³¹. Tais elementos aludem ao texto do Encantamento 26. Perante o *b3* vê-se uma mesa de oferendas e, defronte a ela, os Filhos de Hórus na ordem descrita por Mosher na citação acima. Para esse autor, a presença do quarteto em relação ao Encantamento 27 ocorre por eles serem identificados tanto com os “senhores da eternidade” (linha 8 em BM EA 10558) quanto com o “ladão de corações-*ib*” (linha 4 em BM EA 10558), que ele insiste em afirmar ser melhor de interpretar como uma presença plural apesar dos papiros apresentarem uma entidade no singular⁴³². Enquanto tal afirmação parece fazer sentido para o ponto de “senhores da eternidade”, identificar os Filhos de Hórus como os responsáveis pelo roupo do coração-*ib* e dilaceração do coração-*h3ty* em muito contradiz seu papel funerário de protetores, soando-nos, portanto, pouco cabível.

3.4.30 Encantamento 28

3.4.3.1 P. BM EA 10558



r3 n tm rdit(w) it.tw ib n s(i) m-^c=f m hr.t-ntr

Encantamento para não permitir que o coração-*ib* de um homem seja retirado da mão dele na necrópole.



dd mdw in Wsir < - lacuna - > m3^c-hrw

A ser dito pelo Osíris < - lacuna - >:

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 338.

⁴³⁰ Um importante símbolo de estabilidade. Cf: GARDINER, Alan. *Op. cit.*, p. 502; WILKINSON, Richard H. *Reading Egyptian Art: a hieroglyph guide to Ancient Egyptian painting and sculpture*. London: Thames & Hudson, 1994, p. 165.

⁴³¹ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 308

⁴³² *Ibidem*, pp. 327, 338.



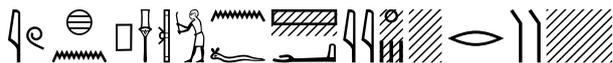
iw sip.n=i n Wsir Hnty-Imnt.t Wsir ʿnh-w3h-ib-Rʿ s3 n T3-ir.t

Eu examinei o Osíris Ankhwahibra, filho de Tairet, para Osíris, o Primeiro do Oeste.



//// wsh.t hr=i

//// largo sobre mim.



iw hnp.n=f sʿy //// r mty ////

Ele pegou areia //// no exato ////



nn it.tw ib=i pn

Este meu coração-*ib* não deve ser tomado.



ink shnty=tn s.t=f hr nwi h3ty.w mh.t=f m sh.wt-htp

Eu sou aquele cujo lugar vocês promoveram, zelando pelos corações- *h3ty* na tigela dele no Campo de Oferendas.



rnp.wt wsr r bw.t=f nb.t

Os anos são fortes contra cada abominação dele,



nhm k3.w m h.t=k m hfʿ=k hr phty=k

E salvos estão os *k3s* em suas posses, em sua tomada de sua força



iw ʿ.wy=k m imy.w-h.t=k

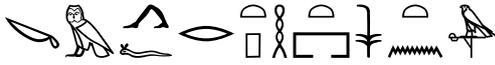
Seus dois braços estão dentre aqueles que seguem após você⁴³³



⁴³³ Em sentido temporal.

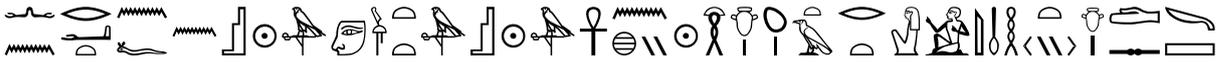
iw ḥ3ty=i pn rdi.t(i) ḥr gn.wt Itm

Este meu coração-*ḥ3ty* está permitido nos arquivos de Atum,



sšm=f r tph.t nsw.t

O que conduz à caverna do rei.



nn rdit n=f n Wsir ḥw-w3ḥ-ib-Rᶜ s3 n T3-ir.t m3ᶜ-ḥrw ḥ3ty=i pn ds

Sem dar a ele, ao Osíris Primeiro do Oeste, este meu coração-*ḥ3ty* de pedra, do Osíris Ankhwahibra, filho de Tairret, Justo de Voz.



ir.n=f ib=f m d3d3.t imy(.t) ḥr.t-ntr

Ele fez o coração-*ib* dele no conselho dos deuses que estão na necrópole.



ḥnd.n=f ḥbs.w gm.n=sn krs=sn

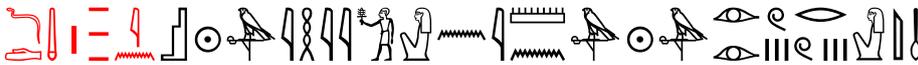
Ele pisou as roupas e eles encontraram aquilo que eles haviam enterrado.

3.4.3.2 P. Turin 1842



K[y] r3 n tm rdit(w) it.tw ib n s(i) n=f m ḥr.t-ntr

Outro Encantamento para não permitir que o coração-*ib* de um homem seja retirado dele na necrópole.



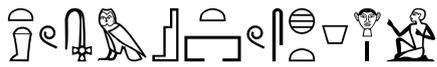
dd mdw in Wsir ihy n imn Wsir Ir.ty-w-r3-w m3ᶜ-ḥrw

Palavras a serem ditas por Osíris Irtywraw, a tocadora de sistro do lado direito de Osíris, Justo de Voz.



i Rw.ty ink wnb.w

Oh Ruty, eu sou das flores-*wnb*!



t3w m s.t wsh.t hr=i

O calor é um assento largo sobre mim.



iw hnp.n=f šw m r3 mty itrw

Ele pegou areia na exata boca do rio.



nn it.tw ib=i pn

Este meu coração-*ib* não deve ser tomado.



ink shnty=tn s.t=f hr nwi h3ty.w r=f m sh.wt-htp

Eu sou aquele cujo lugar vocês promoveram, zelando pelos corações- *h3ty* por ele no Campo de Oferendas.



rnp.wt wsr r bw.t=f nb.t

Os anos são fortes contra cada abominação dele,



nhm k3.w m h.t=k m hf=k hr phty=k

E salvos estão os *k3s* em suas posses, em sua tomada de sua força



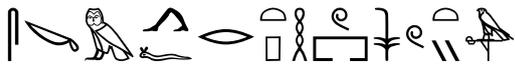
iw ƒ.wy=k m imy.w-h.t=k

Seus dois braços estão dentre aqueles que seguem após você⁴³⁴



iw h3ty=i pn rdi.t(i) hr gn.wt Itm

Este meu coração-*h3ty* está permitido nos arquivos de Atum,



⁴³⁴ Em sentido temporal.

sšm=f r tph.wt Swty

O que conduz às cavernas de Seth.



nn rdit n=f n Wsir Hnty-Imnt.t Wsir nb.t pr Ir.ty-w-r3-w m3^c-hrw h3ty=i pn ds

Sem dar a ele, ao Osíris Primeiro do Oeste, este meu coração-*h3ty* de pedra, do Osíris Irtyurau, Senhora da Casa, Justo de Voz.



iry n=f ib=f m d3d3.t imy.w(t) hr.t-ntr

Fez-se para ele o coração-*ib* dele no conselho dos deuses que estão na necrópole.



hnd.n=f hbs.w gm.n=sn krs=sn

Ele pisou as roupas e eles encontraram aquilo que eles haviam enterrado.

3.4.3.3 P. Coloniensis Aegyptus 10207 (Iahtesnacht)



K[y] r3 (n) tm rdit(w) it.tw h3ty n s(i) m-^c=f m hr.t-ntr

Outro Encantamento para não permitir que o coração-*h3ty* de um homem seja retirado da mão dele na necrópole.



dd mdw in Wsir T^ch-ts-nh.t

Palavras a serem ditas pelo Osíris Iahtesnacht.



i Rw.ty ink wnb.w

Oh Ruty, eu sou das flores-*wnb*!



bw.t=i pw nm.t

Minha abominação é o abatedouro.



nn it.tw ib=i m-^c=i in ^ch3.w m Iwnw

Que meu coração-*ib* não seja retirado de minha mão pelos dois combatentes em Heliópolis.



i sd.w Wsir Hnty-Imnt.t

Oh destruidores de Osíris, o Primeiro do Oeste,



m33.n=f Stš

Ele viu Seth.



i ^cn.w m-s3=f hwi sw

Oh aqueles que voltam atrás dele, (atrás) daquele que o atacou,



šd.n=f hrhr.w

Ele removeu o que estava destruído.



hms.n h3ty=i pn rm=f sw ds=f m-b3h Wsir

Este meu coração-*h3ty* sentou e chora por si mesmo na presença de Osíris.



h.t=f m-^c=f dbh.w=f m-^c=f rdi.t.n=f n=f im=st

O bastão dele e os pedidos dele estavam em minhas mãos, os quais ele deu para ele com isso.



ip.n Wsir Hnty-Imnt.t Wsir T^ch-ts-nh.t pn

Osíris, Primeiro do Oeste, examinou este Osíris Iahtesnacht.



t3w ib m hw.t wsh.t hr=i

O calor do coração-*ib* está no largo templo/capela funerária sobre mim.



iw hnp.n=f š^cw m r3 db^c.w=f ky-dd mty

Ele pegou areia com a ponta dos dedos dele [variante: no exato (local)].



nn it.tw ib pn

Este coração-*ib* não deve ser tomado.



ink shnty=tn s.t=f hr nwh h3ty.w r=f m sh.wt-htp

Eu sou aquele cujo lugar vocês promoveram, amarrando o coração- *h3ty* por ele no Campo de Oferendas.



rnp.wt wsr r bw.t=f nb.t

Os anos são fortes contra cada abominação dele,



nhm=tn m hr=tn m h.t=k m hf^c.w=k hr phty=k

E que vocês fiquem salvos em suas faces, em suas posses e em seus punhos por meio de sua força.



iw ^c.wy=k m imy.w-h.t=k

Seus dois braços estão dentre aqueles que seguem após você⁴³⁵



iw h3ty=I pn hr gn.wt Itm

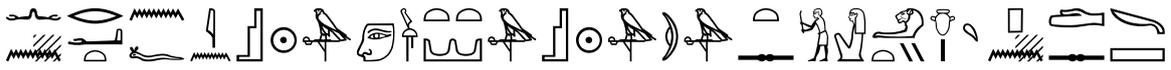
Este meu coração-*h3ty* está nos arquivos de Atum,



sšm=f(r) tph.wt Swty

O que conduz às cavernas de Seth.

⁴³⁵ Em sentido temporal.



nn rdit n=f n Wsir Hnty-Imnt.t Wsir Tḥ-ts-nḥ.t ḥ3ty=i pn ds

Sem dar a ele, pelo Osíris Primeiro do Oeste, este meu coração-*ḥ3ty* de pedra, do Osíris Iahtesnacht.



ir.n=f ib=f m d3d3.t imy(.t) hr.t-ntr

Ele fez o coração-*ib* dele no conselho dos deuses que está na necrópole.



ḥnd.n=f ḥbs.w gm.n=sn krs=sn

Ele pisou as roupas e eles encontraram aquilo que eles haviam enterrado.

3.4.3.4 O texto

O Encantamento 28 é mais um que se destina a proteger o coração do morto, o que às vezes leva à adoção da expressão *ky r3*, “outro Encantamento”, no título, como se pode ver em Turin 1842 e em Iahtesnacht. Porém, este Encantamento, dotado de trechos que remontam a diferentes partes dos Textos dos Sarcófagos⁴³⁶, parece ter sido um verdadeiro desafio durante o Período Tardio, pois, segundo Mosher, há pouca consistência em passagens de muitos documentos, dando a entender que “poucos escribas estavam realmente seguros quanto ao que o texto do LdM 28 deveria exprimir”⁴³⁷. Como não poderia deixar de ser, os textos aqui trazidos não escapam a isso, tendo sido diversos os momentos em que a tarefa de tradução e atribuição de sentido se mostrou especialmente árdua ou se deparou com singularidades marcantes.

Pequenos pontos dessa inconsistência apareceram logo nas duas primeiras linhas, em geral mais formulaicas e estáveis. Para além da variação de uso do vermelho no título, atestado também nos Encantamentos anteriores, vemos que Iahtesnacht destoa do trio ao afirmar que a proteção do texto é destinada a *ḥ3ty* ao invés de *ib*. Por outro lado, é BM EA 10558 quem chama a atenção na segunda linha ao manter um extenso espaço em branco onde deveria estar o nome

⁴³⁶ QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 94.

⁴³⁷ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 365. Tradução livre. “[...] not many scribes were really quite sure what the text of BD 28 was supposed to state”.

do morto. Isso é um indício de que o papiro foi uma produção pré-pronta que apenas depois foi adquirida por Ankhwahibra e recebeu seu nome. Essa linha, porém, permaneceu despercebida pelos escribas, enquanto o nome dele de fato aparece mais adiante, na linha 12 do texto. É possível tentar afirmar que a inserção do nome do morto em um dos dois espaços já garante a posse e identificação do Encantamento e, conseqüentemente, sua eficácia, mas o fato de ter sido preenchido o segundo espaçamento e o primeiro passar despercebido, sendo este logo abaixo da área para a vinheta, leva à conclusão de que realmente se tratou de uma falha por parte do escriba responsável por designar o papiro a Ankhwahibra.

As duas linhas seguintes à evocação inicial do nome do morto iniciam o processo de defesa de seu coração. Salvo alguns poucos detalhes de uso de sinais distintos para a escrita de determinadas palavras, não houve diferença entre os papiros. É digno de destaque que todos tenham a evocação a Ruty logo ao início dessa seção. Tal figura divina consiste, na verdade, em uma dupla de leões que foram, ao longo da história egípcia, assimilados a vários deuses. Não obstante, seus papéis de representantes dos horizontes ocidental e oriental lhes concedeu um papel de figuras solares, em especial com o deus-sol Atum⁴³⁸, o que deve tê-los levado a serem usados em textos funerários pelo aspecto regenerador da luz solar. Stephen Quirke, porém, explora uma identificação feita entre a figura leonina de Ruty e o deus Aha/Bes⁴³⁹ em um papiro da XVIII Dinastia para sugerir que o apelo a Ruty sirva para que o morto consiga um bom aliado defensor⁴⁴⁰. Apesar de seu argumento ser feito a partir de uma fonte bastante anterior a nossa, a hipótese ainda assim soa coerente e cabível para nossos papiros, principalmente se levarmos em consideração a ocorrência do arcaísmo saíta e seu uso de referenciais do passado egípcio.

Em seguida, há uma sequência de cinco linhas que fazem alusão a mais elementos importantes das crenças egípcias. Na linha 5 aparece, em todos os papiros, uma afirmação sobre em impedir que o coração-*ib* não seja tomado “pelos (dois) combatentes de Heliópolis”, sendo *Iahtesnacht* o único a não utilizar o dual – i.e., não especificar serem dois – em *ḥ3*,

⁴³⁸ CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, p. 190; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 180.

⁴³⁹ Bes era, basicamente, uma divindade protetora que atuava principalmente em prol de crianças e mulheres. Estudiosos por vezes apontam que seu nome era, na verdade, uma designação ampla que pode ser relacionar com outras divindades anteriores que exerciam função semelhante, sendo Aha uma delas. Apesar de sua representação ter sofrido mudanças, Bes é em geral reconhecido pela figura de um anão de rosto largo com juba e orelhas de leão. Cf: CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, pp. 8, 46-47; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, pp. 102-104; HART, George. *Op. cit.*, pp. 49-50.

⁴⁴⁰ QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 94.

“combatente”. Além da menção a Iunu / Heliópolis, importante centro religioso do Egito, a menção a “(dois) combatentes” é um tanto obscura. Quanto a isso, Rita Lucarelli pondera o seguinte:

Tais demônios-combatentes⁴⁴¹ não possuem paralelos em outros textos e a única pista fornecida para compreender sua origem vem de uma vinheta bastante única que ocorre no p. Neferubenef da XVIII Dinastia, a qual representa o morto segurando seu coração e se ajoelhando em frente a uma criatura parecida com Bes, o qual está equipado com uma faca. Este ser [...] talvez represente um dos “combatentes” e seja um desenvolvimento posterior da iconografia do antigo deus Aha, bem conhecido de textos e ilustrações do Reino Médio. Em particular, a menção aos “demônios combatentes” do Encantamento 28 do Livro dos Mortos deriva do Encantamento 388 dos Textos dos Sarcófagos, onde todavia um “combatente contra Heliópolis”, ḥ3 r Iwnw, é mencionado. Claramente, os redatores do Encantamento no Livro dos Mortos alteraram a fonte anterior ao transformar o combatente solitário dos Textos dos Sarcófagos em uma gangue de demônios sediada na cidade ritualística do sol [Heliópolis]. Uma vez que a vinheta de p. Neferubenef não tem paralelos em outros documentos do Livro dos Mortos, é possível assumir que sua origem deva ser encontrada fora de tal *corpus*, provavelmente em textos e imagens mágicos e apotropaicos de períodos anteriores; [...].⁴⁴²

⁴⁴¹ É de suma importância deixarmos claro que os antigos egípcios não possuíam a crença em demônios nem tampouco alguma palavra que seja traduzida como “demônio”. O uso desse termo por parte dos estudiosos tem o objetivo de fazer referência a um grupo vasto de seres menores das crenças egípcias, não necessariamente malignos nem benignos, que aparecem em textos diversos (sobretudo funerários), mas que nunca foram coletivamente nomeados por eles. Trata-se, então, de uma convenção moderna que é frequentemente alvo de debates. Cf: MEEKS, Dimitri. “Demons”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 1. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 375-378; LUCARELLI, Rita. “Demons (benevolent and malevolent)”. In: FROOD, Elizabeth; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. <<https://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv/>>. Los Angeles, 2010; KOUSOULIS, Panagiotis. “The Demonic Lore on Ancient Egypt: Questions on Definition”. In: KOUSOULIS, Panagiotis (ed.). *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*. Orientalia Lovaniensia Analecta 175. Leuven/Louvain: Peeters, 2011, pp. IX-XXI.

⁴⁴² LUCARELLI, Rita. “Demons in the Book of the Dead”. In: BURKARD, Backes; IRMTRAUT, Munro; SIMONE, Stöhr (orgs.). *Totenbuch-Forschungen*. Gesammelte Beiträge Des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. Bis 29. September 2005. Bandnummer 11. Wiesbaden: Auflage, 2006, pp. 203-212, p. 206. Tradução livre. “*These fighter-demons do not have parallels in other texts and the only hint given for understanding their origin comes from the quite unique vignette occurring in pNeferubenef of the 18th Dynasty, which represents the deceased holding his heart and kneeling in front of a creature resembling Bes, who is equipped with a knife. This being, who is curiously also reproduced in smaller scale in the hieroglyph functioning as determinative for the name of the demons in the text of pNeferubenef, may represent one of the “fighters” and be a later development of the iconography of the ancient god Aha, well-known from Middle Kingdom texts and illustrations. In particular, the mention of the fighter-demons of Ch. 28 of the Book of the Dead derives from the CT spell 388, where however a “fighter against Heliopolis”, ḥ3 r Iwnw, is mentioned. Clearly, the redactor(s) of the spell from the Book of the Dead has elaborated the earlier source by transforming the lonely fighter of the Coffin Texts in a gang of demons based in the cultic town of the sun. Since the vignette of pNeferubenef has no parallels in other documents of the Book of the Dead, it may be assumed that its source must be found outside this corpus, probably in the magical and apotropaic texts and illustrations of the earlier periods; [...]*”.

Nos é curioso que tanto BM EA 10558 quanto Turin 1842 empreguem o dual para “combatentes”, especificando, com isso, se tratar de uma dupla. Isso nos levou a considerar que suas identidades poderiam ser atribuídas a Hórus e Seth, visto terem eles protagonizado um episódio de disputa pela herança do trono régio de Osíris após o assassinato deste por Seth⁴⁴³. Essa hipótese nos é reforçada por três indícios: 1º, o texto da disputa entre Hórus e Seth, existente no p. Chester Beatty I⁴⁴⁴, envolve o deus-sol Rá-Horakhty e a Enéade de Heliópolis como personagens⁴⁴⁵, o que reforça o vínculo com essa localidade de culto solar; 2º, o episódio do assassinato de Osíris e Seth, que precede a disputa referida acima, é aludido nas linhas deste Encantamento que vêm logo após à menção aos combatentes, o que poderia gerar uma fluidez de combinação temática em toda a seção do texto; 3º, Adolf Erman e Hermann Grapow afirmam que o termo *ḥ3.wy* é usado para se referir a Hórus e Seth⁴⁴⁶, mas não informam se tal referência é feita com base em algum outro texto ou se eles mesmos também estão se referindo a essa linha do Encantamento 28. Apesar de tudo isso, reconhecemos que tal hipótese é ainda assim frágil e se baseia em indícios pequenos, sendo completamente plausível que os combatentes sejam algum outro tipo de seres, tais como os “demônios” como sugeridos por Lucarelli.

As linhas 6 a 9 nos parecem uma alusão constante a Osíris, Seth e aos seguidores deste último, terminando com uma afirmação de que alguém (Osíris? O morto? Ambos?) removeu algo que estava destruído. As duas últimas dessas linhas encontram-se bastante avariadas em BM EA 10558, mas é interessante ver que este papiro traz uma variante na linha 8 que não é muito diferente da mesma linha em Turin 1842 e *Iahtesnacht*. Já este último, mais uma vez, trouxe pontos interessantes a se observar. Além de termos uma correção de escriba no começo da mesma linha 8, com a inserção de  acima do texto onde antes havia apenas , o nome de Seth é escrito logo na linha anterior como   , *Stš*, uma forma de grafia do nome do deus que era mais comum durante o Reino Antigo⁴⁴⁷. Com isso, seu uso aqui consiste em mais

⁴⁴³ ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, pp.149-158.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 156.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, pp. 149-156.

⁴⁴⁶ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Im Auftrage der deutschen Akademien. I Band. Berlin: Akademie - Verlag, 1971, p. 216.

⁴⁴⁷ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Im Auftrage der deutschen Akademien. IV Band. Berlin: Akademie - Verlag, 1971, p. 345; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 254.

um elemento arcaizante, além de bastante chamativo por ser o único caso por nós atestado em que tal grafia aparece.

As linhas 10 a 12, apesar de um tanto enigmáticas, não apresentam muitos problemas para além das alterações dos glifos utilizados e, ocasionalmente, de pronomes e formas verbais, o que gerou leves diferenças entre os papiros. BM EA 10558 apresentou dificuldades por estar danificado e algumas de suas linhas terem praticamente se perdido, o que impediu a identificação de um vocábulo com determinativo de coração $\overline{\text{U}}$ no final da linha 10, antes do nome do deus Osíris – é impossível dizermos se a palavra ali existente era originalmente *ib*, *h3ty* ou algum outro termo ou expressão que também utilizava o determinativo. Após essas linhas, porém, surgem novamente mais duas que foram bastante desafiadoras.

Primeiro, a sentença existente na linha 13 dos papiros. Em Turin, lê-se “o calor é um assento largo sobre mim”, *t3w m s.t wsh.t hr=i*. Já Iahtesnacht, além de inserir *ib* após *t3w* e transformar a frase em “o calor do coração-*ib*”, substitui *s.t* por *hw.t*, palavra que pode ser traduzia tanto por “templo” quanto por “capela funerária”⁴⁴⁸. Ocorre que essa passagem, que no estudo realizado por Mosher mostrou uso bastante intercalado entre *s.t* e *hw.t*, costumava ser escrita, durante o Reino Novo, como *hw.t wsh-hr*, “templo do deus-de-rosto-largo”⁴⁴⁹. Mosher afirma que essa alteração é um resultado de uma falta de compreensão pelos escribas do período saíta que, por sua vez, foi repassada a textos posteriores⁴⁵⁰.

Já a linha seguinte é mais enigmática. A menção a pegar areia é feita em todos os documentos, mas o local em que isso é realizado traz suas dificuldades: excetuando BM EA 10558, em que tal parte se perdeu, Turin 1842 traz *r3 mty itrw*, que traduzidos como “exata boca do rio”, ao passo que Iahtesnacht fala apenas em *mty*, termo que significa “exato” ou “preciso”⁴⁵¹. Ambos podem ser vistos nas reproduções abaixo

⁴⁴⁸ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Im Auftrage der deutschen Akademien. III Band. Berlin: Akademie - Verlag, 1971, p. 2; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 165.

⁴⁴⁹ QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 93; MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, pp. 370-371.

⁴⁵⁰ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 371.

⁴⁵¹ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Im Auftrage der deutschen Akademien. II Band. Berlin: Akademie - Verlag, 1971, pp. 169, 171; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, pp. 120, 121.

Figura 8: Trecho do Encantamento 28 de Turin 1842, linha 14, em que se lê *r3 mty itrw*

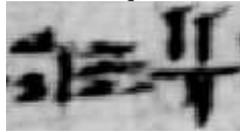


Figura 9: Trecho do Encantamento 28 de Iahtesnacht, linha 14, em que se lê *mty*



Acontece que, durante o Reino Novo, o local em que era feita esse ato de pegar areia costumava ser Hermópolis⁴⁵², mas o Terceiro Período Intermediário trouxe o uso de *r3 ʕk3*, “abertura exata”, em alguns documentos, sendo a representação desse termo o uso do sinal de dois dedos 𓂏 . Com o Período Saíta, de acordo com Mosher Jr., uma confusão entre *ʕk3* e *mty* começou a surgir, uma vez que alguns papiros apresentam o uso de 𓂏 enquanto outros, como os mostrados acima, adotam 𓂏 , uma espécie de indecisão que foi mantida em épocas posteriores⁴⁵³. Por fim, Mosher Jr. considera que

[...] é evidente que o *ʕk3* do Terceiro Período Intermediário foi retrabalhado para *mty* durante o Período Saíta, mas as diferentes representações de *mty* nos fazem ponderar se os escribas sabiam o que a passagem e a palavra diziam, e nos casos em que *mty* era seguido pelos sinais de água, canal ou cidade não há dúvidas de que os escribas pensaram que se referia a uma localidade específica.⁴⁵⁴

O que se tem, ao fim, são duas linhas com problema de transmissão textual entre as recensões tebana e saíta, o que de fato gerou fórmulas novas.

O restante do Encantamento não apresentou mais tantos casos chamativos, tirando algumas poucas exceções. Por exemplo, Turin 1842, na linha 20, muito interessantemente utilizou o sinal 𓂏 logo após *h3ty*, expressando assim a ideia de “meu coração-*h3ty*” ao mesmo tempo em que transparecia o gênero da dona do papiro. Já BM EA 10558, na linha 21, fala em “caverna do rei”, *tph.t nsw.t*, para um trecho que os demais papiros possuem “cavernas de Seth”, *tph.wt Swty*, desta vez com Iahtesnacht usando uma forma mais contemporânea do nome desse deus. No entanto, é novamente este último papiro que nos trouxe uma situação altamente singular e problemática.

⁴⁵² QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 93; MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 366.

⁴⁵³ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, pp. 367-369.

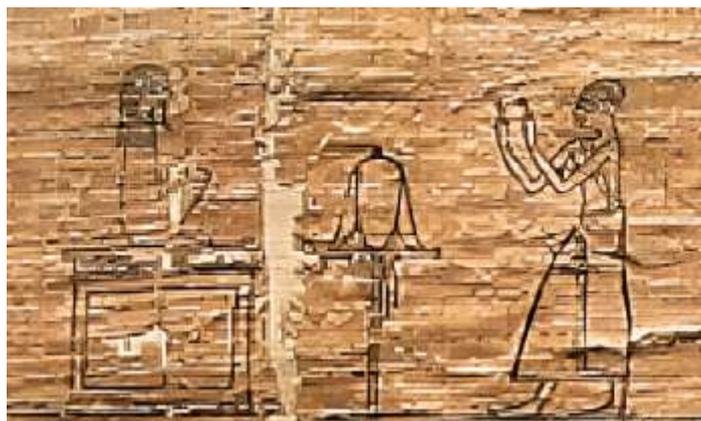
⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 369. Tradução livre. “[...] it is evident that the Third Intermediate Period *ʕk3* was reworded to *mty* during the Saite Period, but the different representations of *mty* give one pause to wonder if the scribes knew what the passage and the word meant, and where *mty* was followed by the water, canal, or city-sign there is no question that the scribes thought it referred to a specific location”.

A linha 16 de Iahtesnacht apresenta a inserção de um  antes e um  após o pronome independente  , *ink*. Como há um  logo após o , que nos outros papiros se mostrou fazer parte da palavra que vem em seguida, *shnty*, foi inevitável pensarmos na possibilidade de se tratar de  , *is*, uma partícula subordinativa⁴⁵⁵ muito utilizada em negações de sentenças não-verbais junto de , *ni*⁴⁵⁶. Ocorre que, assim como nos demais papiros, essa linha se inicia com uma sentença participial, o que faz com que ela também seja negada com o uso de  ...  , *ni ... is*⁴⁵⁷. O que se tem, então, é uma alta possibilidade de o escriba ter desejado negar essa frase em Iahtesnacht, escrevendo “eu *não* sou aquele cujo lugar vocês promoveram [...]”. Se ele houvesse utilizado o sinal de  ao invés de  essa hipótese decerto se confirmaria; como não foi o que ocorreu, e com base no sentido observável da frase pelos outros papiros, decidimos por considerar que a inserção desses símbolos tenha sido um engano (porém um engano bastante curioso) por parte do escriba.

3.4.3.5 A Vinheta

A vinheta deste Encantamento, que, assim como nos casos anteriores, só consta em BM EA 10558, é a seguinte

Figura 10: vinheta do Encantamento 28 no papiro BM EA 10558



⁴⁵⁵ ALLEN, James P. *Op. cit.*, p. 219.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, pp. 154-155.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 391.

Mais uma vez podemos contar com o auxílio de uma descrição de Mosher para o estilo de vinheta do Encantamento 28:

O morto, virado para a esquerda, permanece em pé com as mãos levantadas em adoração perante Ruty, uma divindade masculina virada para a direita e sentada sobre uma plataforma; entre eles há um suporte que contém um objeto oval com um longo drapeado sobre o topo e esocrendo pelos lados, com uma protusão semelhante a um tubo no topo.⁴⁵⁸

A presença de Ruty é explicável pela sua evocação logo no início do Encantamento, sendo inclusive a primeira divindade mencionada em todo o texto. Já o objeto localizado no meio, pelo conteúdo do Encantamento, pode ser identificado com o coração do morto – provavelmente o coração-*ḥ3ty*, o coração físico, visto ser uma representação diferente do recipiente usado para *ib* e reconhecível pelo hieróglifo . É curioso, no entanto, que Mosher procure interpretar esse objeto como se tratando de uma representação dos pulmões; ele assim o faz não apenas porque alguns de seus documentos, principalmente de épocas posteriores, se assemelham a imagens modernas dos pulmões, mas também por sua tradução de *ḥ3ty* como “peito” permitir que se considere essa região do corpo humano de maneira mais ampla.

Discordamos dessa interpretação de Mosher por simples motivos. Em primeiro lugar, sua defesa linguística nos parece equivocada, não só por tomar como base a tradução para o inglês como também pelos egípcios possuírem um termo próprio para pulmão: *sm3*⁴⁵⁹. Em segundo lugar, os objetos das vinhetas que ele analisou (e felizmente reproduziu, de modo que é possível vê-las)⁴⁶⁰ não se assemelham ao sinal de  que os egípcios utilizavam para representar os pulmões. Tal símbolo era empregado até mesmo como amuletos, como se vê na imagem abaixo que contém amuletos do próprio Período Tardio

⁴⁵⁸ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 379. Tradução livre. “*The deceased, left orientation, stands with hands raised in adoration before Ruty, a male deity, with right orientation, who sits on a platform; in between is a standard on which a oval that has a long object draped over the top and down the sides, with a tube-like protrusion at the top*”.

⁴⁵⁹ GARDINER, Alan. *Op. cit.*, p. 465; ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, III, pp. 445-446; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 226.

⁴⁶⁰ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, pp. 380-382.

Figura 11: Amuletos em formato de pulmões do Período Tardio.



Fonte: *Lungs-and-Windpipe Amulet*. Disponível em:

<<https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/9885/>>. Acesso em: 25 jan. 2023

Copyright © 2004–2019 the Brooklyn Museum. Some rights reserved.

Com isso, preferimos considerar que o objeto que se vê ao centro da vinheta seja realmente uma representação do coração-*h3ty* do morto.

3.4.4O Encantamento 29

3.4.4.1 P. BM EA 10558



r3 n tm rdit(w) it.tw ib n s(i) m-^cf m hr.t-ntr

Encantamento para não permitir que o coração-*ib* de um homem seja retirado dele na necrópole.



dd in Wsir ^cnh-w3h-ib-R^c m3^c-hrw

A ser dito por Osíris Ankhwahibra, Justo de Voz:



h3=k ibty.w n ntr nb

Para trás, mensageiros de qualquer deus!



in iw ii=k wi r it[t] ib=i pn n nh.w

Você veio para tomar este meu coração-*ib* daqueles que vivem?



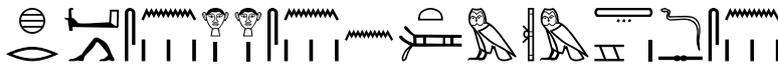
nn di.tw n=k h3ty=i pn n nh.w

Que a você não seja dado este meu coração-*h3ty* daqueles que vivem!



hnd.n sdm-ntr.w htp.w n=i

Aquele que escuta aos deuses pisou oferendas para mim.



hr=sn hr hr=sn n tm m t3 ds=sn

Eles caem completamente sobre as faces deles na terra que pertence a eles mesmos.

3.4.4.2 P. Turin 1842



K[y] r3

Outro Encantamento.



dd mdw in Wsir nb[t]-pr dirty-w-r-w m3-hrw

Palavras a serem ditas por Osíris Irtyurau, Senhora da Casa, Justo de Voz.



h3=k ibty n ntr nb

Para trás, mensageiro de qualquer deus!



in iw iw=k r it[t] ib=i pn n nh.w

Você veio para tomar este meu coração-*ib* daqueles que vivem?



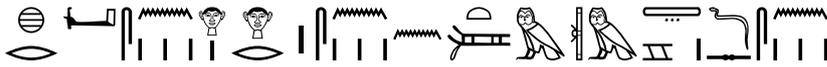
nn di.tw n=k h3ty=i pn n ʿnh.w

Que a você não seja dado este meu coração-*h3ty* daqueles que vivem!



hnd.n sdm-ntr.w htp.w=i n=i

Aquele que escuta aos deuses pisou minhas oferendas para mim.



hr=sn hr hr=sn n tm m t3 ds=sn

Eles caem completamente sobre as faces deles na terra que pertence a eles mesmos.

3.4.4.3 P. Coloniensis Aegyptus 10207 (Iahtesnacht)



r3 n tm rdit(w) nhm.tw ib n s(i) m-ʿ=f m hr.t-ntr

Encantamento para não permitir que o coração-*ib* de um homem seja levado dele na necrópole.



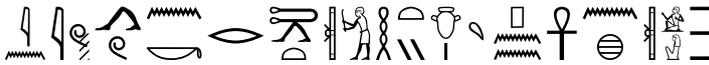
dd mdw in Tʿh-ts-nh.t

Palavras a serem ditas pelo Osíris Iahtesnacht.



h3=k iwpwty.w n ntr nb

Para trás, mensageiros de qualquer deus!



in iw iw.n=k r it[t] h3ty pn n ʿnh.w

Você veio para tomar este meu coração-*h3ty* daqueles que vivem?



nn di.tw n=k h3ty=i pn n ʿnh.w

Que a você não seja dado o coração-*h3ty* daqueles que vivem!



hnd.n sdm-ntr.w htp.w r=i

Aquele que escuta aos deuses pisou as oferendas relativas a mim.



hr=sn hr=sn n dm=i m t3 ds=sn

Eles caem sobre si por causa de minha fama na terra que pertence a eles mesmos.

3.4.4.4 O Texto

O Encantamento 29 também possui origens que remontam aos Textos dos Sarcófagos⁴⁶¹ e se trata de mais um que almeja garantir a proteção do coração do morto. Talvez por ter o mesmo objetivo que os de nº 27 e nº 28, fato é que o nº 29 é o mais curto de todo o grupo de Encantamentos do Coração, sendo registrado, tanto em BM EA 10558 quanto em Turin 1842, bem ao fim da mesma coluna em que foi escrito o Encantamento 28. É possivelmente por esses fatores que o Encantamento 29 possui um tom mais sucinto e objetivo que os demais.

Isso pode ser observado logo nas duas primeiras linhas dos papiros, dedicadas, como sempre, a fornecer o título e evocar o nome do dono beneficiado pelo Encantamento. Enquanto BM EA 10558, além de novamente encurtar a segunda linha com a omissão de *mdw*, usar a forma verbal *it.tw*, “seja retirado” no título, Iahtesnacht optou por *nḥm.tw*, “seja levado”, o que gerou uma leve diferença de tradução entre esses papiros. Mas foi Turin 1842 o mais destoante ao simplesmente usar no título a expressão *ky r3*, “outro Encantamento”, demonstrando assim ser ele do mesmo tema que o Encantamento anterior. Talvez o escriba tenha decidido usar tal frase na introdução do Encantamento 29 como forma de poupar espaço no papiro, mesmo que, ao fim, tenha sobrado espaço hábil a ser utilizado na coluna. É digno de nota também que esse título de Turin 1842 foi escrito em preto ao invés de vermelho, o que não chega a surpreender pelo fato deste papiro, em relação aos outros dois, ter se mostrado o mais parcimonioso no uso da cor de realce. Para confluir, foi a primeira vez que o título de “Senhora da Casa”, já usado em outros momentos para Irtyurau, apareceu na segunda linha ao invés de “tocadora de sistro”.

A terceira linha mostrou peculiaridades quanto ao termo utilizado para “mensageiro”. No lugar de *wpwty*, que parece ter sido habitual em épocas anteriores⁴⁶², Turin 1842 e BM EA 10558 usaram, respectivamente, *ibty* e *ibty.w*, uma palavra desconhecida. Como esse vocábulo

⁴⁶¹ QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 95.

⁴⁶² *Idem*; MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 391.

possui determinativos com ideia de locomoção, além de serem os mesmos de *wpwty*⁴⁶³, é seguro tentar traduzi-lo também como “mensageiro”. Já Iahtesnacht usou *iwpwty*, uma forma alternativa, porém válida, de *wpwty*⁴⁶⁴.

Pouco há para se falar sobre as linhas restantes do Encantamento. Chama a atenção que Turin 1842, na linha 5, use novamente um determinativo feminino para *ḥ3ty*, sendo essa a segunda e última vez que isso ocorre nos Encantamentos do Coração. Também é digno de nota que BM EA 10558 apresente, na linha 4, o uso do verbo *ii*, “vir”, enquanto Iahtesnacht e Turin 1842 utilizaram *iw*, que possui o mesmo significado. De resto, é Iahtesnacht quem concentra as diferenças e detalhes marcantes. Por exemplo, na mesma linha 4 se vê que Iahtesnacht fala em coração-*ḥ3ty*, enquanto os demais atestam o coração-*ib*. Já ao final da linha 6, em que os demais apresentam *ḥtp.w n=i*, “oferendas para mim”, teve *ḥtp.w r=i* em Iahtesnacht, frase que traduzimos como “oferendas relativas a mim”. Mas é na última linha desse papiro que surgiu um dos casos mais singulares de todo o nosso *corpus*: uma combinação de 𓆎^e , *sw*, e 𓆎^e , *n*, no lugar em que os outros papiros utilizam 𓆎^e , *sn*.

Trata-se de uma “intromissão” de egípcio tardio⁴⁶⁵, forma de idioma posterior ao egípcio médio que temos até então visto nesses textos e que, apesar de já estar relativamente em desuso na XXVI Dinastia, ainda assim é mais próximo dos indivíduos de então que a forma clássica da língua (i.e., egípcio médio)⁴⁶⁶. Em egípcio médio, o pronome dependente *sn* é a forma correta para expressar a 3ª pessoa plural, enquanto *sw* é a forma utilizada para a 3ª pessoa singular masculina e *n*, a 1ª pessoa plural. Por outro lado, os pronomes dependentes perderam sua diferenciação de gênero em egípcio tardio, de modo que 𓆎^e passou a ter então o simples valor fonético de *s*, não mais *sw*; com isso, a inserção de 𓆎^e após 𓆎^e na passagem em Iahtesnacht de fato está culminando para que o resultado seja *sn*. Assim, a escrita de 𓆎^e 𓆎^e e sua lógica de inserção no texto apenas fazem sentido se observarmos ser uma estrutura posterior ao restante utilizado em nossas fontes.

⁴⁶³ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, I, p. 304; MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 391.

⁴⁶⁴ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, I, p. 304; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 60; MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 392.

⁴⁶⁵ Somos muitíssimo gratos a Barbara Richter, docente membro do Department of Middle Eastern Languages and Culturas da Universidade de Califórnia, Berkeley, por haver nos apontado essa ocorrência nesse trecho.

⁴⁶⁶ GARDINER, Alan. *Op. cit.*, p. 5; ALLEN, James P. *Op. cit.*, p. 1.

3.4.4.5 A Vinheta

O Encantamento 29 não mostrou nenhum padrão ou uso formal de vinheta do Período Saíta em diante, além de serem poucos os casos de papiros identificados por Mosher apresentando vinhetas para este Encantamento⁴⁶⁷. Por outro lado, é possível propor que a vinheta do Encantamento 28 sirva também para o nº 29, da mesma forma com que uma mesma imagem combinou elementos dos Encantamentos 26 e 27. Visto o tema do nº 29 ser o mesmo que o nº 28, observar como uma nova junção pode ter sido operada não é difícil. Observemos, então, a vinheta novamente:

Figura 12: vinheta do Encantamento 29 no papiro BM EA 10558



É possível afirmar que a seção que vai do centro para a direita, que contém o pedestal com o vaso e o morto prostrado em pé, se identifica aqui com a evocação do coração nas linhas 4 e 5 do Encantamento 29. Já a figura de Ruty pode ser também relacionada com uma série de divindades diferentes⁴⁶⁸, sendo assim o “mensageiro de qualquer deus”. O fato de que Ruty, segundo essa interpretação, assumiria um caráter perigoso ao invés de benéfico em nada entra em desacordo com as crenças egípcias, nas quais um mesmo ser poderia ser protetor em um momento e perigoso em outro. Exemplo maior disso era a deusa Sekhmet, a causadora de doenças e curas que aludimos no capítulo anterior e que, assim como Ruty, possuía forma leonina⁴⁶⁹. Logo, manter a identificação de Ruty e afirmar que ele seria um protetor em relação

⁴⁶⁷ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 395.

⁴⁶⁸ CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, p. 190; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 180.

⁴⁶⁹ KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, pp. 22-27; CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, pp. 196-199; QUACK, Joachim Friedrich. “La magie au temple”. In: KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d’une définition. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000*. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 41-68, pp. 45-45 ; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 181; HART, George. *Op. cit.*, pp. 138-139; PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 38, 52-53, 138.

ao Encantamento 28 e um perigo em relação ao Encantamento 29 não seria incoerente, mas sim levantaria a possibilidade de funções múltiplas e complementares de uma mesma imagem, algo apreciado pelo pensamento egípcio.

3.4.5O Encantamento 30

3.4.5.1 P. BM EA 10558



r3 n tm rdit(w) hsf.tw ib n s(i) n=f

Encantamento para não permitir que o coração-*ib* de um homem o puna.



dd mdw in Wsir ḥw-wḥ-ib-Rḥ s3 n T3-ir.t m3ḥ-hrw

Palavras a serem ditas pelo Osíris Ankhwahibra, filho de Tairet, Justo de Voz.



ib=i sp-sn n mw.t=i ḥ3ty=i n wnn=i ḥry-tp t3

Meu coração-*ib* (2x) de minha mãe, meu coração-*ḥ3ty* de minha existência sobre a terra



m ḥ(w) r=i m mtr=i m hsf(w) r=i m d3d3.t

Não se coloque contra mim como minha testemunha, não se oponha a mim no conselho dos deuses.



m rḳ(w) r=i m-b3ḥ ntr 3 nb imnt.t

Não se incline contra mim na presença do Grande Deus, o Senhor do Oeste.



ind-ḥr=k ib=i pn n Wsir Ḥnty-Imnt.t

Saudações a você, este meu coração-*ib* do Osíris Primeiro do Oeste.



ind-ḥr=k bsk=f

Saudações a você, entranhas dele.



i /// *ntr.w ipw hnty hnskyt.w*

/// esses deuses à frente dos trançados,



dsry.w hr /// *n*

Sagrados por seus ///



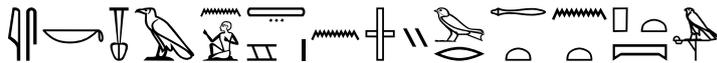
dd=tn nfr.w=i n R^c

Que vocês relatem sobre minha bondade para Rá.



sw3d=tn sw n Nhb-k3.w r=i

E façam com que ela [i.e., a bondade] floresça até Nehebkaui por mim



is sm3m.n=i-t3 n imy-wrt.t n.t p.t

Pois foi no lado oeste do céu que eu fui enterrado.



w3h=i tp t3

Que eu perdire sobre a terra!



tm=i m(w)t(w) m'Imnt.t

Que eu não morra no Oeste!



3h=i im=s hr nhh

Que lá eu seja um 3h eternamente [lit.: sob a eternidade-nhh]!



dd mdw hr hpr nmhj

Palavras a serem ditas sobre um escaravelho de nefrita,



m ḥ(w) r=i m mtr=i m ḥsf(w) r=i m d3d3.t

Não se coloque contra mim como minha testemunha, não se oponha a mim no conselho dos deuses.



m rk(w) r=i m-b3ḥ ntr 3 nb imnt.t

Não se incline contra mim na presença do Grande Deus, o Senhor do Oeste.



ind-ḥr=k ib n Wsir Hnty-Imnt.t

Saudações a você, coração-*ib* do Osíris Primeiro do Oeste.



ind-ḥr=k bsk=f

Saudações a você, entranhas dele.



ind-ḥr=tn ntr.w ipw hnty ḥnsky.w

Saudações a vocês, esses deuses à frente dos trançados,



dsry.w ḥr dḥm=sn

Sagrados por seus cetros-*dḥm*.



dd=tn nfr.w=i n Rḥ

Que vocês relatem sobre minha bondade para Rá.



sw3d=tn sw n Nḥb-k3.w

E façam com que ela [i.e., a bondade] floresça até Nehebkaui,



is sm3m.n=i-t3 n imy-wrt.t n.t p.t

Pois foi no lado oeste do céu que eu fui enterrado.



w3h=i tp t3

Que eu perdue sobre a terra!



tm=i m(w)t(w) m 'Imnt.t

Que eu não morra no Oeste!



3h=i im=s hr nhh

Que lá eu seja um 3h eternamente [lit.: sob a eternidade-nhh]!



dd mdw hr hpr n nmhf

Palavras a serem ditas sobre um escaravelho de nefrita,



skd sw^cb m nbw/d^cm⁴⁷¹

Feito e purificado com ouro / ouro fino.



rdit m-hnw ib s(i)

Colocar dentro do coração-ib de um homem



irt n=f wp-r3 gs m tp.t

Fazendo para ele o Ritual de Abertura da Boca e unguindo com o melhor óleo



dd.t hr=f m hk3.w ib=i n mw.t=i sp-sn h3ty=i n hprw=i

O que se diz sobre isso como mágica: “meu coração-ib de minha mãe (2x), meu coração-h3ty de minha forma”.

⁴⁷¹ Os sinais presentes dão margem a ambas as possibilidades.

3.4.5.3 P. Coloniensis Aegyptus 10207 (Iahtesnacht)



r3 n tm rdit(w) ḥsf.tw ḥ3ty n s(i) r=f m hr.t-ntr

Encantamento para não permitir que o coração-*ḥ3ty* de um homem oponha-se contra ele na necrópole.



dd mdw in Wsir Tḥ-ts-nḥ.t

Palavras a serem ditas pelo Osíris Iahtesnacht.



ib=i ib=i n mw.t=i sp-sn ḥ3ty=i n wn(=i) ḥry-tp t3

Meu coração-*ib* de minha mãe (2x), meu coração-*ḥ3ty* de eu ter existido sobre a terra



m ḥ(w) ir=i m mtr=i m ḥsf(w) r=i m d3d3.t

Não se coloque contra mim como minha testemunha, não se oponha a mim no conselho dos deuses.



m ir(w) rḥ r=i m-b3ḥ ntr 3 nb imnt.t

Não se incline [lit.: não faça inclinação] contra mim na presença do Grande Deus, o Senhor do Oeste.



ind-ḥr=k ib pn n Wsir Hnty-Imnt.t

Saudações a você, este coração-*ib* do Osíris Primeiro do Oeste.



ind-ḥr=k bsk=f

Saudações a você, entranhas dele.



ind-ḥr=tn ntr.w iptn ḥnty ḥnskty.w

Saudações a vocês, esses deuses à frente dos trançados,



dsr hr d^cm=sn

Sagrados por seus cetros-*d^cm*.



dd nfr n Wsir T^ch-ts-nh.t < - lacuna - > *R^c*

Relatem sobre a bondade de Osíris Iahtesnacht (para) Rá.



sw3d=tn (w)i n Nhb-k3.w

E que vocês façam com que eu floresça até Nehebkau,



isk sm3m.n=i-t3 n imy-wrt.t n.t p.t

Pois foi no lado oeste do céu que eu fui enterrado.



w3h=i tp B

Que eu perdure sobre a terra!



tm=i m(w)t(w) m Imnt.t

Que eu não morra no Oeste!



3h=i im=s hr nhh

Que lá eu seja um *3h* eternamente [lit.: sob a eternidade-*nhh*]!



dd mdw hr hpr n mh f

Palavras a serem ditas sobre um escaravelho de nefrita,



sw^cb m nbw/d^cm⁴⁷²

Purificado com ouro / ouro fino.



rdit m-hnw ib n s(i)

Colocar dentro do coração-*ib* de um homem



irw n=f wp-r3 gs m tp.t

Enquanto o Ritual de Abertura da Boca é feito para ele e unguindo com o melhor óleo



< - lacuna - > dd hr=f m hk3.w ib=i n mw.t=i sp-sn h3ty=i n hprw=i

< - lacuna - > Diga sobre isso como mágica: “meu coração-*ib* de minha mãe (2x), meu coração-*h3ty* de minha forma”.

3.4.5.4 O Texto

Como afirmamos anteriormente neste mesmo capítulo, o Encantamento 30 é fruto da combinação de dois anteriores, 30A e 30B. Como esses dois predecessores são atestáveis ainda durante o Segundo Período Intermediário⁴⁷³, é cabível afirmar que trechos e elementos do Encantamento 30 são antigos, sem com isso ignorar o fato de que se trata também de uma (re)composição da Época Tardia.

Um ponto dos textos que trabalhamos chama a atenção logo de início: pela primeira vez em nosso *corpus*, a cor vermelha foi usada para realçar toda a primeira linha nos três papiros. Mas isso não significa que não ocorreram mais discrepâncias entre eles. Na própria linha 1, Turin 1842 e Iahtesnacht falam em “não permitir que o coração-*h3ty* de um homem oponha-se contra ele na necrópole”, *tm rdit(w) hsf.tw h3ty n s(i) r=f m hr.t-ntr*. BM EA 10558, por sua vez, aborda *ib*, mas em uma frase levemente diferente em egípcio: *tm rdit(w) hsf.tw h3ty n s(i) n=f*. Acontece que, além de não falar em necrópole, *hr.t-ntr*, a combinação do verbo *hsf* com a

⁴⁷² Os sinais presentes dão margem a ambas as possibilidades.

⁴⁷³ QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, pp. 98, 100.

preposição *n* gera o sentido de “punir alguém”⁴⁷⁴. Disso resulta que a frase em BM EA 10558 não quer apenas evitar a oposição do coração, mas realmente evitar que ele se torne uma espécie de algoz contra o morto.

As linhas 3 a 5 não mostraram muitos pontos de diferença entre os papiros, salvo alguns detalhes aqui e ali. Por exemplo, na linha 3, que evoca o coração-*ib* pertencente ao morto, mas vindo de sua mãe, todos os papiros apresentaram , *sp-sn*, um recurso linguístico que identifica que algo deve ser dito duas vezes. Contudo, a posição de *sp-sn* não foi a mesma em todos os papiros, o que significa que o trecho a ser repetido diferiu em alguns e, com isso, surgiram algumas diferenças discursivas, como será abordado no próximo capítulo. Já a linha 5 teve uma forma diferente de uso do imperativo negativo: enquanto BM EA 10558 e TM 1842 usaram *m ḥ(w)*, “não se incline”, Iahtesnacht usou *m ir(w) rk*, cuja tradução literal pode ser “não faça inclinação”. Apesar de ser possível adaptar a frase final em português sem que se altere o sentido, é interessante notar essa escolha de construção verbal.

As linhas 6 a 8, que começam todas em saudações, também merecem receber alguns comentários. De início, Iahtesnacht mostrou detalhes interessantes nos glifos: além da primeira saudação (*ind-ḥr=k*) estar realçada em vermelho, as três evocações saudatórias dessas linhas apresentaram o determinativo  logo antes do pronome sufixo – i.e., antes do direcionamento a quem estava sendo saudado. Isso tudo implica que não só o escriba de Iahtesnacht quis destacar essa seção, mas quis também reforçar que aqueles saudados possuem uma natureza divina e diferenciada. Mas para além disso, há três termos dessas linhas que merecem alguns comentários.

Primeiro,  *bsk*, “entranhas”, localizado na linha 7. Por existir o determinativo  nesse termo, Mosher mais uma vez sugere que ele esteja fazendo referência aos pulmões⁴⁷⁵, ao que ele alude à discussão que ele teceu quanto à vinheta do Encantamento 28 sobre isso⁴⁷⁶. Como já abordamos e discordamos dessa sua proposta, não vemos motivos para segui-la em relação a *bsk* sem haver outros motivos além do uso do determinativo. A bem da verdade, julgamos, pela própria ocorrência do determinativo, se tratar de um termo que alude ao coração

⁴⁷⁴ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, III, p. 336; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 197.

⁴⁷⁵ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 399.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 415.

de Osíris por uma forma mais indireta. O segundo e o terceiro termo se encontram na linha 8, em que se vê *ntr.w ipw/iptn hnty hnskty.w*, que traduzimos por “esses deuses à frente dos trançados”. Os pronomes demonstrativos  *ipw* (forma masculina vista em BM EA 10558 e Turin 1842) e  *iptn* (forma feminina vista em Iahtesnacht) são, na verdade, itens gramaticais arcaicos que ocasionalmente aparecem em textos religiosos escritos em médio egípcio, apesar de serem anteriores a essa fase do idioma⁴⁷⁷. Já o final dessa frase, *hnskty.w*, que apareceu com grafias relativamente diferentes em cada papiro, é o terceiro termo a se destacar. Visto essa linha poder ser apontada como tendo origem no anterior Encantamento 30A⁴⁷⁸, o comentário de Quirke nos ajuda a explorar essa palavra:

[...] o termo *hnskty.w*, “trançados”, pode se referir às barbas trançadas que distinguem os deuses de mortais e do rei. Essas divindades deveriam confirmar que o morto é bom tanto para o deus-sol criador Rà quanto para Nehebkau, literalmente “cuspidor de *k3s*”, uma força divina de sustentação vinda da terra, por vezes representada em forma de serpente; [...].⁴⁷⁹

Uma outra opção de compreensão desse termo é a oferecida por Raymond Faulkner. Faulkner, em seu dicionário de médio egípcio, traduz *hnskty.w* por “portadores da mecha lateral”⁴⁸⁰, usando também essa expressão em seu texto para o Encantamento 30A presente em sua edição do Livro dos Mortos⁴⁸¹. Se for assim traduzido, a passagem que temos na linha 8 parece fazer referência à “mecha lateral de juventude”, um estilo de penteado usado para designar a infância⁴⁸², além de também ser empregado “como um método de indicar riqueza e status, de assinalar potência erótica e de conectar uma pessoa com um papel ou profissão em particular”⁴⁸³.

⁴⁷⁷ ALLEN, James P. *Op. cit.*, p. 67.

⁴⁷⁸ ALLEN, Thomas G. *Op. cit.*, p. 115; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 55; QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 97.

⁴⁷⁹ QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 98. Tradução livre. “[...] the term *hnsktyw* ‘tressed’ may refer to the braided beards that distinguish gods from mortals and from the king. These deities should confirm that the deceased is good both to the creator sun-god Ra and to Nehebkay, literally ‘yoker of ka-spirits’, a divine force of sustenance from the earth, often depicted in serpent form; [...]”.

⁴⁸⁰ FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 173. Tradução livre. “*Weares of the side-lock*”

⁴⁸¹ FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 55.

⁴⁸² GREEN, Lyn. “Hairstyles”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 73-76, pp. 73, 75-76.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 76. Tradução livre. “[...] a method of indicating wealth and status, of signaling erotic potential, and of connecting a person with a particular role or profession”.

Em meio a essa ausência de consenso entre os autores, optamos, como se pode ver pelas nossas traduções, por adotar a opção de entender *ḥnṣkty.w* como “traçados”. Tomamos essa decisão não só por ela nos colocar com o embasamento das traduções de Thomas Allen e Stephen Quirke para o Encantamento 30A⁴⁸⁴ e de Malcolm Mosher Jr. para o Encantamento 30⁴⁸⁵, mas também pois a descrição fornecida na citação acima nos pareceu mais adequada para o contexto funerário que a opção de divindades com marca de juventude, o que julgamos tonar inevitável pensar na imagem de Hórus em sua forma de criança⁴⁸⁶.

Definida a identidade coletiva desses deuses, vemos o papel destinada a elas nas linhas seguintes do Encantamento. A linha 9 aponta que eles possuem, cada um, um cetro , *dꜣm*, símbolo muito próximo a , *wꜣs*, que, como este último, era usado para expressar “domínio” e “poder”⁴⁸⁷. Convém notar que, nesta linha, *Iahtesnacht* mais uma vez apresentou a forma                             , já explicada na discussão sobre o Encantamento 29. Em seguida, temos as linhas que equivalem à descrição existente na citação de Quirke sobre as funções dos *ḥnṣkty.w*, linhas essas que aqui apresentaram leves diferenças entre os papiros. O mais marcante, para além das versões de cada uma quanto ao florescimento de *Nehebkau* na linha 11, são os detalhes de *Iahtesnacht* na linha 10 que destoam dos demais: além de iniciar com uma ordem imperativa, enquanto os outros papiros optaram pelo subjuntivo, o morto é aqui mais uma vez nomeado, ao passo que *TM 1842* e *BM EA 10558* apenas usam um pronome sufixo  para designar a primeira pessoa singular (i.e., “eu”). Por fim, vê-se um leve espaçamento em *Iahtesnacht* entre o nome do morto e o nome do deus-sol *Rá*, algo que foi deixado durante a confecção do papiro para que fosse preenchido pelo nome de seu futuro comprador.

As linhas 13 a 15, que atestam a manutenção do pós-vida do morto, são, na verdade, o final do Encantamento. Após elas, temos linhas que na verdade consistem nas rubricas que contém instruções sobre como usar e executar o Encantamento. Enquanto as linhas finais do

⁴⁸⁴ ALLEN, Thomas G. *Op. cit.*, p. 115; QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 97.

⁴⁸⁵ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 399.

⁴⁸⁶ CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, pp. 65-66; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 132; HART, George. *Op. cit.*, p. 70.

⁴⁸⁷ GARDINER, Alan. *Op. cit.*, pp. 537, 559, 603; ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, I, p. 259; ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, V, p. 537; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 54; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 1994, p. 181.

Encantamento em si não trouxeram elementos a serem comentados, as rubricas, por sua vez, apresentaram alguns detalhes interessantes.

De início, o mais chamativo é Iahtesnacht ter usado o vermelho em toda a rubrica, enquanto BM EA 10558 e Turin 1842 se contentaram a usar essa cor apenas nos inícios das linhas 16 e 20. Desse conjunto de cinco linhas, a de número 17 foi a que mais apresentou desafios. Enquanto Iahtesnacht omitiu o verbo *sḳd*, “construir”⁴⁸⁸, e usou apenas *sw^cb*, “purificar”⁴⁸⁹ (em forma de particípio), BM EA 10558 escreveu *sḳd* utilizando um

determinativo  ao invés de um , alterando com isso o verbo para *sḳdy*, “viajar”.⁴⁹⁰ Uma correção de nossa parte foi praticamente mandatária a fim de se manter a lógica do contexto de preparação do escaravelho. Ao fim da mesma linha, porém, vimo-nos na impossibilidade de

definir com precisão qual é o termo apresentado pela escrita , presente de forma igual em todos os três papiros. Enquanto Mosher afirma ser *d^cm*, “ouro fino”⁴⁹¹, os sinais empregados fazem com que não seja possível diferenciar entre *d^cm* e *nbw*, “ouro”⁴⁹².

A última linha de todos os papiros, por fim, finaliza orientando que o texto do Encantamento seja recitado “como mágica” (     *m ḥk3.w*). É interessante ver como o início da linha 3 é retomado em cada caso, com as mesmas repetições de *sp-sn* que cada papiro apresentou, mas com o final alterado para “meu coração-*ḥ3ty* de (acordo com) minha forma”, *ḥ3ty=i n / r ḥprw=i*, o que pode ser tido como uma alusão ao perfil e corpo que o morto teve em vida e deseja manter após a morte.

O escaravelho mencionado nessas rubricas é um dos mais conhecidos itens da esfera funerária do campo religioso egípcio. Relacionado a Khepri, uma forma do deus-sol, o escaravelho era muito identificado com a luz solar e, doravante, com as capacidades

⁴⁸⁸ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, IV, p. 310; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 250.

⁴⁸⁹ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, IV, p. 66; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 216.

⁴⁹⁰ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, IV, pp. 308-319; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 250.

⁴⁹¹ MOSHER JR., Malcolm. *Op. cit.*, vol. 2, 2016, p. 400. Cf: ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, V, pp. 537-539; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 320.

⁴⁹² ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, II, p. 237; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 129.

regenerativas do sol⁴⁹³. Por sua vez, o amuleto em forma de escaravelho, que aparece descrito nas rubricas, era principalmente utilizado para registro do Encantamento 30B⁴⁹⁴, sendo que trechos de outros encantamentos também eram possíveis de serem inscritos⁴⁹⁵; após isso, o amuleto era depositado na múmia, sendo muitos os exemplares conhecidos e hoje existentes em museus⁴⁹⁶. Seu uso para o Encantamento 30, então, pode ser visto como uma espécie de herança do Encantamento antecessor⁴⁹⁷. Não bastasse isso tudo, o escaravelho que os egípcios observaram e “adotaram” como Khepri é conhecido pelo hábito de preparar bolas de esterco e depositá-las em túneis na terra para alimentar suas larvas. Ao estas se desenvolverem e saírem dessa antiga morada subterrânea, os egípcios acreditavam que os jovens escaravelhos emergiam espontaneamente⁴⁹⁸. Disso resulta que o escaravelho se tornou um símbolo linguístico para ideias de “vir a ser”, “tornar-se”, “transformar-se” e seus derivados⁴⁹⁹, assim como foi empregado no substantivo  *hprw*, “forma”⁵⁰⁰, que apareceu ao final da última linha de cada um dos nossos papiros.

⁴⁹³ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 29, 205; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, pp. 230-233; HART, George. *Op. cit.*, pp. 84-85.

⁴⁹⁴ TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, p. 206; TAYLOR, John H. “Preparing for the Afterlife”. In: TAYLOR, John H. (ed.) *Op. cit.*, pp. 44-45; TAYLOR, John H. “Judgement”. In TAYLOR, John H. *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 204-237; QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 100.

⁴⁹⁵ CÉSAR, Marina Buffa. *O Escaravelho-Coração nas Práticas Rituais e Funerárias do Antigo Egito*. Volume 1. 2009. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Arqueologia) – Departamento de Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 134.

⁴⁹⁶ Cf: CÉSAR, Marina Buffa. *O Escaravelho-Coração nas Práticas Rituais e Funerárias do Antigo Egito*. 2 volumes. 2009. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Arqueologia) – Departamento de Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

⁴⁹⁷ Uma pergunta bastante coerente e pertinente seria se foram encontrados exemplares desses amuletos contendo o Encantamento 30 ao invés do 30B. Porém, precisamos nos lembrar que o Encantamento 30 foi construído usando trechos do 30A e do 30B, de modo que há diversos trechos compartilhados entre a versão nova e as anteriores – e isso inclui a reivindicação de posse que começa com a linha 3 e consta nas orientações das rubricas. Assim, entendemos diferenciar se um amuleto-escaravelho da Época Tardia ou posterior, dotado de inscrições, contém o Encantamento 30 ou 30B é uma tarefa impossível.

⁴⁹⁸ WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 1994, p. 113; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 230.

⁴⁹⁹ GARDINER, Alan. *Op. cit.*, p. 477; ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, III, pp. 260-267; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, pp. 188-189; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 1994, p. 113; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 230.

⁵⁰⁰ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, III, pp. 265-266; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 189.

3.4.5.5 A Vinheta

Em BM EA 10558, no espaço acima da coluna do Encantamento, vê-se a seguinte imagem:

Figura 13: vinheta do Encantamento 30 no papiro BM EA 10558



Essa simples vinheta mostra Ankhwahibra à direita em posição de adoração a um escaravelho. Pelo que foi descrito em nosso último parágrafo sobre o texto do Encantamento, é possível identificarmos o escaravelho como se tratando de Khepri, de modo que o morto está, então, prestando reverência e adoração a uma divindade solar ligada ao desejado renascimento após a morte. Ao mesmo tempo, a relação entre o escaravelho e o coração do morto também se impõe, principalmente pelo apresentado nas rubricas do Encantamento. Isso tudo gera uma nuance de possibilidades interpretativas sobre a função da vinheta que abordaremos no próximo capítulo.

Observar esses quinze textos distribuídos igualmente entre os três papiros mostra que as mesmas ideias, temas e objetivos são partilhados entre os papiros, mas também que as especificidades do texto de cada Encantamento em cada papiro se sobressaem e são dignas de nota. É possível afirmar, após essa longa exposição e discussão sobre os textos, que há uma proximidade considerável entre BM EA 10558 e Turin 1842, principalmente quanto às escolhas

de construção gramatical, ao passo que *Iahtesnacht* se destacou dos demais tanto pelas opções linguísticas adotadas quanto pelos erros e enganos apresentados.

Está claro que o tratamento que fizemos aqui foi muito superficial e voltado para explicar certos pontos e apontar diferenças nas construções textuais, sendo, portanto, um esforço que está longe de responder às nossas indagações de pesquisa. Contudo, ele foi um importante ponto preliminar para nossas discussões e reflexões teóricas mais robustas do próximo capítulo, as quais serão tecidas com base no que foi abordado nas páginas deste. Assim sendo, passemos ao nosso quarto e último capítulo.

CAPÍTULO IV

LIVRO, CÂNONE E TIPOLOGIA

Os textos de nosso *corpus* de fontes estão, poderíamos dizer, possuídos de um duplo status: o individual e o coletivo. Cada um dos encantamentos do Livro dos Mortos pode ser tratado unitariamente, chegando mesmo a serem comparados com seus semelhantes em papiros ou outras superfícies de registro diferentes para observarmos suas semelhanças e dessemelhanças – fizemos exatamente isso em nosso capítulo anterior. Mas essa abordagem individual não pode nos fazer esquecer que há também, e talvez até seja mais importante, o âmbito coletivo, isto é, o fato de que aquele determinado encantamento foi inscrito em um papiro (ou em outra superfície) junto a outros (há exceções, lógico, e muitas), resultando em um todo que tinha o objetivo de auxiliar o morto.

Nós optamos por desenvolver esta pesquisa tendo como estudo de caso os Encantamentos do Coração, logo, para que possamos cumprir nossos objetivos de trabalho, é necessário olharmos para o todo sequencial em cada papiro. Dito de outro modo, é preciso observar como os Encantamentos se somam e se comunicam nos papiros selecionados para podermos pensar nas questões mais amplas de nosso trabalho, como, por exemplo, a relação existente entre a recensão saíta e a tradição maior dos textos funerários. É esse, portanto, o intuito deste presente e último capítulo.

4.1 Encantamentos do Coração: o discurso do conjunto

A fim de podermos realizar um exame sobre os Encantamentos do Coração, decidimos utilizar algumas das ferramentas disponibilizadas pela Análise de Discurso (AD) de escola francesa, a qual foi fundada por Michel Pêcheux nos anos 1960 e vem sendo desenvolvida por diversos estudiosos desde então. A AD consiste em uma área pela qual temos tido contato regular já há alguns anos, de modo que muitas das nossas reflexões aqui partem daquilo que pudemos aprender por meio de cursos, disciplinas e eventos acadêmicos⁵⁰¹; todavia, para

⁵⁰¹ Referência especial deve ser feita à disciplina *Problemas de Análise do Discurso*, ministrada pela professora Tania Clemente de Souza e oferecida pelo programa de Pós-Graduação em Linguística da UFRJ durante o primeiro semestre de 2017. Foi graças às aulas da professora Tania Clemente que pudemos galgar nossos

facilitar nossa tarefa, tomaremos como principal referência para a exposição do arcabouço da AD que utilizaremos a obra da linguista brasileira Eni Orlandi⁵⁰².

A primeira e mais fundamental ideia trazida pela AD é a de que o *sentido* não existe de forma latente em um texto ou uma mensagem, mas sim que se trata de algo gerado e reformulado pelos processos de produção e recepção do *discurso*. Sobre este, Orlandi afirma que “a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando”⁵⁰³. O discurso deve ser visto, assim, como um “efeito de sentido entre interlocutores”⁵⁰⁴. Explicando melhor, o discurso consiste em uma ação comunicativa em que os envolvidos geram sentidos diferentes a partir das reinterpretações que ocorrem baseadas em elementos múltiplos que são inerentes aos próprios participantes dessa comunicação, como emoções, conhecimentos prévios, vivências pessoais ou classes sociais. Assim, por mais que o enunciador tenha como intuito um certo sentido ao proferir um discurso, seu(s) ouvinte(s) invariavelmente o reinterpreta(m) e ressignifica(m), gerando com isso uma alta possibilidade de sentidos distintos. Em suma, a AD trabalha com a noção primordial que o sentido do discurso não é uno, não é transparente, não é dado, não é lógico, mas sim é um fruto inconstante da própria prática discursiva.

Além dessa concepção básica da Análise de Discurso, que já nos ajuda a observar nossas fontes de outra maneira, outras formulações da AD nos serão muito úteis em nosso empreendimento. A primeira dela consiste na *formação discursiva*, ou simplesmente FD. Segundo novamente Orlandi, “a formação discursiva se define como aquilo que numa formação ideológica dada- ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito”⁵⁰⁵. Disso resulta que

O discurso se constitui em seus sentidos porque aquilo que o sujeito diz se inscreve em uma formação discursiva e não outra para ter um sentido e não outro. Por aí podemos perceber que as palavras não têm um sentido nelas mesmas, elas derivam seus sentidos das formações discursivas em que se inscrevem.⁵⁰⁶

primeiros passos na AD, assim que é muito com base em seus ensinamentos que podemos conceber muitos dos usos que aqui lançaremos mão.

⁵⁰² ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos*. Campinas, SP: Editora Pontes, 2015.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 41.

⁵⁰⁶ *Idem*.

E ainda:

É pela referência à formação discursiva que podemos compreender, no funcionamento discursivo, os diferentes sentidos. Palavras iguais podem significar diferentemente porque se inscrevem em formações discursivas diferentes. Por exemplo, a palavra “terra” não significa o mesmo para um índio [sic], para um agricultor sem terra e para um grande proprietário rural. Ela significa diferente se a escrevemos com letra maiúscula Terra ou com minúscula terra etc. Todos esses usos se dão em condições de produção diferentes e podem ser referidos a diferentes formações discursivas.⁵⁰⁷

Esses trechos da obra de Orlandi já nos auxiliam bastante a entender do que se tratam as FDs, mas devemos acrescentar também que, além de múltiplas, elas são situacionais e tendem a se interpor e se sobrepor. Por exemplo, é plenamente possível imaginarmos que um mesmo indivíduo, ao longo de um único dia, perpassa por FDs diversas como “morador do bairro X”, “funcionário da empresa Y”, “eleitor do partido político Z” e “membro da família dos Silva”, migrando de uma à outra – e, com isso, proferindo discursos muito diferentes uns dos outros – dependendo da ocasião em que ele se encontrar. Contudo, essas formações discursivas pelas quais ele perpassa não são blocos monolíticos totalmente separados que ligam e se desligam quando se tornam necessárias, mas sim instâncias que constantemente se chocam e se justapõem, de modo que esse indivíduo poderá, por exemplo, ter um discurso de militância política durante um momento familiar ou um discurso com características paternalistas ao lidar com algum colega de trabalho que seja mais jovem que ele.

A concepção de formação discursiva nos é altamente pertinente pois nos leva a observar, em nosso *corpus*, as nuances existentes internamente do papel de enunciador, isto é, daquele que é tido como o responsável por preferir cada Encantamento. Cada um dos textos do Livro dos Mortos, o que obviamente inclui os Encantamentos do Coração, foi produzido por um escriba e/ou sacerdote que, apesar de procurar seguir possíveis modelos para os textos, não deixava de inserir elementos que poderiam ser frutos de tendências de seu local e época, de equívocos cometidos e que não tenham sido percebidos ou mesmo de sua própria vontade, dentre outras possibilidades. Não bastasse isso, a tarefa de enunciador é ainda, ao longo desses mesmos textos, repassada ao próprio morto, tornando-o o principal agente a tomar a palavra.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 42.

Isso implica em interessantes mudanças nas FDs de enunciação em jogo e, com isso, nos próprios discursos proferidos.

Mas a formação discursiva também atua na outra ponta do discurso, isto é, a do receptor que reinterpreta e ressignifica. Como os encantamentos do Livro dos Mortos, com seus textos e vinhetas, eram depositados na infraestrutura da tumba⁵⁰⁸ para servirem de auxílio mágico ao morto, não se esperava que fossem lidos por alguém que não o próprio morto ou talvez os deuses e seus agentes. No entanto, é fato que os encantamentos se dirigem a alguém a todo instante, regularmente evocando este ou aquele personagem como o interlocutor, e o discurso acaba por ser mobilizado de acordo com quem consiste nesse interlocutor. Para a AD, isso prefigura o fenômeno da *antecipação*: o enunciador do discurso imagina quem seja seu receptor, antecipa mentalmente que tipo de interpretação ou reação ele possa ter e molda seu discurso de modo a tentar conduzir e controlar a recepção⁵⁰⁹. Isso significa que, além de haver formações discursivas no ato de enunciação do discurso, há também formações discursivas que, mesmo que de forma imaginada e abstrata, assumem o papel de receptor-alvo e com isso afetam a própria elaboração do discurso. Isso, sem sombra de dúvidas, aplica-se também aos nossos textos, de forma que também lançaremos mão da concepção de FD, somada ao fenômeno da antecipação, para observar como o discurso dos Encantamentos se molda de acordo a quem ele está se dirigindo.

Por fim, o último componente da Análise de Discurso que nos será útil é a *memória discursiva*. A memória trabalha de forma bastante diversificada dentro da AD em prol da elaboração e reelaboração de sentidos⁵¹⁰. A memória, do ponto de vista discursivo, atua na ordem do implícito, daquilo que não foi dito mas que perpassa aquilo que foi dito, exercendo um papel para a elaboração de sentidos por todos os envolvidos no processo do discurso. Isso faz com que a memória também coincida com a própria formulação dos discursos, agindo na escolha do que será dito e do que não será, do que será expresso, no que o discurso se ancorará e no que ele evitará abordar diretamente. Em nossos Encantamentos, a memória discursiva constantemente atua em instâncias diversas, como a escolha da grafia de um termo, a seleção de expressões e passagens que podem não constar em outros papiros e a alusão a temas e

⁵⁰⁸ Por infraestrutura, queremos dizer a parte da tumba que era fechada e selada após o funeral e que não se destinava a futuras visitas. Vide: CARDOSO, Ciro F. S. *Op. Cit.*, 1999, p. 119.

⁵⁰⁹ ORLANDI, Eni. *Op. cit.*, pp. 37-38.

⁵¹⁰ Uma boa obra de referência para o tema é ACHARD, Pierre (et.al.) *Papel da Memória*. Campinas, SP: Editora Pontes, 1999.

personagens das crenças egípcias que nos parecem obscuros, mas que certamente não o eram para aqueles que estavam fazendo parte do campo religioso egípcio.

Apresentadas todas essas ferramentas, podemos dar início agora a nossas análises discursivas, a começar pelo papiro BM EA 10558.

4.1.1 BM EA 10558

O texto do Encantamento 26 começa, como já vimos anteriormente, com a apresentação do título que já expressa o objetivo de toda a composição – devolver o coração-*ib* – e passa, na linha seguinte, à apresentação do morto – que se trata, no caso aqui, de Ankhwahibra, filho de Tairet. Essas linhas iniciais já apresentam um interessante jogo de formações discursivas.

Primeiro, o fato do morto ser introduzido logo após a expressão *dd mdw in*, “palavras a serem ditas por”, implica que outro alguém está fazendo o anúncio inicial. É totalmente compreensível imaginarmos que os encantamentos do Livro dos Mortos pudessem ser lidos em voz alta durante os ritos de sepultamento, de modo que se atribuiria tal enunciação provavelmente a um sacerdote, mas isso não apaga o fato de que o papiro tenha sido produzido por escribas em uma espécie de oficina. Claro que, na ausência de uma definição de autoria sobre os encantamentos, muito se pode teorizar sobre quem os produziu: o texto e a imagem poderiam ser obra de uma mesma pessoa ou pessoas diferentes, assim como poderiam ser também fruto do trabalho de um sacerdote de um templo que, por que não, talvez fosse o mesmo que leria os papiros em voz alta no momento do sepultamento. Seja como for, é ao menos seguro apontar que as linhas iniciais partem de uma formação discursiva de um escriba, ou escriba-sacerdote, que em seguida procura sair de cena para dar lugar a Ankhwahibra.

No entanto, tal saída de cena é artificial: como os papiros do Livro dos Mortos eram encomendados, é seguro considerar que ao menos a grandíssima maioria deles não era produzida pela própria pessoa que iria utilizá-los. Com isso, a situação que se tem é que o escriba procura emular a voz do morto. Isso se configura em um dado interessante: a formação discursiva do escriba jamais se anula ou sai totalmente de cena, pois isso implicaria em ele deixar de ser ele mesmo, mas ele procura usar uma formação discursiva alheia a ele no decorrer do Encantamento. Isso cria uma espécie de jogo, que vai se repetir em todo o nosso *corpus*,

entre o que poderíamos chamar de formação discursiva “real”⁵¹¹ do escriba e formação discursiva fabricada por ele para ser do morto.

Segundo, ao ser evocado, o morto recebe títulos que lhe dão um status especial: *Wsir* e *m3^c-hrw*. Ao ser chamado de Osíris, Ankhwahibra está sendo pareado ao deus, o que significa que ocorre uma partilha não apenas da condição divina como também do destino de Osíris de ressurreição após a morte. E ao ser chamado de *m3^c-hrw*, que traduzimos como Justo de Voz, Ankhwahibra é apontado como *já* tendo sido absolvido pelo julgamento de Osíris (mesmo que talvez ainda não tenha ocorrido) e creditado como alguém digno de prosseguir com a jornada póstuma. Desse modo, a formação discursiva que se tem, e que é atribuída a Ankhwahibra, é de um morto especial e divinizado.

O restante do discurso do Encantamento, tanto pelo texto quanto pela vinheta, se dá com base nessa FD de morto-divinizado. Não ocorre aqui alguma transição para outra FD, mas vê-se ser um discurso estruturado ao redor da defesa dos próprios atributos, qualidades e ações de Ankhwahibra, ao mesmo tempo em que é afirmada a anuência e auxílio de alguns deuses (Geb, Anúbis e Sekhmet). Isso se faz presente também pela vinheta que mostra Ankhwahibra em forma de *b3* ornando estabilidade (*dd*) e efetuando oferendas, um ato não só de respeito como significativo para o campo religioso egípcio. Em relação ao destinatário do discurso, o texto do Encantamento apresenta-o em apenas um momento quando, na linha 7, temos *rdi.n=i wnn=k*, “eu fiz com que você comesse”. É uma passagem decerto obscura para nós, leitores atuais, mas podemos talvez imaginar que, dado o contexto *post mortem*, se trate possivelmente de uma fala direcionada a um deus; assim, essa frase seja talvez alusão a um ato de oferenda, entrando no rol de defesa dos atos do morto. Já a vinheta – que, como já vimos, atua igualmente para o Encantamento 27 -, ao colocar Ankhwahibra em forma de *b3* em frente aos filhos de Hórus, transforma-os nos remetentes principais do discurso do Encantamento. Desse modo, vê-se que o Encantamento foi gerado ao redor da antecipação da reação desse quarteto divino, o que explica sua ênfase em defender as ações e enaltecer as qualidades do morto.

O Encantamento 27 desse papiro, além de possuir um objetivo diferente do anterior, apresenta um tom discursivo diferente. O jogo entre uma FD de escriba e uma FD “artificial” de morto-divinizado se repete, mas agora se vê outros personagens como destinatários do

⁵¹¹ Usamos as aspas aqui pois toda FD é um constructo das relações discursivas imersas em um determinado contexto.

discurso. Como a vinheta é compartilhada com o Encantamento 26, os Filhos de Hórus também surgem aqui como receptores, sendo que já os identificamos anteriormente com os “senhores da eternidade” que aparecem na linha 6 do texto. Mas temos também a identificação de um ser perigoso que seria o potencial responsável pelo roubo do coração-*ib*. Ambos os destinatários, somados, fizeram com que o discurso desse Encantamento fosse mais incisivo, tendo, por exemplo, usos corriqueiros do imperativo negativo. Além disso, há uma concentração de temas ao redor do coração-*ib*, como ele estar sendo moldado ou transformado (linha 4) e ele ser grandioso (linha 10), o que gera sentidos não apenas de defesa para que ele permaneça sobre a posse de Ankhwahibra, mas também que *ib* seja enaltecido e essa permanência da posse, justificada.

O Encantamento 28 apresenta uma falha na construção do discurso que consiste no fato de haverem esquecido de inserir o nome de Ankhwahibra na 2ª linha, mas podemos recorrer aos demais Encantamentos do papiro para afirmar que a passagem de formação discursiva ocorre novamente aqui. Este Encantamento encontra-se bastante avariado em muitos trechos, o que dificulta inferir totalmente em uma análise discursiva de seu conjunto, mas o esforço é ainda assim plenamente possível de ser realizado. Após assumir a enunciação do Encantamento, Ankhwahibra, entre as linhas 3 e 5, dirige-se em apelo a Ruty pelo seu auxílio, apelo que é feito também na vinheta que compõe o Encantamento. Mais à frente, Ankhwahibra dirige-se primeiro aos “destruidores de Osíris”, na linha 6, e a uma espécie de seguidores na linha 8. Como estes últimos são descritos como se tratando de “aqueles que voltam atrás dele, (atrás) daquele que o atacou”, acreditamos se tratar de uma menção a seguidores de Seth, tornando-os assim os mesmos destinatários que os “destruidores de Osíris” de duas linhas antes. Porém, essa mudança de destinatário de Ruty para seguidores de Seth parece ter trazido uma confusão enunciativa: enquanto há momentos em que se pode identificar que é Ankhwahibra a falar, em outros ele é referenciado pelo uso da 3ª pessoa singular. Isso, *a priori*, pode significar que outro alguém está assumindo tais trechos do Encantamento, o que poderia inferir em mais mudanças na formação discursiva e, conseqüentemente, na construção do discurso.

Uma análise mais minuciosa, no entanto, nos levou a acreditar que escolhas pronominais por parte do redator do texto é que resultaram em um discurso em que o próprio morto às vezes se utiliza da 3ª pessoa para falar de si mesmo. Essa nossa hipótese nos parece mais crível que considerar a possibilidade de algum agente divino desconhecido ter assumido a enunciação

nesses momentos, enquanto considerar que possa ter havido uma alternância entre o morto e o escriba nos parece inviável pois acabaria por creditar ao escriba o exame do coração-*ib* de Ankhwahibra para Osíris (linha 12), o que consideramos ser uma tarefa além do escopo do escriba.

É curioso que, nessa alternância entre 1ª e 3ª pessoas dentro da FD de morto-divinizado, o uso da 1ª pessoa ocorra apenas quando os corações *ib* e *h3ty* são mencionados. De fato, quase todas as referências aos corações são feitas em 1ª pessoa, o que gera o reforço da ideia de posse sobre eles – a única exceção ocorre na penúltima linha, quando *ib* aparece acompanhado de um pronome sufixo de 3ª pessoa. Parece-nos que o uso da 3ª pessoa como forma de fazer referência a si mesmo possivelmente consiste em um recurso discursivo para geração de um sentido de engrandecimento a partir do distanciamento, fazendo com que as ações assim descritas apareçam como se proclamadas por uma espécie de arauto, por exemplo. Porém, seria ainda necessário realizar um estudo comparativo bem mais amplo com outros textos egípcios para inferir se tal hipótese realmente se confirmaria e seria uma prática discursiva usual do Egito Antigo.

O Encantamento 29, como se viu no capítulo anterior, possui o mesmo desígnio que os dois anteriores, mas é muito mais curto e, podemos dizer, suscinto e objetivo que seus predecessores. Após a formação discursiva de morto-divinizado ser acionada, o Encantamento apresenta como remetente os *ibty.w n ntr nb*, “mensageiros de qualquer deus”, os quais já identificamos como se tratando do mesmo Ruty que consta na vinheta localizada acima da coluna. O tom que se usa para com eles, em apenas duas linhas, é um harmonioso jogo de palavras que mescla indagação e proibição, sendo possível afirmar que, pelo sentido gerado, tais linhas consistam no ponto central para realização do propósito do Encantamento.

A linha seguinte a isso proclama a realização de oferendas em prol de Ankhwahibra, o que lhe é um motivo para exaltação, ao passo que a última linha soa um tanto obscura. Vê-se, nelas, uma descrição de que determinado grupo teve uma ação ou reação um tanto enérgica. Parece-nos que este ato possa ser uma decorrência das oferendas da linha anterior, ou mesmo uma espécie de resposta ao status elevado do morto, o que opera também para reforçar sua afirmada grandiosidade. Já a identidade dos que assim agem nessa última linha nos é desconhecida; é possível que se trate de um grupo de deuses ligados ao meio funerário, de pessoas responsáveis pela condução dos ritos fúnebres, ou mesmo dos “mensageiros de

qualquer deus” da terceira linha do texto. É possível também que a memória discursiva atuasse para que quem lesse esse Encantamento⁵¹² identificasse por si só uma identidade para as ocorrências da 3ª pessoa plural *sn*, “eles”, assim como também é plenamente possível que o uso do pronome de forma indefinida fosse também uma estratégia que levasse justamente a múltiplas identificações possíveis, produzindo, com isso, uma gana maior de opções daqueles que pudessem ter se sentido impelidos a reagir de tal maneira pelo morto, o que seria mais um reforço para a reivindicação de grandiosidade dele.

O último Encantamento do grupo, o n.º 30, possui, aqui, o intuito de evitar uma punição que partiria do próprio coração-*ib*. Isso é peculiar pois, como apontamos no capítulo anterior, os outros papiros do nosso *corpus* falam apenas em evitar uma oposição do coração. Se a tradução como punição estiver de fato correta, o efeito de sentido que é gerado logo de início é bastante forte: o coração-*ib* assume o papel de potencial algoz de Ankhwahibra por algo que ele possa ter feito, se tomarmos como pressuposto que punição é algo que ocorre em decorrência de um julgamento de que determinada ação é condenável. É para impedir isso, então, que serve o Encantamento.

Após a evocação do nome de Ankhwahibra e a passagem para a FD de morto-divinizado, temos como primeiro destinatário do discurso deste Encantamento o próprio coração do morto. Pode-se considerar que o coração, para tanto, é evocado de três formas, sendo duas delas textuais, pelo uso dos vocábulos *ib* e *ḥ3ty*, e uma imagética, pela assimilação entre o escaravelho e o coração. No aspecto textual, ainda por cima, um ponto discursivo e também digno de nota é a passagem *ib=i sp sn*, que pode ser traduzida como “meu coração-*ib*, meu coração-*ib*”. Como o algoz a ser evitado é justamente o coração-*ib*, essa repetição da menção a ele, acompanhada do pronome sufixo em posição de genitivo e denotando posse, reforça a ideia de poder e controle sobre o coração. Convém ainda notar que a repetição *sp sn* recai sobre *ib* ao invés de *ḥ3ty*, o que se explica pela importância de *ib* como núcleo dos pensamentos, ações e memórias de uma pessoa.

Mas apesar do uso dos dois termos, o apelo, que vem logo em seguida, pela anuência e cumplicidade não emprega recursos gramaticais que apontem um plural ou um dual, de modo que o discurso das linhas 4 e 5, central para o objetivo do Encantamento, parece se dirigir ao

⁵¹² O que não podemos esquecer de que seria um grupo altamente reduzido, pois seu acesso não era disseminado.

coração como algo uno. Ainda por cima, a linha 6 de Ankhwahibra não resulta ainda em mudança na interlocução do discurso: seja por erro de escrita, ou de forma proposital, fato é que a inserção do pronome sufixo logo após *ib* produziu uma frase que pontua a posse desse *ib* por Ankhwahibra, *ib* este que, de acordo com a linha 3, teve origem a partir da mãe do morto e que agora tem sua origem a partir de Osíris. Com isso, e de forma diferente ao que se verá nos outros papiros, essa primeira saudação está ainda se destinando ao coração, enaltecendo-o.

Já a linha 7 inicia mudanças de remetentes. Primeiro Ankhwahibra se dirige às entranhas de Osíris, o que já sugerimos ser uma alusão indireta ao coração do deus. Em seguida, essa saudação se soma a outra feita a um grupo de deuses marcados pela juventude, por causa da “mecha lateral” anteriormente discutida, e pelo poder e dominação, expressos pelos cetros *d^cm* que eles possuem. A mudança para todos esses personagens molda o discurso para um tom mais apelativo, com uso frequente do subjuntivo, que inicialmente realiza pedidos em prol do morto para depois clamar para que ele logre êxito em permanecer em sua nova existência, encerrando com isso o Encantamento propriamente dito.

As linhas finais do texto, por consistirem em instruções sobre como proceder em relação ao Encantamento, recaem novamente sobre a formação discursiva de escriba, mas há nuances de possibilidades quanto a quem elas se dirigem. Há um primeiro momento, que se inicia pelo realce em vermelho sobre *dd mdw hr*, que apresenta as orientações sobre o objeto a ser preparado para que seja inserido o texto. Mas há também um segundo momento, que igualmente se destaca por iniciar sendo destacado em vermelho, com orientações sobre como deve ser proferido o Encantamento. Esse último momento, que consiste exatamente na última linha de todo o texto, poderia servir de guia para sacerdotes que estivessem sob a tarefa de realizar o enterramento e fossem ler tal Encantamento em voz alta durante o processo, mas consideramos que seja mais provavelmente uma instrução destinada ao próprio morto, para que ele usasse quando fosse necessário.

Tomados em todo o conjunto, a sequência de cinco Encantamentos do Coração assume uma posição espacial por volta do centro de uma única folha de papiro. A direção de leitura, como padrão em textos hieráticos, se inicia do canto superior direito e prossegue descendo em cada coluna, da direita para a esquerda. Esses dados também possuem sua importância se procurarmos ver os cinco Encantamentos como peças de um único discurso no papiro.

Para nós, o fato de os Encantamentos estarem agrupados espacialmente em colunas, com as vinhetas acima de cada uma delas, também tem efeito de produção de sentido. É cabível apontarmos que os n.º 26 e 27, de um lado, e os n.º 28 e 29, de outro lado, formam duas duplas que estão cada qual sob a égide de uma só vinheta.

Tomando esse pensamento como base, procurar analisar como a sequência geral produz sentido na forma de um discurso único se torna ainda mais interessante. Assim, na dupla 26-27, Ankhwahibra, enquanto *Wsir* e *m^{3c}-hrw*, não apenas retoma seu coração-*ib* e procura evitar seu roubo, mas o faz em conjunto, primeiro enaltecendo a si mesmo e a seus feitos e depois reforçando seu domínio sobre o coração-*ib*. Em seguida, com a dupla 28-29, há redundância de ênfase do morto e de seus atributos, assim como da defesa de posse do coração (seja por menção direta, seja por descrevê-lo com uso de genitivo) para evitar o roubo. Mas essa redundância é positiva pois, do ponto de vista egípcio, reforça a própria eficácia do intuito original de ambos os Encantamentos, qual seja impedir o roubo de *ib*. Pode-se dizer também, a nosso ver, que o tamanho diminuto do Encantamento 29, que ainda assim apresenta construções de sentido semelhantes ao n.º 28, se deve justamente pelo n.º 29 servir para reforçar e aumentar a eficácia daquilo expresso no Encantamento precedente. Por fim, tendo isso tudo sido garantido, o n.º 30 aparece em sua própria coluna e com sua própria vinheta, encerrando a sequência enquanto garante a cumplicidade de *ib* e, ao mesmo tempo, clama para que a empreitada póstuma de Ankhwahibra seja garantida.

Ao fim de tudo, então, o percurso discursivo de Ankhwahibra soma textos e vinhetas para se dirigir a diversos seres e entidades de modo a reobter, proteger e convencer seu coração, ao mesmo tempo em que também exalta a divindade de Ankhwahibra e advoga pela sua eternidade.

4.1.2 Turin 1842

Nossa apresentação e trato dos textos, realizada no capítulo anterior, mostrou que Turin 1842 possui muitos pontos de similaridade com BM EA 10558, de modo que é coerente imaginar que os Encantamentos aqui possuam elaborações discursivas semelhantes às que acabamos de lidar. Apesar disso, há ainda muitos pontos de Turin 1842 que o tornaram singular e que merecem, portanto, serem delineados e discutidos.

Começando pelo Encantamento 26, notamos um padrão discursivo semelhante ao papiro de Ankhwahibra, pois aqui também temos um percurso que se inicia com a formação discursiva de escriba e que em seguida passa para a formação discursiva de morto-divinizado. No entanto, logo as duas primeiras linhas deste Encantamento no presente papiro chamaram a atenção. Primeiro, é notável que a cor vermelha só foi utilizada para realçar a expressão *rdit(w) ib n*, “entrar o coração-*ib* de [alguém]”, o que gera o sentido de que o escriba considera ser este o núcleo do objetivo de todo o Encantamento. Já o final dessa linha apresentou o sinal  como determinativo após *hr.t-ntr*, termo que traduzimos por “necrópole”. Esse determinativo, usado para denotar a ideia de divindade, não possui tradução, mas chama a atenção o fato de ele ter isso usado em uma palavra que já possui o sinal de *ntr*  em transposição honorífica, isto é, posto à frente para realçar e atribuir ênfase ao status elevado dessa palavra (que, no caso aqui, significa “deus”) dentro da composição que ela está integrando. Isso significa que *hr.t-ntr* já traz em si elementos gráfico-linguísticos que lhe conferem a noção de divino. O uso do determinativo , então, atua para reforçar tal status por redundância e reforço, algo que o escriba julgou ser necessário ou importante também em alguns dos outros Encantamentos.

Mas a segunda linha do Encantamento possui elementos ainda mais pertinentes do ponto de vista discursivo. Primeiro, como dissemos antes, a existência do determinativo  após o nome de Irtyurau faz compreender que o morto aqui consiste em uma mulher. Segundo, além dos títulos de *Wsr* e *m³-hrw*, Irtyurau foi também chamada de *ihy n imn Wsr*, também com o determinativo  apontando seu gênero, o que traduzimos como “tocadora de sistro do lado direito de Osíris”. Isso merece algumas considerações pelas possibilidades de geração de sentidos existentes.

De antemão, sendo o sistro um instrumento musical, essa curta passagem já descreve Irtyurau como uma pessoa ligada à execução de música. Sua colocação de “do lado direito de Osíris” leva a duas possibilidades de sentido, a de que Irtyurau exercia a função de musicista em ambiente templário, algo comum no campo religioso egípcio, e/ou de que ela foi recebida por Osíris e mantida por perto pelo deus ter se agradado com sua presença e com sua música. Mas o fato de ser um sistro o instrumento em questão é também relevante, visto que se trata de um dos principais símbolos da deusa Hathor, uma divindade de grande importância no Egito

Antigo⁵¹³. Hathor, dentre seus variados papéis e atributos, atuava não apenas como deusa da feminilidade, amor, alegria e música, mas tinha também funções funerárias de proteção e nutrição dos mortos, sobretudo nos arredores de Tebas⁵¹⁴, região de origem de Turin 1842. Não bastasse isso, o termo em egípcio que foi utilizado, e que traduzimos como “tocadora de sistro”, foi *ihy*, palavra que também era o nome de uma divindade que era filho, principalmente da própria Hathor com Hórus⁵¹⁵. Trata-se de uma divindade expressamente ligada ao sistro e sua atividade musical⁵¹⁶, mas que aparece também em alguns textos funerários, a exemplo do Encantamento 103, que objetiva justamente fazer com que o morto possa estar ao lado de Hathor⁵¹⁷, ou o longo Encantamento 149, despossuído de título, em que esse deus é chamado de *nb ib.w*, “Senhor de Corações-*ib*”⁵¹⁸.

É possível identificarmos, portanto, diversos elementos acionados pela memória discursiva egípcia a partir desse simples título. Ao recebê-lo, Irtyurau realça ainda mais sua condição divinizada que lhe é fundamental para o pleito presente no Encantamento.

Ao ser assumida a FD de morto-divinizado, o discurso desse Encantamento se estrutura da mesma forma que seu par em BM EA 10558; uma afirmação da posse de *ib* e de *h3ty*, seguida de uma série de defesas das qualidades e ações realizadas por Irtyurau e a afirmação de que os deuses Geb, Anúbis e Sekhmet a auxiliam a sair do estado inerte de sua morte. Aqui também, da mesma forma que no papiro de Ankhwahibra, um interlocutor direto e anônimo é atestado apenas em uma passagem na linha 7 a partir da expressão *rh.k(w)i imy=k*, “eu sei aquilo que está em você”. Trata-se de uma frase construída com estativo, uma forma verbal que aponta a conclusão de uma ação anteriormente desempenhada. Ocorre que o verbo *rh*, que aqui traduzimos como “saber”, expressa na verdade uma ideia de “experimentar” ou “aprender

⁵¹³ MANNICHE, Lise. “Sistrum”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 3. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 292-293; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 143; HART, George. *Op. cit.*, p. 65; EMERIT, Sibylle. Music and Musicians. In: WENDRICH, Willeke (ed.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2013, p. 7. <<https://escholarship.org/uc/item/6x587846> />.

⁵¹⁴ CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, p. 71; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, pp. 141, 143; HART, George. *Op. cit.*, pp. 63-65.

⁵¹⁵ CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, p. 98; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, pp. 132-133; HART, George. *Op. cit.*, pp. 77-78.

⁵¹⁶ CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, p. 98; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, pp. 132-133; HART, George. *Op. cit.*, pp. 77-78; EMERIT, Sibylle. *Op. cit.*, p. 7.

⁵¹⁷ ALLEN, Thomas G. *Op. cit.*, p. 179; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 100; QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 230.

⁵¹⁸ ALLEN, Thomas G. *Op. cit.*, p. 258; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 137; QUIRKE, Stephen. *Op. cit.*, p. 358.

sobre”⁵¹⁹; em sua forma estativa, então ele “é traduzido como ‘saber/conhecer’ pois expressa o estado que resulta de ter experienciado ou aprendido sobre algo – o que, de fato, é um estado de sabedoria”⁵²⁰.

Tal dado nos é pertinente pois mostra que a frase neste papiro, apesar de diferente da existente em BM EA 10558, se aproxima bastante dela: em Ankhwahibra, temos o uso do aspecto verbal perfeito, levando à consolidação do ato de ter feito alguém ingerir, enquanto aqui temos a consolidação do ato de haver aprendido sobre o que se encontra dentro do destinatário. Isso nos faz considerar que o ato de saber, atestado em Irtyurau, decorre justamente do fato de ter sido feito com que o destinatário comesse, como é dito em Ankhwahibra, de modo que julgamos também se tratar aqui de uma alusão a um ato de realização de oferendas a um deus e, por conseguinte, mais um ponto de valorização do morto.

O Encantamento seguinte, de nº 27, inicia com o destaque em vermelho sendo feito em toda a primeira metade da linha 1, mais especificamente sob *r3 n tm rdit(w) it.tw ib n*, “Encantamento para não permitir que o coração [de um homem] seja retirado [dele]”. Isso é bastante chamativo pois, mesmo que o escriba mantenha a ênfase visual da coloração sob o objetivo do Encantamento, desta vez ele também decidiu colocar o início, *r3 n*, em vermelho. Isso pode significar uma simples mudança de postura e ausência de critério definido por parte do escriba, mas também aponta para um efeito de sentido em que se atribui maior ênfase a um trecho-chave de um Encantamento fundamental que visa a impedir o roubo de *ib*.

O restante do texto segue, mais uma vez, de forma semelhante ao visto em Ankhwahibra: após ser assumida a FD de morto-divinizado, o Encantamento constantemente reforça que Irtyurau possui poder e posse sobre *ib* ao mesmo tempo em que enfatiza as qualidades e status da morta. Mas dois detalhes específicos merecem destaque. Ao ser novamente evocada na linha 4, Irtyurau desta vez é apresentada com um outro título, *nb.t-pr*, “Senhora da Casa”, expressão que designava uma mulher casada⁵²¹. Desse ponto em diante, o título de *nb.t-pr* vai se alternar com o de *iħy n imn Wsir* para os momentos em que Irtyurau tiver seu nome mencionado nos demais Encantamentos.

⁵¹⁹ ALLEN, James P. *Op. cit.*, p. 231.

⁵²⁰ *Idem*, tradução livre. “[...] is translated as ‘known’ because it expresses the state that results from experiencing or learning about something – which, of course, is a state of knowledge”.

⁵²¹ ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Op. cit.*, II, p. 232; FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1991, p. 129.

Segundo, nas linhas 11 e 12 de Ankhwahibra, é o coração-*ib* do “grande deus” quem proclama o coração-*ib* do morto mais que os deuses, mas a construção gramatical desse trecho em Turin 1842 foi diferente. Equivalendo apenas à linha 13, em que se vê *m3t=i r ntr.w*, “eu proclamo mais que os deuses”, temos que esse ato é realizado pela própria FD de morto-divinizado e não possui um objeto específico a ser proclamado, de modo que é gerado um sentido de que o próprio ato de proclamação de Irtyurau é maior que o dos deuses.

O Encantamento 28, por sua vez, inicia com *ky*, “outro” ou “um outro”, o que reitera o fato dele possuir o mesmo intuito que o seu precedente. Seria interessante se o escriba, então, tivesse decidido usar o realce em vermelho para o mesmo seguimento de frase do Encantamento 27, visto que a primeira linha se mostra praticamente igual em ambos, mas o que se viu foi a escolha de destacar outra parte dessa linha no nº 28, qual seja a que contém *rdit(w) it.tw ib n s(i)*, “[não] permitir que o coração-*ib* de um homem seja retirado [dele]”. O efeito de sentido disso, além de ainda focar em impedir o roubo de *ib* (mesmo que apenas parte da estrutura do infinitivo negativo tenha de fato sido realçada), recai também sobre o fato dele pertencer a alguém, visto ter sido o genitivo também realçado em vermelho.

Após esse início, o Encantamento passa a apresentar uma estrutura que, mais uma vez, é semelhante à vista no nº 28 em Ankhwahibra: a FD de morto-divinizado é evocada e ela passa a proferir um discurso que se utiliza da alternância de pronomes de 1ª e 3ª pessoas para causar ora um efeito de posse sobre *ib* e *h3ty*, ora um distanciamento para se anunciar as ações do morto dignas de elogio. Quanto ao destinatário, vê-se que o inicial é novamente Ruty, para quem se pede auxílio e proteção, mudando-se mais a frente para os seguidores de Seth para se afirmar a grandiosidade do morto-divinizado. No entanto, há um interessante detalhe na linha 20 que já chamamos a atenção no capítulo anterior: o uso do determinativo feminino  como genitivo direto após *h3ty*. Trata-se de um dos poucos momentos, e nisso inclui-se a referência ao nome e aos títulos, em que se transparece o gênero de Irtyurau. Em termos discursivos, essa ocorrência gráfica gera meramente o sentido de que a formação discursiva em ação pertence a uma mulher, mas ainda assim é curioso pensar que o escriba, ao redigir tal parte do texto, talvez tenha mantido em mente que o papiro destinava-se a uma compradora e assim acabou, por descuido, não empregando pronomes masculinos padrões como ele vinha fazendo até então.

O Encantamento 29 apresenta-se praticamente igual ao que foi visto em Ankhwahibra, com a mesma estrutura de indagação e proibição dirigida ao “mensageiro de qualquer deus” (o

qual aparece aqui no singular) para em seguida encerrar com linhas que enaltecem o morto-divinizado de forma breve. Curiosamente, neste Encantamento também tivemos um uso, na linha 5, do determinativo  como genitivo direto após *h3ty*, sendo o segundo e último caso que atestamos disso. Mas é no início dele, em que ainda se tem a FD de escriba, que este Encantamento se sobressai neste papiro, pois a primeira linha, onde até então vimos possuir uma apresentação do objetivo de cada Encantamento, consiste dessa vez em um simples *ky r3*, “outro Encantamento”, sem nem ao menos o uso de alguma cor de realce. Isso abre caminho para uma interpretação de que o escriba, por estar escrevendo o terceiro Encantamento seguido com o mesmo objetivo, não tenha julgado ser relevante inserir o título completo.

Por fim, o Encantamento 30 em Turin 1842 se inicia apresentando toda a primeira linha realçada em vermelho, o que leva a pensar que se trata de um Encantamento especialmente importante em meio ao restante do grupo. Além disso, essa linha traz ainda dois detalhes que são dignos de nota. Primeiro, enquanto a grafia de *hr.t-ntr* teve, nos Encantamentos anteriores (exceto o nº 29), o uso do determinativo  , isso não ocorreu com este nº 30, o que acreditamos ter assim sido meramente pelo escriba ter se visto sem mais espaço para acrescentar símbolos nessa linha. Segundo, o termo empregado para designar o coração neste título foi *h3ty*, ao invés de, como se esperaria, *ib*, visto ser este o comumente apontado pelos egiptólogos como o centro do pensamento e emoções do ser humano. Por mais que isso seja chamativo, devemos nos lembrar que *ib* e *h3ty* tendiam a apresentar usos muito intercambiáveis nos textos funerários, de modo que nem sempre suas demarcações de funções pareciam de forma bem definida.

Após isso, o Encantamento segue para a evocação de Irtyurau com seus títulos de *Wsir*, *ihy n imn Wsir* e *m3^c-hrw*, sendo essa a FD que se vê no restante do Encantamento. Na linha 3, que menciona os dois corações sob a posse do morto, *sp-sn* foi desta vez posicionado pós *mw.t=i*, de modo que o trecho que se repete – e, segundo a abordagem que temos aqui seguido, se enfatiza – é de que o coração-*ib* que pertence ao morto foi lhe dado por sua mãe. Em seguida, as duas linhas seguintes se utilizam da evocação dos corações, condicionados e mantidos sob a posse de Irtyurau, para proibi-los de traíam sua dona perante o tribunal póstumo presidido por Osíris.

Já a mudança de interlocutor ocorre ainda na linha 6, momento em que Irtyurau saúda o próprio coração-*ib* de Osíris. Essa linha se soma às duas seguintes para que o discurso passe a se direcionar, ao todo, a um séquito divino formado por elementos de Osíris (seu *ib* e suas

“entranhas”, que já afirmamos ser uma possível menção a seu *h3ty*) e deuses jovens, grupo para o qual Irtyurau pede auxílio para a divulgação de sua bondade e clama para que sua vida póstuma seja garantida.

Os cinco Encantamentos formam uma estrutura discursiva conjunta que se assemelha ao que se viu em BM EA 10558, mas há diferenças importantes. De antemão, os números 26 e 27 estão aqui posicionados em colunas separadas, estando o n° 27 à esquerda do 26, de modo que não há a continuidade espacial que vimos no papiro anterior. Mas mais relevante que isso é o visível fato de que o papiro não recebeu a inserção de vinhetas, mesmo tendo designado espaços para tal entre a linha de título e a linha de invocação do nome de Irtyurau. Não podemos nos esquecer que tanto textos quanto vinhetas entram integrantes importantes do Livro dos Mortos, de modo que o se tem aqui, portanto, é uma ausência que pode ser preenchida apenas com hipóteses imaginativas.

Do ponto de vista discursivo, essa ausência das iconografias aponta para um discurso incompleto pelo fato de os espaços para as vinhetas terem sido preparados e permanecidos em branco; dito de outro modo, a preparação dos quadrados para a inserção das imagens anuncia, principalmente para os diversos destinatários existentes nos Encantamentos, que elas serão ou deveriam ser colocadas, gerando uma expectativa que se frustra por eles jamais aparecerem. Mesmo que os textos sozinhos consigam operar seus objetivos, ainda assim temos um cenário que, do ponto de vista egípcio, é marcado pela falta.

Não obstante, os Encantamentos do Coração ainda assim realizam aqui um percurso discursivo que parte da restituição, passa pela proteção para evitar seu roubo e culmina em garantir sua adesão e cumplicidade, atravessando, nisso tudo, constantes reivindicações e apelos de grandiosidade, benevolência e merecimento do pós-morte. Mas é justamente nas seções que identificamos estar a formação discursiva de escriba que encontramos detalhes discursivamente bastante relevantes.

Ao se observar a forma como o escriba produziu o título de cada um dos Encantamentos, observando tanto recursos linguísticos mobilizados quanto a maneira como foi empregado o realce de cor, e somando-se ainda com a organização espacial dos Encantamentos, podemos observar um trato diferente a cada um deles. Os números 26 e 27, cada qual posicionado em uma coluna única, apresentaram o realce em vermelho com um destaque preciso dos objetivos de cada, tendo sido o vermelho um pouco mais utilizado no n.º 27. Já os números 28 e 29,

agrupados na mesma coluna, parecem ter recebido menor atenção por parte do escriba. Além de ambos terem sido escritos com *ky* ao início, denunciando a repetição temática em relação ao n.º 27, é notável que apenas metade da estrutura do infinitivo negativo tenha sido realçada no n.º 28; pior ainda, o verbo negativo *tm* não foi incluído no destaque em vermelho, de modo que, se o restante da linha fosse apagado para deixar apenas o que se encontra em coloração avermelhada, teríamos uma frase afirmativa e, conseqüentemente, totalmente contrária ao objetivo do Encantamento. O n.º 29, por sua vez, surge em curtas linhas ao final da mesma coluna e teve um título altamente suscinto e sem destaques, gerando a ideia de que sua presença seja uma espécie de reforço rotineiro e derradeiro do mesmo intuito mantido desde o n.º 27.

Assim, em termos de formação discursiva contínua do escriba, isto é, partindo do 26 ao 30 como um todo, a dupla 28 e 29 surge como algo dotado de redundância ritual e mágica que não demanda zelo pela sua apresentação. Coincidentemente ou não, são também os Encantamentos em que ocorreram os dois casos de inserção de $\overline{\text{V}}$ após *h3ty*, denunciando que tais momentos de menor zelo teriam também resultado em desatenções em que o escriba não manteve a formulação padrão no masculino. Por outro lado, o último Encantamento enfatizou a importância central de sua presença no papiro ao ter toda a primeira linha tingida em vermelho, realçando a própria importância do n.º 30 para o grupo e para o pós-morte como um todo. Então, o que temos, a nosso ver, são questões discursivas de juízo de valor derivadas da função destinada a cada Encantamento, o que levou os números 28 e 29, tidos como espécie de reforços repetitivos, a receberem menor atenção na FD de escriba.

4.1.3 Coloniensis Aegyptus 10207

O Encantamento 26 deste papiro se inicia com a primeira linha, a de título, tendo sido quase totalmente realçada em vermelho, estando apenas a palavra *hr.t-ntr*, “necrópole”, fora dessa marcação. Isso já prefigura um interessante uso de cores por parte do escriba que, por sua vez, gera um efeito de sentido de que a frase inteira foi realçada e a palavra “necrópole”, por ser especial por si mesma (afinal, ela possui o sinal de demarcação de divindade $\overline{\text{I}}$ em sua escrita), foi mantida em cor preta para justamente se destacar do restante. Assim, há uma atribuição de importância completa para toda a apresentação do Encantamento, mas com importância ainda maior recaindo sobre *hr.t-ntr*.

A linha seguinte, assim como nos casos dos papiros anteriores que analisamos, apresenta o nome da pessoa morta e anuncia que será ela a proferir o Encantamento, o que implica em haver uma passagem de formação discursiva de escriba para a de morto-divinizado. O nome que nos é apresentado é o de *Iahtesnacht*, que, como dissemos no nosso capítulo anterior, também se tratou de uma mulher. Porém, a ausência do título de *m3^c-hrw*, “Justo de Voz”, e o uso do título de *im3h*, “venerável”, em seu lugar consiste em um importante ponto discursivo. A FD que se constrói com isso se encontra destituída da referência à absolvição no tribunal póstumo, ponto que vinha sendo constante nos demais Encantamentos, mas ela continua podendo ser chamada de FD de morto-divinizado pelo título de “venerável” servir como um substituto para o enobrecimento de *Iahtesnacht*, dando-lhe condições de assumir a enunciação do Encantamento em seu benefício.

É dessa forma, então, que a FD de morto-divinizado entra em ação para reivindicar a posse dos corações *ib* e *h3ty* nas mansões e a felicidade do coração-*ib* por estar com sua dona, rumando depois para a descrição de como *Iahtesnacht* possui grandiosidade de atos e qualidades e é auxiliada por deuses. Discursivamente, este Encantamento possui um percurso geral semelhante ao n.º 26 dos papiros anteriores, mas certos detalhes são destacáveis. Primeiro, a linha 8 apresenta *rh.kwi in imy=k*, “eu sei por meio daquilo que está em você”. Trata-se, como vimos antes, do único momento deste Encantamento em que há direcionamento a um interlocutor, mas desta vez aquilo que se encontra dentro dele aparece como o meio – e não o objeto – daquilo que fez a morta desenvolver seu conhecimento (conhecimento fruto de um processo, pois estamos novamente lidando com um estativo). A ausência de menção ao que *Iahtesnacht* possa ter passado a conhecer gera o sentido de que seu estado de conhecimento seja, na verdade, algo pleno, tornando-a uma espécie de mulher sábia.

Segundo, temos uma apresentação de variante textual na linha 14 que implica não só em ser um informativo de diversidade dessa passagem – isto é, está não só informando sobre outras versões existentes –, mas também, e principalmente, reforça o auxílio recebido de Geb para tanto as pernas quanto os braços de *Iahtesnacht*. Logo em seguida encontramos o terceiro ponto na linha 16, em que se vê *ts=i ifr wnn=f*, “eu fui erguido, logo ele existe”. A frase aponta para uma relação causal entre suas duas partes que produz um estranhamento inicial, mas que consideramos se tratar, quanto à parte que afirma “logo ele existe”, do recurso de uso da 3ª

pessoa como forma de fazer referência a si mesmo e assim causar efeito de um distanciamento respeitoso.

O discurso de engrandecimento de Iahtesnacht continua se desenvolvendo de forma semelhante ao visto nos demais papiros, mas há um quarto ponto a ser abordado nas linhas 20 e 21. Há, nesses trechos, um desenvolvimento maior do que o que se viu tanto em Ankhwahibra quanto em Irtyurau: Iahtesnacht não só afirma seu conhecimento sobre o coração-*ib* e o poder sobre suas pernas, como fizeram os dois anteriores, mas também clama possuir poder sobre seu coração-*h3ty* e sobre seus braços. Isso, além de ecoar a menção de variante da linha 14, se torna também um reforço especial das qualidades e condição divina de Iahtesnacht.

Um último apontamento deve ser feito antes de seguirmos para o próximo Encantamento. Como destacamos em nosso capítulo anterior, o nome de Sekhmet, que aparece na linha 17, foi escrito junto de , um determinativo que categoriza a ideia de “deusa” que surge a partir da Época Saíta. Isso não acarreta mudanças para o intuito discursivo do Encantamento, mas aponta para um interessante fenômeno de encontro de períodos diferentes da língua egípcia. Como isso é algo que ocorre também em outros Encantamentos deste papiro, trataremos dessa questão mais à frente, quando formos analisar o percurso discursivo do conjunto.

O Encantamento 27, que aqui se constrói quase que inteiramente ao redor do coração-*ib* (salvo o segundo momento da linha 3, que menciona o coração-*h3ty*), mais uma vez se apresenta em uma estrutura discursiva em que a FD de morto-divinizado dirige-se aos que desejam tomar seu coração (o ladrão, o rasgador e os senhores da eternidades, que propusermos ser os mesmos personagens) para impedi-los de realizarem o ato ao mesmo tempo em que pleiteia a grandiosidade do coração-*ib* e a posse sobre ele. Nisso, porém, a linha 5 se mostra chamativa pois, enquanto os papiros anteriores têm essa passagem como uma ordem imperativa para impedir que o coração-*ib* venha a se tornar ignorante, a construção frasal no papiro de Iahtesnacht pontua que esse destino já ocorreu com seu coração-*ib*, isto é, ele já se tornou ignorante. Essa curta ocorrência no presente papiro pode de fato ser resultado de um erro do escriba, mas discursivamente ela não deixa de produzir sentidos. Posta em conjunto com o restante do texto, a construção dessa linha soa como uma breve admoestação direcionada aos interlocutores, visto que eles permitiram que o coração-*ib* fosse ignorante a despeito de toda a imponência dele.

Mas é o início desse Encantamento que se mostra mais chamativo, principalmente se nos lembrarmos de como o escriba havia elaborado o início do n.º 26. No caso aqui presente, temos a primeira linha totalmente destacada em vermelho, sem mais a diferenciação de cor específica para a palavra “necrópole”. Já a segunda linha deixou de apresentar o título de *im3h*, “venerável”, para *Iahtesnacht*. De fato, ela agora – e nos próximos Encantamentos deste papiro – recebe apenas o título de *Wsir*, “Osíris”. Do ponto de vista discursivo, isso ainda faz com que se tenha uma formação discursiva de morto-divinizado para a enunciação do discurso do Encantamento; a morta segue sendo uma Osíris ao se dirigir aos que querem tomar seu coração. Mas ela agora não mais possui uma condição elevada de “venerável” (ou “Justo de Voz”), portanto a FD em operação se torna menos forte e precisa ter seu status alimentado no próprio discurso do texto.

Quadro inicial diferente é o que se vê no Encantamento 28. Enquanto a evocação de *Iahtesnacht* segue sendo feita apenas com o título de *Wsir*, a linha de título voltou a demarcar toda a sentença e a deixar o seguimento *m hr.t-ntr*, “na metrópole”, em cor preta, agindo assim da mesma forma que no Encantamento 26 – exceto pelo fato de que, agora, a preposição *m* acompanhou o substantivo *hr.t-ntr*. Mas além disso, a primeira linha atesta que o coração a ser protegido é *h3ty*, não *ib* como nos demais papiros, apesar do texto do Encantamento se desenvolver aludindo a ambos. Por fim, a primeira linha apresenta ainda o nosso já conhecido *ky*, “outro”, o que enfatiza ele possuir a mesma temática e objetivo que seu predecessor.

A partir da terceira linha, o texto se desenvolve discursivamente de acordo com o padrão que temos visto para esse Encantamento: ao iniciar a FD de morto-divinizado, *Iahtesnacht* primeiro invoca *Ruty* para clamar por sua ajuda e proteção e depois volta-se para os seguidores de *Seth*, entre as linhas 6 e 9, realçando o status elevado da morta por meio dos recursos de descrição direta de suas qualidades e a alternância entre 1ª e 3ª pessoas na enunciação. Apesar disso, há um ponto que se torna bastante chamativo e ao qual aludimos antes: o fato do nome do deus *Seth* ter aparecido, na linha 7, como , *Stš*, algo que não se repetiu quando essa divindade é novamente mencionada na linha 21. Consideramos que isso se trata do mesmo fenômeno que ocorreu com o nome de *Sekhmet* no Encantamento 26 e, portanto, nós o abordaremos melhor mais à frente.

Seguindo para o Encantamento 29, podemos constatar que ele também não traz muitos elementos novos a serem discutidos. A parte inicial, que opera em torno da FD de escriba,

possui toda a primeira linha demarcada em vermelho e a proteção destinada ao coração-*ib*, da mesma forma como ocorreu com o Encantamento 27. Mas ao passarmos à linha de anúncio do morto, podemos ver que *Iahtesnacht* não apenas continua a ser chamada apenas de *Wsir* como também seu nome deixou de ser escrito acompanhado do determinativo feminino . Como os textos dos Encantamentos analisados foram basicamente escritos com o uso de pronomes e demais elementos masculinos ao se referirem ao indivíduo morto, essa saída do determinativo feminino não incorre em mudanças discursivas, mesmo que a referência ao gênero de *Iahtesnacht* tenha sido omitida.

Fora tais questões, dois pontos são ainda dignos de nota neste Encantamento. Primeiro, as linhas 4 e 5 apontam para uma proteção apenas de *h3ty*, que é mencionado em ambas as linhas, mesmo que o título tenha anunciado que o alvo de proteção seria *ib*. Isso não causa muito espanto por termos visto casos em que a argumentação e Piankoff sobre a alternância desses termos na literatura funerária tem se mostrado verídica, mas é, de certa forma, uma ruptura em relação a Turin 1842 e BM EA 10558, pois estes preocuparam-se em usar ambos os termos nesse momento do Encantamento. Mas ainda mais relevante que isso é a ocorrência gráfica, na última linha, de  como forma de expressar *sn*, o que antes explicamos ser uma “intromissão” da fase tardia da língua egípcia. Esse caso, que ocorre novamente da mesma forma na linha 9 do Encantamento 30, também se soma ao fenômeno das situações apontadas em relação ao determinativo de *Sekhmet* (nº 26) e forma de escrita do nome de *Seth* (nº 28) e, sendo assim, será analisado mais à frente.

O Encantamento 30, por fim, mais uma vez apresenta todo o título em vermelho, assim como volta a utilizar o determinativo feminino  para o nome de *Iahtesnacht*. Aqui também, a partir do momento em que a FD de morto-divinizado assume a enunciação do discurso, há um direcionamento inicial tanto a *ib* quanto a *h3ty* a fim de lidar com o objetivo do Encantamento, qual seja impedir que o coração (que, no caso da primeira linha aqui, é *h3ty*) do morto oponha-se a ele no tribunal divino. Da mesma forma que no papiro de *Irtyurau*, *sp-sn* se encontra na linha 3 logo após *ib=i mw.t=i*, “meu coração-*ib* de minha mãe”, fazendo com que esse trecho seja proferido duas vezes e cause um efeito de sentido que enfatiza a origem materna do coração-*ib* do morto.

Mas a mudança de remetente do discurso, que é feita entre as linhas 6 e 8, mostrou elementos interessantes. Primeiro, quase toda a linha 6 apresentou uso da cor vermelha, estando

apenas o nome *Wsir Hnty-Imnt.t*, “Osíris Primeiro do Oeste”, em preto. Seguindo a mesma lógica analítica que aplicamos antes, isso implica em a linha toda ter sido realçada e o nome do deus, figura de importância central na frase, mantido em preto como forma de destacá-lo do restante. Com isso, temos que o próprio escriba, ao escrever essa frase no papiro, realçou esse momento de mudança de discurso do Encantamento que passa a se direcionar a um grupo divino, começando por Osíris.

Ainda mais interessante que isso, porém, é o fato de cada uma dessas três linhas conter o determinativo  após a expressão *inh-ḥr*, que introduz a saudação em cada frase, e o pronome sufixo que a direciona aos remetentes (*k*, masculino singular, nas linhas 6 e 7; *tn*, plural, na linha 8). Como esse símbolo era um categorizador de divindade, sua presença nessas linhas reforça que Iahtesnacht começou a se direcionar a seres divinos e especiais nesse momento do Encantamento, e é para eles que vemos a morta solicitar auxílio e rogar para que sua pós-vida se concretize.

De forma muito diferente dos papiros de Ankhwahibra e Irtyurau, o papiro de Iahtesnacht apresenta seus encantamentos descritos de forma contínua, sem separá-los em colunas próprias, apesar destas estarem presentes para um ordenamento geral dentro do papiro. O uso do vermelho nos títulos, assim, acaba sendo o principal marcador de quando um encantamento se inicia e o anterior termina – isso, claro, se ignorarmos o próprio decorrer e leitura de cada texto. O papiro desta vez não possui um local especificado para a adição de vinhetas, mas ainda assim apresenta algumas poucas no espaço superior aos textos; no entanto, nenhum dos cinco Encantamentos do Coração deste papiro foi elaborado tendo o uso de iconografias. Contudo, mesmo que eles tenham sido deliberadamente deixados sem vinhetas, não temos uma situação de discurso incompleto marcado pela ausência, como vimos em TM 1842, visto que não há aqui um local destinado especifica e explicitamente para a inserção de iconografias. Assim, os Encantamentos aqui foram planejados para serem escritos e estruturados apenas com os textos, sem fazer com que seus interlocutores criassem a expectativa de que cenas imagéticas também estariam presentes.

Temos, então, que a estrutura discursiva geral dos cinco Encantamentos em Iahtesnacht está consolidada e percorre um caminho semelhante aos papiros que analisamos antes: devolução inicial do coração com enaltecimento de qualidades e auxílios de deuses, seguido de impedimento de roubo com engrandecimento do morto e conclusão em cumplicidade, ou

melhor, não delação feita pelo coração junto de clamor pela vida póstuma. O vermelho de destaque, se compararmos ao que vimos em Ankhwahibra e Irtyurau, foi ostensivamente utilizado neste papiro, ocorrendo apenas algumas ocasiões em que o título apresentou a palavra “necrópole” em preto como forma de realçá-la em meio ao restante, justamente em momentos centrais de devolução e proteção do coração (Encantamentos 26 e 28, respectivamente). Já o n.º 30 se sobressai dos demais justamente ao ser o que mais teve uso do vermelho, principalmente ao apresentar quase toda a rubrica assim destacada.

Mudança destacável também se deu no momento de evocação do nome de Iahtesnacht e passagem para a formação discursiva de morto-divinizado, isto é, a 2ª linha de cada Encantamento. O n.º 26 foi o único que elevou a condição da morta ao chamá-la de *im3h*, “venerável”, enquanto os demais se contentaram em chamá-la de Osíris. Arriscamos dizer que isso aponta justamente para os cinco Encantamentos serem uma sequência com funcionamento conjunto em grupo, de modo que, discursivamente, o status de “venerável” não precisa ser anunciado a cada Encantamento pois bastou que ele tivesse sido no primeiro Encantamento.

Por fim, uma série de ocorrências aconteceram em quase todos os Encantamentos deste papiro e merecem ser destacadas: 1º, o uso do determinativo , surgido já com a XXVI Dinastia, para escrever o nome de Sekhmet na linha 17 do Encantamento 26; 2º a grafia   , *Stš*, forma de escrita comum do Reino Antigo para o nome do deus Seth que vimos ser utilizada na linha 7 do Encantamento 28; 3º, o uso de     no lugar de     como forma de escrita do pronome *sn*, uma prática do egípcio tardio que vimos ocorrer na linha 7 do Encantamento 29 e na linha 9 do Encantamento 30. Como os papiros do Livro dos Mortos eram redigidos em egípcio médio, e tal foi um padrão atestado em todas as nossas traduções⁵²², essas ocorrências pontuais de usos de símbolos ou grafias de outras fases da língua egípcia consistem em “intromissões” linguísticas, porém totalmente possíveis e compreensíveis.

É preciso que nos lembremos de que o egípcio médio consiste em uma etapa da antiga língua egípcia utilizada durante o Reino Médio, cerca de mil e quinhentos anos antes do Período Saíta. Mesmo que tenha longamente perdurado como um idioma de textos religiosos, a distância

⁵²² As únicas exceções a isso foram os usos dos pronomes demonstrativos arcaicos *ipw/iptn* no Encantamento 30 dos três papiros. Tais pronomes, no entanto, são ainda assim possíveis de serem vistos em uso no egípcio médio, portanto não consistem em situações exatamente chamativas de confusão de fases da língua.

entre essa forma da língua e a que os escribas, sacerdotes e demais indivíduos da XXVI Dinastia utilizavam em suas vidas quotidianas não era pequena. Dito isso, esses casos de “intromissão” nos Encantamentos do Coração do papiro de Iahtesnacht são breves enganos por parte do escriba que, ora acabava usando uma forma de escrita menos antiga e mais contemporânea, ora confundia-se com a forma arcaica que deveria utilizar e terminava por empregar uma grafia ainda mais antiga que a necessária. Essas ocorrências não afetam as produções discursivas de sentido em relação aos objetivos dos Encantamentos e benefícios de Iahtesnacht, mas abrem margem para uma interpretação de que o escriba responsável por escrever os Encantamentos provavelmente não possuía domínio pleno das técnicas de seu ofício, resultando com isso em tais pequenos deslizes.

4.2 Livro dos Mortos como cânone?

Nosso tratamento dos Encantamentos do Coração salientou muitos pontos de similaridade e discordância entre os Encantamentos nos três papiros selecionados, fossem elas de ordem discursiva, fossem propriamente de ordem de construção das palavras, frases e temas empregados. Isso tudo nos leva de encontro a uma indagação que não se encontrava inicialmente em nossa pesquisa, mas que acabou por juntar-se a ela no decorrer de nossas leituras: seria possível falar que se não toda a Recensão Saíta, mas ao menos os Encantamentos do Coração se tornaram uma formulação canônica na Época Saíta?

A proposta de ver o Livro dos Mortos da XXVI Dinastia como um exemplo de cânone egípcio não é de todo nova. Ela foi empreendida por Joachim Quack em seu texto intitulado *Redaktion und Kodifizierung im spätzeitlichen Ägypten*, publicado em 2009. O foco de Quack recai não apenas sobre o sequenciamento mais padronizado da recensão saíta como ele também faz uma comparação com a recensão anterior para discorrer brevemente sobre as continuidades e diferenças de temas presentes em ambas. Para o autor, “a sequência de encantamentos do Livro dos Mortos tardio representa uma tentativa em larga escala de reunir espacialmente

dizeres que são mais próximos”⁵²³, de forma que o resultado consiste em uma espécie de inventário normatizado de encantamentos⁵²⁴. Desse modo:

A sequência ‘canônica’ do Livro dos Mortos tardio é então considerada como o triunfo definitivo da sistematização sobre sequência ritual. A reunião de vários encantamentos com a mesma intenção não é plausível para a prática ritual na medida em que se pode facilmente escolher um [encantamento] específico em meio aos vários disponíveis para se obter o resultado. A essa altura, a padronização da sequência de encantamentos e o estabelecimento do inventário total como uma variável pertinente provavelmente possuem muito a ver um com o outro. Ambos logicamente conduzem ao Livro dos Mortos ser um objeto geral que é relevante em bloco.⁵²⁵

Quack relaciona essa canonização da sequência do Livro dos Mortos com o arcaísmo da Dinastia Saíta, mas ele não ignora que outros padrões e produções surjam após o fim dessa Dinastia⁵²⁶. Seu argumento, portanto, pode ser resumido a uma defesa de cânone temporário que se materializa no ordenamento mais estável com que os Encantamentos do Período Saíta eram inseridos nos papiros funerários.

No ano seguinte, outro estudioso propôs ver o Livro dos Mortos como um cânone do Egito Antigo. Com o seu *The Book of the Dead as Canon*, o egiptólogo americano John Gee logo de início defende que o conceito de cânone como é tido no Cristianismo seja aplicável ao Egito, “pois muitas das características que encontramos no cânone cristão também são encontradas no Livro dos Mortos”⁵²⁷. Para defender isso, Gee não tarda a apresentar os critérios que ele se baseia para compreender o que seria um cânone⁵²⁸, dedicando o restante de seu texto para descrever como cada um se aplica ao Livro dos Mortos. Com isso, temos, primeiramente,

⁵²³ QUACK, Joachim Friedrich. „Redaktion und Kodifizierung im späzeitlichen Ägypten. Der Fall des Totenbuches“. In: SCHAPER, Joachim (ed.). *Die Textualisierung der Religion*. Forschung zum Alten Testament 62. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, pp. 11-34, p. 25. Tradução livre. “Die Abfolge der Sprüche im späten Totenbuch stellt einen groß angelegten Versuch dar, inhaltlich-thematischer zusammengehörige Sprüche auch räumlich zusammenzubringen”

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 28. Tradução livre. “Die „kanonische“ Abfolge des späten Totenbuches ist somit als endgültiger Triumph der Systematisierung über die Ritualsequenz anzusehen. Gerade die Versammlung mehrerer Sprüche gleicher Intention ist ja insofern nicht für die Ritualpraxis plausibel, als man zum Erzielen der gewünschten Wirkung ohne weiteres einen spezifischen von mehreren möglichen auswählen kann. Vermutlich haben auf dieser Ebene die Normierung der Spruchsequenz und die Etablierung des Gesamtbestandes als relevanter Größe sogar sehr viel miteinander zu tun. Beides führt nämlich logisch dazu, dass es sich beim Totenbuch nunmehr um ein Gesamtobjekt handelt, das en bloc relevant ist”.

⁵²⁶ *Ibidem*, pp. 31-33.

⁵²⁷ GEE, John. *The Book of the Dead as canon*. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, vol. 15, pp. 23-33, 2010, p. 24. Tradução Livre. “[...] because many of the features we find with the Christian canon are also found in the Book of the Dead”.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 25.

o elevado número de manuscritos que foram encontrados, pois “textos canônicos tendem a ser encontrados mais frequentemente que textos não-canônicos”⁵²⁹. Em seguida, a padronização textual, que Gee aponta poder ser vista em sequências fixas de Encantamentos desde o Reino Novo⁵³⁰. Terceiro, o uso como citação em outros textos e contextos, algo que serve como um indicativo de que o Livro dos Mortos e seus componentes gozam de boa estima⁵³¹.

A ocorrência de comentários no texto é o quarto ponto levantado por Gee⁵³², seguido do posicionamento arqueológico na tumba, que faz com que o autor afirme ter influenciado a prática egípcia posterior de sepultamentos acompanhados de textos cristãos⁵³³. Finalmente, a inspiração divina, algo que Gee aponta para as ocasionais, porém recorrentes, afirmações presentes nos próprios papiros egípcios de que eles teriam sido descobertos graças ao auxílio de algum deus ou indivíduo divinizado⁵³⁴. Por fim, ao criticar as distinções estabelecidas pelos estudiosos entre Textos das Pirâmides, Textos dos Sarcófagos e Livro dos Mortos⁵³⁵, Gee diz que “a imagem que emerge é de que se trata de uma só obra, cujos conteúdos mudam com o passar do tempo. Nós estamos lidando, então, com um cânone aberto ao invés de fechado”⁵³⁶.

Alguns comentários breves devem ser tecidos sobre esses dois autores. Primeiro, como o texto de Quack foi publicado antes do de Gee, era de se esperar que este último tivesse lido seu anterior e o utilizado em sua análise; porém, o que ocorre é que o texto de Quack não é referenciado nem citado por Gee, de modo que podemos apenas nos indagar se o americano conhecia ou não a análise do alemão. Segundo, Quack se voltou especificamente para o Livro dos Mortos durante a XXVI Dinastia, enquanto Gee lançou sua análise para uma espécie de Livro dos Mortos atemporal, pertencente a qualquer período da história egípcia. Isso faz com que a proposta de Gee não apenas seja bastante mais ousada, como também, ao ser combinada com a brevidade com que o tema é tratado em um espaço limitado de um artigo, se torne também instável pela falta de aprofundamento necessário dos pontos defendidos.

⁵²⁹ *Idem*. Tradução Livre. “*Canonical texts tend to be found more frequently than non-canonical texts*”.

⁵³⁰ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁵³¹ *Ibidem*, pp. 27-28.

⁵³² *Ibidem*, p. 28.

⁵³³ *Ibidem*, pp. 28-29.

⁵³⁴ *Ibidem*, pp. 29-30.

⁵³⁵ *Ibidem*, pp. 30-31.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 31. Tradução livre. “*The picture that emerges is that this is a single work, whose contents change over time. We thus are dealing with an open rather than a closed canon*”.

Em contrapartida a essa fragilidade de Gee, nosso terceiro ponto reside no fato de ele ter procurado deixar claro as bases com o que ele estava pensando o conceito de *cânone*, tendo se aproveitado disso como fio condutor para a estruturação de seu texto. Quack, por outro lado, não realizou tal esforço, preferindo jogar com prováveis ideias subentendidas que seus eleitores possam ter. A tarefa de conceitualização de Gee é bastante relevante para as reflexões deste nosso presente subcapítulo.

Avaliar se é possível aplicar o conceito de *cânone* ao Livro dos Mortos, ou, ao menos, para grupos internos de Encantamentos, como os aqui analisados em nosso trabalho, requer que discutamos antes o que se entende ou pode ser entendido por esse termo. Afinal, se pretendemos voltar a nossos papiros e debater se eles podem ser vistos como parte de um *cânone* faz com que tenhamos claro quais os critérios classificatórios que estamos seguindo. Ocorre que, mais uma vez, *cânone* é uma palavra externa ao Egito Antigo que possui um tortuoso histórico de diferentes usos e compreensões.

De antemão, é consenso entre estudiosos que o termo *cânone* tenha evoluído dentro do meio grego/heleno, principalmente durante o Período Helenístico. Tomas Bokedal, porém, nos fornece informações mais precisas sobre o início dessa palavra:

A palavra grega *κανών* é derivada do empréstimo linguístico *κάνη, κάννα*, baseado em um termo semítico que significa *junco*. Em hebraico, a palavra é traduzida como *קנה*, o que logo cedo adotou também o significado de *cana de medir* (Cf; Ezequiel 40:3-8; 42: 16-19). Por extensão, ele chegou mesmo a designar, por exemplo, o *travessão de uma balança* (Isaías 46:6)⁵³⁷

Quando a palavra adentra o meio heleno,

[...] o significado básico de *κανών* se tornou *vara reta, barra*, dos quais se derivaram vários usos do termo com o significado de *retidão*. Essa era uma denotação puramente formal que pareceu ter excluído referências a aspectos materiais. Era a *retidão, manter uma linha reta* que se significava. Durante a Antiguidade a palavra chegou a se referir a coisas caracterizadas pela retidão, ou então ferramentas que mantinham outras coisas retas, tais como o nível ou o prumo usados por carpinteiros ou pedreiros para determinar a direção correta do material usado para construção. À retidão que fornecia a direção outro aspecto foi logo adicionado, o de *medida*. Quanto ao *κανών*, a linha rugosa usada para carpintaria, ambos os aspectos, de retidão e de medida, eram

⁵³⁷ BOKEDAL, Tomas. *The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon*. New York, London: Bloomsbury, 2014, p. 55. Tradução livre. “The Greek word *κανών* is derived from the loan word *κάνη, κάννα*, based on a Semitic botanic term meaning reed. In Hebrew the word is rendered *קנה*, which from early on attained also the meaning measuring reed (cf. Ezekiel 40.3-8; 42.16-19). By further extension, it even came to designate, for example, the beam of a balance (Isaiah 46.6)”.

relevantes. Em solo latino, tal foi também o caso de uma ferramenta usada pelo escriba, nomeadamente a régua, a qual era chamada *regula*, a tradução latina de “cânone”.⁵³⁸

É interessante constatar que o cânone passou a ter também a ideia de medição, tanto em contexto hebraico quanto em contexto heleno. Infelizmente, o autor não chega a comentar essa aparente coincidência, levando-nos a pensar que seja também algum fruto do fluxo de contatos, trocas comerciais e atividades bélicas do I milênio AEC. Por fim, Bokedal alude ao trabalho de Herbert Oppel, *κανών. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma)*, para afirmar o seguinte:

Desses dois significados básicos da palavra, *retidão* e *medida*, três áreas de sentidos figurativos de “cânone” emergiram. No esquema desenvolvido por H. Oppel em seu extensivo estudo de 1937 sobre o termo, essas áreas são: A) “Cânone” como uma palavra de ordem para *exatidão* e *precisão* (ἀκρίβεια); B) “Cânone” como expressão para a noção helenística de *imitação* ou *representação* (μίμησης); e C), “Cânone” em conexão com a noção de *limite* ou *fronteira* (ὄρος).⁵³⁹

Ao fim e ao cabo, a versatilidade do termo cânone e suas possibilidades de uso nos ambientes das antigas Grécia/Hélade e Roma foram muito variadas e pouco centralizadas. É o que nos conta Jan Gorak ao traçar a historicidade da palavra em seu estudo sobre o cânone na Literatura. De acordo com ele:

Um mapa da aplicação inicial da palavra certamente se alongaria através de uma desconcertante variedade de atividades, enquanto seus usuários figurariam em qualquer antologia dos autores clássicos mais importantes. Eles incluem Platão, Aristóteles, Eurípides, Demóstenes, Epicuro, Policeto, Plutarco, Epiteto e Luciano. No período clássico, cânones escoram os primeiros capítulos dos manuais de “como fazer” e explicam as realizações de obras-primas esculturais. Cânones governam atividades práticas como a construção de um templo, assim como buscas artísticas de

⁵³⁸ *Ibidem*, pp. 55-56. Tradução livre. “[...] the basic meaning of *κανών* became straight rod, bar, from which were derived several usages of the word with the meaning straightness. This was a purely formal denotation, which seemed to exclude reference to material aspects. It was the straightness, to keep a line straight that was signified. In Antiquity the word came to refer to things characterized by straightness, or devices that kept other things straight, such as the level and the plumbline, utilized by carpenters or masons to determine the right direction of material used for building. To the straightness that gave the direction another aspect soon was added, that of measure. As for the *κανών*, the ruddled line used for carpentry, both aspects, that of straightness and that of measure, were relevant. On Latin ground, this was the case also for a tool used by the scribe, namely the ruler, which was called *regula*, the Latin rendering of ‘*canon*’”.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 56. Tradução livre. “From these two basic meanings of the word, straightness and measure, three areas of figurative senses of ‘*canon*’ emerged. In the schema developed by H. Oppel in his extensive study of the term from 1937 these areas are: A) ‘*Canon*’ as a catchword for exactitude and precision (ἀκρίβεια); B) ‘*Canon*’ as expression for the Hellenistic notion of imitation or representation (μίμησης); and C), ‘*Canon*’ in connection with the notion of limit or boundary (ὄρος)”.

como decorá-lo; buscas contemplativas como filosofia moral, e considerações científicas iniciais sobre lei natural. Cânones desempenham um importante papel na composição de músicas e discursos, a construção de templos e esculturas, a seleção de autoridades para a escrita da história, filosofia e retórica, a organização do templo em unidades significantes de medida e o enquadramento de padrões para regular o comportamento de seres humanos e corpos celestes. Em resumo, o testemunho de autores clássicos ensaia muitas das questões lançadas no debate canônico contemporâneo, enquanto exibe uma similar falta de unanimidade.⁵⁴⁰

Essa diversidade de usos e significações do conceito vai ser adotada pelo Cristianismo inicial para o processo de delimitação e seleção de quais textos em circulação seriam escolhidos como centrais para a identidade do grupo e sua *práxis* religiosa – ou, dito de outra forma, o termo se encontra presente ao longo dos séculos de disputas e discussões que geraram o que hoje conhecemos popularmente como Bíblia. Mas além dos significados discutidos até aqui, o Cristianismo inicial vai, a partir do século IV EC, utilizar e endossar o sentido de “lista de itens”⁵⁴¹, uma conotação do conceito que também provém da Antiguidade Clássica⁵⁴². Jostein Børtnes nos diz que foi com a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia que a palavra cânone é pela primeira vez usada com esse significado, “apesar da discussão sobre quais livros deveriam ser incluídos nos textos sagrados da igreja já durasse mais de dois séculos”⁵⁴³. Novamente Gorak nos diz que

Em um contexto cristão inicial, “cânone” se refere tanto a um conjunto de práticas eclesiais quanto a uma lista de textos inspirados. Tomados em conjunto, os dois cânones se fundem numa unidade narrativa que prefigura o destino de cada fiel. Entretanto, “cânone” na Igreja inicial cumpre ainda um terceiro papel ao prover o

⁵⁴⁰ GORAK, Jan. *The Making of the Modern Canon: Genesis and Crisis of a Literary Idea*. London, Atlantic Highlands: Athone, 1991, p. 9. Tradução livre. “A map of the word’s early application would certainly stretch across a bewildering variety of activities, while its users would figure in any anthology of the most important classical authors. They include Plato, Aristotle, Euripides, Demosthenes, Epicurus, Polycletus, Plutarch, Epictetus and Lucian. In the classical period, canons underpin the first chapters of ‘how to’ textbooks and explain the achievement of sculptural masterpieces. Canons govern practical activities such as building a temple, and artistic pursuits such as decorating it; contemplative pursuits as moral philosophy, and early scientific accounts of the law of nature. Canons play an important role in the composition of music and speeches, the construction of buildings and sculpture, the selection of authorities for writing history, philosophy and rhetoric, the organisation of time into significant units of measurement, and the framing of patterns to regulate the behaviour of human beings and heavenly bodies. In short, the testimony of classical authors rehearses many of the issues thrown out in the contemporary canonical debate, while exhibiting a similar lack of unanimity”.

⁵⁴¹ *Ibidem*, pp. 27, 29; THOMASSEN, Einar. “Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon”. In: THOMASSEN, Einar (ed.). *Canon and Canonicity: the Formation and Use of Scripture*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010, pp. 9- 28, p. 9; BØRTNES, Jostein. “Canon Formation and Canon Interpretation”. In: THOMASSEN, Einar (ed.). *Canon and Canonicity: the Formation and Use of Scripture*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010, pp. 189-215, p. 191.

⁵⁴² GORAK, Jan. *Op. cit.*, pp. 13-14.

⁵⁴³ BØRTNES, Jostein. “Canon Formation and Canon Interpretation”. In: THOMASSEN, Einar (ed.). *Op. cit.*, p. 191.

passado comum e as normas compartilhadas que unirão a comunidade cristã. [...] os primeiros hierarcas cristãos imprimiram em seus seguidores a necessidade de unidade e unanimidade ao apelar para “o cânone”.⁵⁴⁴

O processo de estabelecimento desse cânone de textos religiosos cristãos foi tão diverso quanto foram os grupos cristãos no I milênio EC, com suas diferenças nos ambientes Ocidental e Oriental da Bacia do Mediterrâneo se refletindo e ecoando para o estabelecimento de diferentes cânones oficiais⁵⁴⁵. Mas ainda no ambiente da Europa Ocidental dos séculos IV e V EC, o conceito, em meio a suas diversas significações, ampliou-se ainda para outros usos, levando ao surgimento de

[...] uma série de cânones secundários que abrangiam o legislativo, como em lei canônica, ao prático, como nas assim-chamadas epístolas canônicas, as quais regulavam questões disciplinares e dietéticas. [...] Uma vez decretadas como aceitáveis pela tradição da Igreja, esses cânones legislativos proliferaram.⁵⁴⁶

Séculos mais tarde, esse processo de uso e discussão sobre o conceito de cânone realizado por sacerdotes e filósofos cristãos vai passar a influenciar escritores e pensadores europeus laicos da Era Moderna, os quais se engajarão em longos debates sobre como tal conceito pode e/ou deve ser aplicado para obras não-religiosas. Gorak resume em quatro vertentes a forma com que ocorreu essa influência dos antigo-religiosos sobre os laico-modernos:

Primeiro, há o sentido euripidiano ou paulino de *cânone* como uma regra interna preocupante que prepara o cenário para alguma imitação sublime de uma verdade além do alcance da experiência publicamente mensurável. Segundo, há o cânone aristotélico, uma disposição para enquadrar regras de acordo com a circunstância, suspeitando dos absolutos da lei assim como da revelação. Terceiro, há a disposição gregoriana, ansiosa para lançar algumas injunções práticas. E finalmente há o cânone agostiniano, um conjunto fechado de textos sagrados que está aberto à interpretação e

⁵⁴⁴ GORAK, Jan. *Op. cit.*, p. 29. Tradução livre. “*In an early Christian context, ‘canon’ refers both to a set of ecclesiastical practices and to a list of inspired texts. Taken together, the two canons fuse into the storylike unity that prefigures the destiny of every believer. However, ‘canon’ in the early Church fulfils still a third role, in supplying the common past and shared norms which will bind together the Christian community. Always intensely aware of the dangers of persecution, the early Christian hierarchs impressed on their followers the need for unity and unanimity by appealing to ‘the cannon’.*”

⁵⁴⁵ MARTINS, Pinheiro. *História da Formação do Novo Testamento – Uma Síntese*. Rio de Janeiro: Edições CELD, 1993, pp. 48-49.

⁵⁴⁶ GORAK, Jan. *Op. cit.*, p. 30. Tradução livre. “[...] *a series of secondary canons designed to regulate the conduct of believers in ways that ranged from the legislative, as in canon law, to the practical, as in the so-called canonical epistles, which ruled on dietary and disciplinary matters. [...] Once decreed acceptable to Church tradition, these legislative canons proliferated.*”

aplicação figurativa inexaustiva, à ocasião de uma atividade evangélica em meio aos leigos, à atividade exegética em meio aos instruídos, e à uma forma distinta de ver e interpretar a história com um efeito momentâneo correspondente na vida intelectual, social e política.⁵⁴⁷

É sob a luz dessas vertentes que o conceito vai passar a ser aplicado a obras literárias não-religiosas. Como esse segundo processo foi mais difuso e menos coeso que a delimitação de textos sagrados pelos cristãos, vamos apenas resumir algumas tendências que nos ajudam a ter uma ideia geral desse quadro. Inicialmente, o antigo ponto da “listagem de obras” acabou sendo retomado em 1768 graças ao trabalho do holandês David Ruhnken, o qual analisou as seleções textuais feitas por professores de oratória da Alexandria bizantina. De acordo com Gorak, Ruhnken estabeleceu prerrogativas de escolha e seleção cultural de itens que foram pelos adotadas demais estudiosos sobre a Antiguidade Clássica, os quais se dedicaram a elaborar listas de textos gregos e romanos que pudessem ser considerados canônicos. Não tardou muito para que o mesmo fosse feito por pensadores e críticos que se dedicavam a determinada área ou cultura no geral, como literatura vitoriana ou música barroca, e listas de cânones também foram elaboradas nesses outros seguimentos⁵⁴⁸. Posteriormente, por volta de inícios do século XX, as listagens de cânones, principalmente os literários, se tornaram itens culturais muito ligados às ideias nacionalistas de identidade e estima da nação⁵⁴⁹, fazendo com que tais cânones recebessem uma valorização ainda mais incisiva e socialmente disseminada.

Hoje, o que se tem é um quadro diverso de uso do conceito: além do âmbito cristão que se definiu há séculos, fala-se, mesmo que de forma mais crítica⁵⁵⁰, em cânones da arte, da música ou da literatura. Como o termo criou raízes profundas e polissêmicas na cultura

⁵⁴⁷ *Ibidem*, pp. 44-45. Tradução livre. “First, there is the Euripidean or Pauline sense of canon as a troubling internal rule that sets the stage for some sublime intimation of a truth beyond the reach of publicly measurable experience. Second, there is the Aristotelian canon, a disposition to frame rules according to circumstance, mistrusting the absolutes of law and revelation alike. Third, there is the Gregorian disposition, eager to spin out some of practical injunctions. And finally there is the Augustinian canon, a closed set of sacred texts open to inexhaustible figurative application and interpretation, the occasion for evangelical activity among the laity, exegetical activity among the learned, and a distinct way of viewing and interpreting history with a correspondingly momentous effect on political, social and intellectual life”.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 51; GORAK, Jan. “Canons and Canon Formation”. In: NISBET, Hugh Barr; RAWSON, Claude (eds.). *The Cambridge History of Literary Criticism*. Volume 4: The Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 560-584, p. 560.

⁵⁴⁹ GORAK, Jan. *Op. cit.*, 1991, pp. 65-66.

⁵⁵⁰ Cf: READINGS, Bill. Canon and On: from Concept to Figure. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 57, n.º 1, pp. 149-172, 1989; PAPADIMA, Liviu; DAMROSCH, David; D’HAEN, Theo (eds.). *The Canonical Debate Today: Crossing Disciplinary and Cultural Boundaries*. Amsterdam, New York: Rodopi, 2011; VILLA, Silvia Maria Teresa. *The Concept of Canon in Literary Studies: Critical Debates 1970-2000*. 2012. Tese (PhD in English Literature) – Department of English Literature, University of Edinburgh, Edinburgo.

ocidental, são comuns também, além de tampouco serem novidade, os esforços e tentativas de se falar em cânone para outras culturas ou contextos históricos. E, nisso, o Egito Antigo também é alvo de atenção.

De fato, o conceito de cânone já possui dois usos bastante firmados na Egíptologia. Um deles consiste no Papiro Turin 1874, datado de fins da XIX Dinastia (fins do século XIII AEC, portanto). Enquanto a frente desse papiro foi usada para registrar pagamentos de tributos de regiões internas do Egito, o verso apresenta uma listagem de monarcas egípcios que, apesar de se encontrar parcialmente danificada, abarca desde a era mitológica inicial de governo dos deuses até provavelmente a época de confecção do papiro (como a parte final dessa listagem se perdeu, é possível apenas supor que incluísse as Dinastias mais recentes e próximas à data do papiro). Graças a isso, esse papiro é comumente chamado de *Cânone Real de Turin*⁵⁵¹. Keneth Kitchen nos fornece alguns apontamentos interessantes sobre esse documento:

Do começo ao fim, após cada nome régio, é fornecida a duração do reinado do rei (ocasionalmente agora perdido) em anos, meses e dias; para as duas primeiras Dinastias (terminando com a III) os tempos de vida dos governantes também são dados. [...]. Quando comparados a monumentos em primeira-mão e documentos e alguns dos reis mencionados, várias figuras no papiro parecem estar corretas; outras, no entanto, parecem ser contraditas por evidências originais – o Cânone não é infalível. Muitas figuras não podem ser ainda checadas e muitas mais foram perdidas. Quanto aos governantes, está claro que Turin está às vezes incompleto [...]. Mesmo assim, combinados com documentos originais, além de Maneto, o Cânone de Turin é um valioso apoio para a cronologia anterior ao Reino Novo. Rascunhado no verso de uma descartada declaração de impostos, ele dificilmente pode ser chamado de documento oficial; porém, seus conteúdos claramente derivam de fontes mais antigas e “oficiais”.⁵⁵²

⁵⁵¹ KITCHEN, Keneth A. “King Lists”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 234-238, pp. 234-236; RYHOLT, Kim. “The Turin King-List or So-Called Turin Canon (TC) as a Source for Chronology”. In: HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David A. (eds.). *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden, Boston: Brill, 2006, pp. 26-32.

⁵⁵² KITCHEN, Keneth. “King Lists”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *Op. cit.*, p. 236. Tradução livre. “Throughout, after each royal name, there is given the king’s length of reign (often now lost), in years, months, and days; in the first two dynasties (ending in the third), lifespans of rulers are also given. [...]. When compared with first-hand monuments and documents of some of the kings concerned, various figures in the papyrus appear to be correct; others, however, appear to be contradicted by original evidence – the Canon is not infallible. Many figures cannot yet be checked, and many more are lost. As for rulers, it is clear that the Turin list is sometimes incomplete [...]. Even so, combined with original documents plus Manetho, the Turin Canon is a valuable aid for chronology before the New Kingdom. Drafted on the back of a discarded tax return, it can hardly be called an official document; but its contents clearly derive from older and ‘official’ sources”.

O segundo uso do conceito de cânone ocorre com a arte egípcia⁵⁵³ com a corriqueira alusão ao chamado “cânone de proporção” da arte⁵⁵⁴. Sobre isso, John Baines nos explique que:

Uma característica vital da representação egípcia é seu uso da figura humana como princípio organizador de escala e composição. Esse foco emerge em monumentos do pré-dinástico⁵⁵⁵ tardio, cujos monumentos anteriores mostravam mais animais que humanos [...], e continua durante os tempos dinásticos. Sua forma definitiva é o “cânone de proporção”, um conjunto de regras para uma proporção ideal e devida da figura humana que pode ser estendida para o design de composições inteiras [...].⁵⁵⁶

Percebe-se que esses casos atendem a diferentes concepções do conceito de cânone que discorreremos anteriormente. O Cânone de Turin consiste em uma lista de referências, enquanto o cânone de proporções se trata de um regramento normativo. No entanto, esses dois casos não nos auxiliam para pensar a aplicação do conceito para o Livro dos Mortos. Uma alternativa talvez seja, então, observar como os estudiosos têm tratado a aplicabilidade de *cânone* para os textos egípcios em geral.

A bem da verdade, poucos são os autores que tentaram observar o que poderia ser um cânone em relação às produções textuais egípcias, e dois deles, Quack e Gee, nós já apresentamos no início deste subcapítulo. Uma outra proposta foi a feita por Nili Shupak em seu breve artigo “*Canon*” and “*Canonization*” in *Ancient Egypt*, publicado no ano de 2001. O argumento dessa autora se assenta na ideia de que, se é possível falar em cânone na arte, é também possível falar em cânone nos textos:

Mesmo se esse fenômeno na arte [...] mostra que regras abstratas de canonização existiram desde tempos imemoriais no Egito Antigo, nada pode ser reduzido disso com respeito à existência de um cânone religioso ou literário; isto é, nem a existência de uma coleção de textos sagrados contendo princípios de fé e uma mensagem divina,

⁵⁵³ SHUPAK, Nili. “Canon” and “Canonization” in *Ancient Egypt*. *Biblioteca Orientalis*, vol. 58, n.º 5, pp. 535-547, 2001, p. 535; GEE, John. *Op. cit.*, p. 24; VERNUS, Pascal. “L’écrit et la Canonicité dans la Civilisation Pharaonique”. In: BARJAMOVIC, Gojko; RYHOLT, Kim (eds.). *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press and CNI Publications, 2016, pp. 271-347, p. 332.

⁵⁵⁴ BAINES, John. *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 218-219; DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 176.

⁵⁵⁵ Isto é, a pré-história egípcia, anterior à unificação que se deu por volta de 3100 AEC e ao surgimento das dinastias de faraós.

⁵⁵⁶ BAINES, John. *Op. cit.*, pp. 3-4. Tradução livre. “A vital feature of Egyptian representation is its use of the human figure as the organizing principle of scale and composition. This focus emerges in late predynastic, of which the earlier ones show more animals than humans [...], and continues throughout dynastic times. Its definitive form is the ‘canon of proportion’, a set of rules for the ideal and proper proportioning of the human figure which can be extended to the design of whole compositions [...]”

como encontramos no Judaísmo e no Cristianismo; nem a existência de um cânone não-religioso como o estabelecido no terceiro século AEC pelos estudiosos do Museu e Biblioteca de Alexandria, e que serviu o mundo clássico, a saber uma lista de modelos – obras selecionadas que eram aprendidas na escola.⁵⁵⁷

Shupak acaba por dar mais ênfase à defesa de um cânone não-religioso, o que a faz se debruçar sobre o Papiro Chester Beatty VI, redigido durante o Período Raméssida (Reino Novo, entre 1300 e 1100 AEC)⁵⁵⁸. Segundo ela, tal papiro

[...] contém uma variada coleção de textos que eram ensinados nas escolas egípcias. Seu conteúdo, que inclui instruções sobre o modo correto de vida, palavras em louvor à profissão de escriba, aconselhamentos profissionais, e assim por diante, é lugar comum e frequente em outras composições escolares.⁵⁵⁹

A maior parte de seu artigo é dedicada a tratar desse papiro. Shupak chama a atenção especialmente para um trecho que alude a oito sábios egípcios do passado cujos trabalhos se tornaram referência à época em que o papiro foi escrito. Desse modo, tais sábios surgem, de acordo com a opinião da estudiosa, como nomes canônicos nas escolas de instrução dos escribas pelo viés de um interesse pelo passado⁵⁶⁰. A autora, então, se posiciona favorável à tese de um cânone secular egípcio:

O cânone egípcio, acreditamos, é uma coleção seleta de obras pertencentes a um único gênero, nomeadamente sapiencial, que serviram como *corpus* de ensino nas escolas Raméssidas. Ao invés de ser comparável às escrituras do Judaísmo e do Cristianismo, o cânone egípcio é análogo ao cânone clássico, determinado pelos estudiosos de Alexandria. Trata-se de uma lista de obras selecionadas de escritores conhecidos, os quais eram um modelo e um paradigma e eram estudados na escola. Então o cânone egípcio não é um no sentido normalmente empregado em estudos religiosos; ele *não* é uma coleção de textos sagrados.⁵⁶¹

⁵⁵⁷ SHUPAK, Nili. *Op. cit.*, p. 535. Tradução livre. “*Even if this phenomenon in Egyptian art, as Assmann argues, shows that abstract rules of canonization existed from time immemorial in Ancient Egypt, nothing can be deduced from this regarding the possible existence of a religious or literary canon; that is, neither the existence of a collection of sacred texts containing tenets of faith and a divine message, as we find in Judaism and Christianity; nor the existence of a non-religious canon, like that established in the third century BCE by the scholars of Library and Museum of Alexandria, and which served the classical world, namely a list of models – selected works which were learned at school.*”

⁵⁵⁸ *Ibidem*, pp. 536-537.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 537. Tradução livre. “[...] *contains a variegated collection of texts that were taught at the Egyptian school. Their content, which includes instructions about the right way of life, words in praise of the profession of the scribe, professional advice and so on, is commonplace and frequent in other school compositions.*”

⁵⁶⁰ *Ibidem*, pp. 538-545.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 546. Tradução livre. “*The Egyptian canon, we believe, is a select collection of works belonging to a single genre, namely wisdom, which served as the teaching corpus of the Ramesside school. Rather than being comparable to the scriptures of Judaism and Christianity, the Egyptian canon is analogous to the*

Por fim, Shupak encerra dizendo que, apesar de ser secular, esse cânone egípcio possui características em comum a cânones de religiões monoteístas. É neste momento em que ela explicita seus critérios de definição para o seu uso do conceito de cânone. Assim, temos: 1) Autoridade, por derivar de uma personalidade autoritativa ou deificada; 2) Seletividade, por ter sido escolhido de um conjunto maior de textos; 3) Modelo referencial para ser emulado e copiado; 4) Ter caráter normativo, com leis e regras a serem seguidas por determinado grupo (no caso egípcio, seria o caso das elites intelectuais); e 5) Apresentar um engrandecimento da sabedoria do passado, a qual passa a ser vista como digna de ser conservada e consultada⁵⁶².

Outros dois autores que contribuem para esse debate são Alexandra von Lieven e Pascal Vernus. Ambos publicaram seus textos em uma mesma obra coletiva lançada em 2016 cujo título é *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Como, na disposição dos capítulos do livro, o texto de von Lieven precede o de Vernus, seguiremos essa mesma ordem para apresentar e discutir as ideias de ambos.

Logo de início, von Lieven realiza um breve comentário sobre o texto de John Gee que apresentamos anteriormente. Na opinião dessa estudiosa, dentre os critérios que Gee lançou para definir cânone, os mais pertinentes são “sobretudo padronização, assim como citação e uso em comentários”⁵⁶³, sendo que justamente o elemento da padronização é por ela tomado como o ponto principal para o que ela chama de canonicidade, “apesar dos demais aspectos serem com certeza válidos de se manter em mente”⁵⁶⁴. Como ela deixa bem claro, sua principal preocupação é “o nível de padronização de diferentes textos da esfera religiosa”⁵⁶⁵.

Após essas considerações, a autora começa a tratar do vasto universo de textos funerários egípcios. Ela chega a abordar os *corpora* de encantamentos funerários⁵⁶⁶ que

classical canon, determined by the scholars of Alexandria. This is a list of selected works of known writers, which were a model and a paradigm and were studied at school. So the Egyptian canon is not one in the sense usually applied in religious scholarship; it is not a collection of holy scriptures”.

⁵⁶² *Ibidem*, pp. 546-547.

⁵⁶³ VON LIEVEN, Alexandra. “Closed Canon vs. Creative Chaos: an in-depth look at (real and supposed) mortuary texts from Ancient Egypt”. In: RYHOLY, Kim & BARJAMOVIC, Gojko (eds.). *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press and CNI Publications, 2016, pp. 51-77, p. 52. Tradução livre. “[...] mainly standardization, as well as quotation and usage in commentaries [...]”.

⁵⁶⁴ *Idem*. Tradução livre. “[...] although the other aspects are of course also worth keeping in mind”.

⁵⁶⁵ *Idem*. Tradução livre. “[...] the degree of standardization of different texts from the religious sphere”.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, pp. 54-55.

discorremos sobre em nosso terceiro capítulo, trazendo inclusive um importante comentário sobre o grupo:

[...] enquanto essas designações modernas em corpora largos [i.e., Textos das Pirâmides, Textos dos Sarcófagos e Livro dos Mortos] são artificiais, em meio a eles há unidades muito menores e claramente definíveis, as quais eram já assim tratadas pelos próprios antigos egípcios. Elas podem ser apontadas como sequências de encantamentos que também transcendem os corpora maiores e são transmitidas como sequências físicas; um fato que é também refletido na forma com que elas são copiadas em monumentos.⁵⁶⁷

Mas apesar dessa sua afirmação referente a partes dos *corpora*, que poderia talvez levar a uma análise semelhante à que temos feito para os Encantamentos do Coração, o foco de von Lieven recai sobre os Livros do Submundo (os quais ela chama pelo nome de “Livros do Mundo Inferior e do Céu”, *Books of the Netherworld and Heaven*), um conjunto de textos funerários surgidos no Reino Novo que abordam, de modo geral, a jornada que o deus-sol realiza todas as noites pelo reino dos mortos⁵⁶⁸. Para a autora, enquanto os *corpora* são marcados pelo uso ritualístico, os livros do Mundo Inferior e do Céu são mais coesos e dotados de conhecimentos cosmográficos sobre os territórios do pós-morte⁵⁶⁹. Pelos padrões que esses Livros apresentam, von Lieven categoricamente afirma que “esses textos eram todos canonizados em alto grau”⁵⁷⁰. Segundo ela ainda:

O alto grau de “canonicidade” dos Livros do Mundo Inferior e do Céu não é apenas evidente pelo fato de que eles ainda poderiam ser usados mesmo quando haviam se tornado incompletos [...], mas também pelo longo período em que tais textos fora de interesse em geral. A maioria deles são positivamente atestados por pelo menos um milênio desde o Reino Novo até o Período Ptolomaico.⁵⁷¹

E mais adiante:

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 55. Tradução livre. “[...] while these modern designations as large corpora are artificial, within them, there are much smaller clearly definable unities, which were treated as such already by the Ancient Egyptians themselves. They can be pinpointed as spell sequences, which then also transcend the larger corpora and get transmitted as a fixed sequence; a fact that is also reflected in the way they are copied onto monuments”.

⁵⁶⁸ HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, 1999, pp. 26-27; TAYLOR, John H. *Op. cit.*, 2001, pp. 198-199.

⁵⁶⁹ VON LIEVEN, Alexandra. “Closed Canon vs. Creative Chaos: an in-depth look at (real and supposed) mortuary texts from Ancient Egypt”. In: RYHOLY, Kim & BARJAMOVIC, Gojko (eds.). *Op. cit.*, p. 55.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 60. Tradução livre. “[...] these texts were all canonized to a high degree”.

⁵⁷¹ *Idem*. Tradução livre. “The high degree of ‘canonicity’ of the Books of the Netherworld and Heavens is not only evident from the fact they could still be used even when the model had become defective [...], but also from the long period over which these texts were of interest in general. Most of them are positively attested for at least a millennium from the New Kingdom onwards down to the Ptolemaic Period”.

Então as cosmografias são obras grandemente canonizadas, enquanto os corpora consistem em uma disposição variada de encantamentos, cujos número e ordem não eram canonizados – os encantamentos individuais o eram até certo ponto, mas muito menos que os textos das cosmografias individuais.⁵⁷²

No entanto, von Lieven também se debruça sobre o Livro dos Mortos durante o Período Saíta e afirma se tratar de um caso de canonização tardia⁵⁷³. Ela se pergunta, então, por que isso teria acontecido durante a XXVI Dinastia, por que apenas com o Livro dos Mortos e como essa canonização ocorreu, tecendo em seguida uma breve discussão com Joachim Quack, com o mesmo texto dele que já apresentamos aqui, para procurar responder a essas indagações⁵⁷⁴.

A primeira questão é respondida pela autora aludindo ao contexto geral da XXVI Dinastia que abordamos em nosso primeiro capítulo, incluindo especialmente o arcaísmo. Assim, segundo ela, “faria muito sentido recolher todas as tradições nativas, sistematiza-las e emitir edições ‘definitivas’ – em outras palavras, canonizar essas tradições”⁵⁷⁵. Já a segunda questão é respondida a partir de uma reflexão acerca do acesso social aos *corpora* de encantamentos:

Primeiramente, os Textos das Pirâmides e dos Sarcófagos são apenas encontrados nas sepulturas de um número muito limitado de pessoas mesmo no auge de seus usos como textos funerários. Em contraparte a isso, o Livro dos Mortos era muito mais comum, apesar de obviamente muitos poucos egípcios poderiam esperar possuir um. Mas ao menos para a classe média e acima, uma expectativa não tipo não está equivocada durante o Período Tardio, enquanto para os Textos dos Sarcófagos durante o Reino Médio, nós sabemos que os donos eram quase exclusivamente membros da nobreza. No Período Tardio, os Textos dos Sarcófagos ainda em uso eram novamente limitados a um círculo social bastante pequeno de oficiais de alta patente. Ainda mais relevante, o número de encantamentos ainda em uso havia diminuído consideravelmente. Dos 1185 encantamentos atribuídos um número de TdS na edição de Adriaan de Buck para o Reino Novo⁵⁷⁶, meros 15 chegaram ao estudo de Luise Gestermann nas tradições de Textos dos Sarcófagos do Período Tardio nos túmulos saítas em Saqqara⁵⁷⁷. Mesmos e tomarmos a base material limitada em consideração, isso trai uma mudança significativa na importância desses Encantamentos. Portanto,

⁵⁷² *Ibidem*, p. 68. Tradução livre. “*So the cosmographies are larger canonized books, while the corpora consist of a varying array of spells, the number and order of which is not canonized – the individual spells themselves are to a certain extent, but much less so than the text of the individual cosmographies*”.

⁵⁷³ *Ibidem*, pp. 68-69.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, pp. 69-71.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 70. Tradução livre. “[...] *it would make a lot of sense to collect all the native traditions, to systematize them and to issue ‘definitive’ editions – in other words, to canonize these traditions*”.

⁵⁷⁶ Cf: DE BUCK, Adriaan. *The Egyptian Coffin Texts*. I-VII. Chicago: University of Chicago Press, 1935-1961.

⁵⁷⁷ GESTERMANN, Luise. *Die Überlieferung ausgewählter Texte altägyptischer Totenliteratur („Sargtexte“)* in *spätzeitlichen Grabanlagen*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

um esforço para canonizar esse corpus, ou então o que restava dele, pode não ter sido mais considerado necessário.⁵⁷⁸

Quanto ao último ponto, de como tal canonização pode ter sido realizada, Quack já havia ponderado sobre isso. Após afirmar, com razão, que a ausência de uma autoridade religiosa central no Antigo Egito dificulta imaginar um esforço concentrado e nacional de sistematização, Quack propõe um cenário em que, em meio a um Estado centralizado, um papiro elaborado para as elites e o rei tenha se tornado um modelo a ser seguido em meio às estruturas da administração civil⁵⁷⁹. Von Lieven critica essa sua proposta afirmando que uma disseminação dessa forma teria levado um tempo maior para abranger a todos os lugares, mas ela levanta a possibilidade que as elites egípcias tenham produzido padrões de modelos textuais, fossem eles religiosos ou não, que se disseminaram por meio dos *scriptoria* dos escribas dos templos⁵⁸⁰.

A autora, no entanto, reconhece que são necessárias maiores investigações para se tentar entender o mecanismo executado nessa canonização do Livro, a qual ela também vê como tendo sido temporária e não sobrevivendo por muito tempo depois do fim da XXVI Dinastia⁵⁸¹. É visível, então, como essas ponderações finais de von Lieven, feitas em meras quatro páginas, somam-se ao texto de Joachim Quack e acenam para a nossa questão de abordar se, ao menos, a sequência dos Encantamentos do Coração poderia ser tratada como um cânone. Já a visão de Pascal Vernus sobre o assunto é bastante diferente e oposta.

De antemão, é interessante notar que o texto de Vernus, intitulado *L'écrit et la Canonicité dans la Civilisation Pharaonique*, é de longe o capítulo mais extenso da obra que ele integra, tendo mais que o dobro de páginas que o texto de von Lieven. Mas mais importante

⁵⁷⁸ *Ibidem*, pp. 70-71. Tradução livre. “*Firstly, the Pyramid and Coffin Texts are only to be found in the graves of a very limited number of people even in the heyday of their use as funerary texts. In contrast to that, the Book of the Dead was much more common, although of course very few Egyptians might be expected to have possessed one. But at least for the middle-class upwards, such an expectation is not misguided for the Late Period, while for the Coffin Texts in the Middle Kingdom, we know that the owners were almost exclusively members of the nobility. In the Late Period, the Coffin Texts still in use were again limited to a rather small social circle of highest-ranking officials. Even more relevant, the number of spells still in use had dwindled considerably. Of the 1185 spells given a CT-number in Adriaan de Buck's edition for the Middle Kingdom, a mere 15 have made it to Luise Gestermann's study on Late Period Coffin Text traditions in Saite shaft-tombs in Saqqara. Even if one takes the limited material base into account, this betrays a significant change in the importance of these spells. Therefore, an effort to canonize this corpus, or rather what remained of it, might not have been deemed necessary any more*”.

⁵⁷⁹ QUACK, Joachim Friedrich. „Redaktion und Kodifizierung im späzeitlichen Ägypten. Der Fall des Totenbuchs“. In: SCHAPER, Joachim (ed.). *Op. cit.*, pp. 29-30.

⁵⁸⁰ VON LIEVEN, Alexandra. “Closed Canon vs. Creative Chaos: an in-depth look at (real and supposed) mortuary texts from Ancient Egypt”. In: RYHOLY, Kim & BARJAMOVIC, Gojko (eds.). *Op. cit.*, p. 71.

⁵⁸¹ *Ibidem*, pp. 71-72.

que isso, o interesse de Vernus, ao contrário dos outros estudiosos que abordamos aqui, não está em definir se este ou aquele texto egípcio é ou não um cânone. Seu intuito é, na verdade, averiguar em que medida a canonicidade, isto é, o fenômeno ou a propriedade de ser cânone⁵⁸², pode ser apontada para os textos egípcios em geral⁵⁸³.

Vernus, de início, apresenta duas definições para o conceito de cânone. A primeira, que ele afirma ser de ordem mais geral dentre as ciências humanas e empregada em uma gama diversa de fenômenos, é de um “conjunto de elementos legitimados como formação normativa, e expressão identitária de uma comunidade de extensão variável”⁵⁸⁴. Já sua segunda definição, que é central para sua análise, foi pensada, segundo Vernus, tendo em mente a aplicação para o Egito, sendo que ele diz consistir em uma ferramenta analítica e operatória suscetível de ser modificada se for necessário⁵⁸⁵. Trata-se, enfim, de cinco características mínimas:

- I. Especificidade orgânica: um cânone é uma formação cultural, não redutível à simples adição de seus componentes;
- II. Intangibilidade: um cânone é constituído por seleção, e permanece fechado em si mesmo, pelo menos por um dado período ou domínio; sem modificação; sem adição; sem supressão;
- III. Exclusividade: um cânone não tolera um outro cânone concorrente no mesmo domínio, pelo mesmo período, enquanto ele é tido como válido;
- IV. *Auctoritas*: um cânone é portador de regras às quais se reportar; ele é portanto axiologicamente erigido em modelo normativo e tornado autoridade;
- V. Expressão identitária: um cânone é valorizado e legitimado como expressão identitária de uma “comunidade”, em sentido bastante largo, desde um grupo social limitado até uma cultura ou uma civilização tomada globalmente em oposição às demais.⁵⁸⁶

A maior parte do texto de Vernus é dedicada a procurar analisar a aplicabilidade de cada um desses pontos, individualmente, aos textos egípcios, algo que ele desenvolve apontando

⁵⁸² VERNUS, Pascal. “L’écrit et la Canonicité dans la Civilisation Pharaonique”. In: BARJAMOVIC, Gojko; RYHOLT, Kim (eds.). *Op. cit.*, p. 273.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 274.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 272. Tradução livre. “[...] ‘ensemble d’éléments légitimés comme formation normative, et expression. Identitaire d’une communauté d’extension variable”.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, pp. 272-273.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 273. Tradução livre. “I. *Spécificité organique*: un canon est une formation culturelle, non réductible à la simple addition de ses composants ; II. *Intangibilité* : un canon est constitué par sélection, et demeure clos sur lui-même , à tout le moins pour une période ou un domaine donnés ; par de modification ; pas d’ajout ; pas de retranchement ; III. *Exclusivité* : un canon ne tolère pas de canon concurrent dans le même domaine, pour la même période, aussi longtemps qu’il est tenu pour valide ; IV. *Auctoritas* : un canon est porteur de règles auxquelles se rapporter ; il est donc axiologiquement érigé en modèle normatif et fait autorité ; V. *Expression identitaire* : un canon est valorisé et légitimé en tant expression identitaire d’une ‘communauté’, dans un sens très large, depuis un groupe social limité, jusqu’à une culture ou une civilisation prise globalement dans son opposition à d’autres”.

tanto possibilidades quanto limites e dificuldades. É certo, entretanto, que ele atribui certa valorização inicial aos elementos de *intangibilidade* e *exclusividade* pois, segundo ele, eles se endereçam ao “processo de fechamento que faz a especificidade do cânone como fenômeno cultural – fechamento do texto em si mesmo (intangibilidade); fechamento pelo texto sozinho em seu próprio paradigma (exclusividade)”⁵⁸⁷.

É válido termos em conta que Vernus não tece uma exposição de seus componentes na mesma ordem que ele mesmo os apresentou na passagem que citamos acima. Assim, iniciando pelo critério da *auctoritas*, ele afirma que ela opera pela reivindicação de ancestralidade corriqueiramente presente nos textos. Não só a escrita em geral era tida pelos egípcios como possuindo uma origem divina de épocas anteriores, como frequentemente se afirmava que um texto havia sido escrito no passado remoto e, depois, (re)descoberto por algum faraó ou indivíduo célebre da história egípcia. Isso garantia não apenas sua eficácia (para o caso de um texto religioso ou médico, por exemplo), mas, também, sua autoridade, ou *auctoritas*⁵⁸⁸. Já o critério de *expressão identitária* é desenvolvido por Vernus a partir das alegações, também frequentes nos textos, de que as informações e/ou conhecimentos ali existentes são secretos, misteriosos, requerem interpretação ou ainda são de acesso exclusivo a certas pessoas⁵⁸⁹. Apesar de Vernus salientar que é discutível em que medida essas alegações de segredo e mistério realmente correspondiam à realidade⁵⁹⁰, ele diz também que tais reivindicações possuem uma função social de diferenciação da elite letrada que era beneficiada com acesso e monopólio aos textos, de modo que se trata, por fim, de uma forma de expressão identitária de tal grupo exclusivo⁵⁹¹.

Por fim, o ponto de *exclusividade* é apontado por Vernus como algo inexistente em sentido amplo. Há casos de predileções por determinado texto ou formato em certas épocas, regiões ou grupos sociais, mas que permanecerem como elementos temporários ou não-excludentes⁵⁹². É interessante observarmos as próprias palavras do autor sobre isso:

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 274. Tradução livre. “[...] le processus de clôture qui fait la spécificité du canon comme phénomène culturel – clôture du texte sur lui-même (intangibilité) ; clôture par le texte à lui seul de son propre paradigme (exclusivité)”.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, pp. 276-278.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, pp. 278-279.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 279.

⁵⁹¹ *Ibidem*, pp. 278-280.

⁵⁹² *Ibidem*, pp. 312-316.

A conclusão se impõe: há múltiplos padrões embrionários ou solidamente cristalizados, a ancestralidade comprovada bastando para qualificar uma composição religiosa como eficaz. Em contrapartida, não há texto ou corpus de textos exclusivos que, por suas próprias existências, baniriam os demais da condição de referência possível. O caminho está sempre aberto para o ecletismo.⁵⁹³

Optamos por deixar a questão da *intangibilidade* do cânone por último por este ser o elemento que Vernus mais dedica atenção, desenvolvendo larga e minuciosamente. De fato, ele, ao fim e ao cabo, acaba por tecer um panorama geral de como ocorriam a transmissão e a reprodução de um texto, abordando também os percalços e problemas que poderiam ocorrer no meio disso.

De início, Vernus discorre sobre os casos em que a reprodução fidedigna não apenas era uma reivindicação possível do escriba copista, o que muitas vezes atendia a um discurso simbólico de trabalho bem conduzido e de acordo com Maat, como também poderia, de fato, acontecer, ao ponto de ser inclusive possível que se reproduzisse as lacunas existentes no texto que se copia⁵⁹⁴. Todavia, também era comum que o escriba decidisse fragmentar, mutilar ou resumir o texto, algo que muito ocorria graças à limitação de espaço disponível a ser utilizado para a escrita⁵⁹⁵.

Também poderia acontecer, é claro, que o escriba cometesse algum erro durante a cópia, gerando um engano que poderia ser seguido pelos escribas posteriores que acabavam levando a mudanças no texto⁵⁹⁶. Mas não bastante isso, não raro o copista realizava inferências e interferências no material. Isto poderia ocorrer por meio de correções de elementos ou trechos em que algum erro era identificado (supostamente ou não)⁵⁹⁷, mas também era comum acrescentar-se anotações sobre enquadramentos (informações gerais sobre onde inserir um elemento ou imagem, sobre como e quando utilizar aquele texto, etc.), sobre variantes existentes de determinado trecho ou até mesmo esclarecimentos sobre um termo, expressão ou passagem que porventura tenha se tornado obscuro ou de difícil compreensão⁵⁹⁸. Excetuando-se as notas de enquadramento, os outros dois tipos de comentários, e sobretudo os elucidativos,

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 316. Tradução livre. “*La conclusion s'impose : il y a de multiples standards, embryonnaires ou solidement cristallisés, l'ancienneté avérée suffisant à qualifier une composition religieuse comme efficace. En revanche, il n'y a pas de textes ou de corpus de textes exclusifs, qui, par leur existence même, banniraient les autres du statut de référence possible. Place est toujours ouverte à l'éclectisme*”.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, pp. 281-283.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, pp. 284-285.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, pp. 296-300.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, pp. 299-300.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, pp. 286-296.

costumavam ser integrados ao próprio texto pela ação de escribas futuros⁵⁹⁹. Finalmente, a reprodução textual estava tão sujeita a alterações que, de acordo com Vernus, textos novos poderiam efetivamente vir a surgir com o tempo⁶⁰⁰. Assim, o escriba egípcio detinha muitas vezes uma posição relativamente ativa com os textos:

De uma maneira geral, deliberadamente ou não, o escritor egípcio age como se ele estivesse missionado frente ao texto: a ele cabe desatar as dificuldades, manifestar os significados, desvendar as riquezas escondidas, reatualizar o discurso, sob o risco de modificá-lo nem que seja um pouco.⁶⁰¹

Após tudo isso, então, Vernus se posiciona em definitivo sobre o critério da *intangibilidade* textual:

A conclusão se impõe: no Egito faraônico, muito pouco se distingue a gestação de um princípio de intangibilidade que congelaria o texto em uma imutabilidade consagrada e o isolaria por muralhas intransponíveis, contra as quais os fluxos do comentário viriam incessantemente e vãmente bater os flancos.⁶⁰²

Com tudo isso, a exposição longa e minuciosa de Vernus sobre os elementos elencados por ele para a canonicidade pode deixar o leitor confuso sobre ser possível ou não alegar, visto que, segundo ele, há critérios cabíveis e outros que não o são. Vernus, então, resume o quadro geral na seguinte passagem:

Portanto, se o passado é rico em referências normativas, veiculando a expressão identitária da elite dirigente, tais referências se dispersam em um imenso repertório favorável à escolha, algo eclético, uma vez que eles não se organizam em um corpus estritamente fechado e rigorosamente exclusivo. Seria possível afirmar, em outros termos, que não há nem texto, nem corpus de texto canônico, ou, inversamente, que todo texto ou todo corpus de texto é potencialmente canônico, dado que sua *auctoritas* está comprovada. Se tudo é cânone, nada é cânone.⁶⁰³

⁵⁹⁹ *Ibidem*, pp. 293, 303.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, pp. 304-310.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 302. Tradução livre. “*D’une manière générale, délibérément ou non, le scribe égyptien agit comme s’il était missionné face au texte : à lui d’en dénouer les difficultés, d’en déployer des significations, d’en dévoiler les richesses cachées, d’en ré actualiser les discours, quitte à le modifier tant soit peu*”.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 312. Tradução livre. “*La conclusion s’impose: dans l’Égypte pharaonique, on ne discerne guère la prégnance d’une principe d’intangibilité qui figerait le texte dans une immutabilité consacrée, et l’isolerait par d’infranchissables murailles dont les flots du commentaire viendraient incessamment et vainement battre les flancs*”.

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 317. Tradução livre. “*Donc, si le passé est riche de référents normatifs, véhiculant l’expression de l’élite dirigeante, ces référents s’éparpillent en un immense répertoire favorable au choix, fût-il éclectique, plutôt qu’ils ne s’organisent en un corpus strictement clos, et rigoureusement exclusif. On pourrait dire, en d’autres termes, qu’il n’y a ni textes, ni corpus de texte canonique, ou, inversement que tout texte ou tout*

Temos, então, que Vernus alega não ser possível falar em um cânone definitivo entre os textos egípcios. Contudo, ele desenvolve um pouco mais a razão dessa impossibilidade. O autor nos apresenta uma proposta de fundamento de crença que ele nomeia como *pousios do demiurgo* (*les jachères du démiurge*). Segundo essa ideia, a criação do universo, iniciada pelo demiurgo, não foi inteiramente finalizada, mas teve uma parte deixada em estado dormente para a ação humana desenvolver futuramente como uma espécie de pousio, uma terra em descanso. Aplicando essa proposta aos textos, tem-se a ideia de que todos eles foram escritos pelos deuses em épocas primordiais, mas que os humanos vão (re)descobri-los progressivamente por meio de duas situações: 1º eles eram conhecidos no passado, mas caíram em esquecimento e desuso até serem reencontrados – seja pelo faraó, por algum indivíduo que se tornou célebre na história egípcia ou por um simples “acaso” que se trata, na verdade, de desígnio divina; 2º foram enviados aos homens posteriormente em algum momento em que os deuses julgaram apropriado⁶⁰⁴. Essa potencialidade latente de novos textos também se aplica a partes internas de escritos já existentes, os quais também estão abertos a desenvolvimentos⁶⁰⁵. Então, num quadro de constante possibilidade de novos textos ou partes deles surgirem ou ressurgirem pela vontade divina, não há abertura para um cânone textual⁶⁰⁶.

Vernus encerra abordando a ideia de cânone para outros componentes do Egito faraônico. Ele afirma que havia uma canonicidade do passado que pode ser vista nas listas régias de faraós⁶⁰⁷, como o caso do *Cânone Real de Turin* que apresentamos anteriormente, e uma canonicidade do espaço a partir de uma tradição de princípios de classificação de nomenclaturas de locais e topografias⁶⁰⁸. Por fim, ele conclui:

No Egito antigo, se a canonização foi implementada através de manifestações concretas, foi antes de mais nada na expressão do saber sobre o tempo. Na expressão do saber sobre o espaço, também, porém mais através de princípios. E é precisamente por meio dos princípios diretores, de maneira mais abstrata, que verdadeiramente se

corpus de texte est potentiellement canonique, pourvu que son auctoritas soit avérée. Si tout est canon, rien n'est canon”.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, pp. 318-320.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 321.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 320.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, pp. 324-327.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, pp. 327-331.

afirma a canonicidade: cânone da escritura, cânone da língua, não uma língua específica mas no próprio imperativo de imitar os estados antigos, cânone da arte.⁶⁰⁹

É perceptível como cada um desses autores aqui apresentados se utiliza de uma definição ou ideia diferente de cânone para defender que determinado texto ou grupo textual seja considerado canônico. A única exceção a esse padrão foi Pascal Vernus que, como acabamos de ver, apresentou sua definição de cânone para praticamente escrever um tratado sobre a produção textual dos antigos egípcios e concluir, por fim, que não é possível falar em cânone textual egípcio. Seja como for, essa diversidade de posicionamentos por parte dos egiptólogos é compreensível ao se observar a historicidade e a polissemia do conceito de cânone. Isso tudo nos levou a reflexões e conclusões diferentes do que havíamos previamente imaginado.

Se observarmos novamente o levantamento histórico que realizamos sobre *cânone*, seremos capazes de ver a diversidade possível de significados que esse conceito foi aglutinando com o tempo: medição quantitativa, medição qualitativa, retidão, guia de instrução, padrão, norma, regra, autoridade, coesão textual, coesão social, texto inspirado, prática eclesiástica, dentre outros que possam ainda ser possíveis. Ocorre que cada uma das posições adotadas pelos egiptólogos apresentados reverbera em um ou mais itens dessa extensa lista de significados. Isso implica que cada um dos autores é capaz de defender sua posição apelando para um levantamento histórico-semântico do conceito, assim como cada um poderia usar-se disso para também procurar refutar os demais. Nessa espécie de campo de batalha argumentativo, uma definição nossa para o conceito de cânone, seguida de sua aplicação para nosso *corpus* de fontes, seria apenas mais um combatente. Nesse quadro, em que há diversas posições e nenhum consenso, torna-se coerente perguntar para que se quer falar em cânone textual no Egito Antigo.

Observemos bem a situação. Como apresentamos antes, cânone é um termo que foi se tornando conceito à medida em que novos sentidos e usos lhe foram atribuídos⁶¹⁰. Em seguida,

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 332. Tradução livre. “*Dans l’Égypte ancienne, si la canonisation a été mise en œuvre à travers des manifestations concrètes, c’est avant tout dans l’expression du savoir sur le temps. Dans l’expression du savoir sur l’espace, aussi, mais davantage à travers les principes. Et c’est précisément, à travers les directeurs, de manière plus abstraite que s’affirme véritablement la canonicité : canon de l’écriture, canon de la langue, non point une langue précise mais dans l’impératif même d’imiter les états anciens, canon de l’art*”.

⁶¹⁰ Estamos, aqui, nos baseando na proposição de Reinhart Koselleck de que “uma palavra se torna um conceito se a totalidade das circunstâncias político-sociais e empíricas, nas quais e para quais essa palavra é usada, se agrega a ela”. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 105.

ele foi materializado em formas textuais por meio de processos históricos específicos e contenciosos, ganhando forma especialmente nas mãos dos primeiros cristãos e depois pelas mãos de filósofos ocidentais laicos. Com isso em mente, a pergunta que deve ser feita não é se é possível falar em cânone textual egípcio, pois quanto a isso já vimos diversas respostas diferentes, mas sim se há algum benefício heurístico ao se tentar falar em cânone textual egípcio. Em outras palavras, o empreendimento de tentar procurar um cânone de textos no Egito Antigo traz algum benefício para a nossa compreensão dessa civilização?

Desta vez, a resposta que damos a essa pergunta é *não*. Dizemos “desta vez” pois foi exatamente essa a pergunta que fizemos em nosso segundo capítulo ao lidarmos com o conceito de *religião*. Coincidentemente, esse caso anterior é semelhante ao que aqui estamos vendo agora: em ambos, discutimos se um conceito complexo que pertence ao rol cultural-linguístico ocidental pode ser aplicado ao Egito Antigo e as vantagens provenientes disso. Mas enquanto para o caso de religião a resposta obtida foi positiva, o oposto se vê com relação a cânone. Nos autores que definiram que este ou aquele texto seria um cânone, não foram de fato gerados benefícios ou avanços em compreensão e alusão a tais textos. Como definições diferentes e distintas foram dadas por cada um dos estudiosos, em nenhum deles pareceu que o mesmo resultado não pudesse ser obtido por meio de algum outro termo ou expressão, como talvez, por exemplo, “grupo de referência” em Nili Shupak ou “padronização estável” em Alexandra von Lieven. Ou seja, ao contrário do caso de religião, que vimos ser um conceito aglutinador para a explicação de fenômenos egípcios, cânone nem ao menos se sobressai como a melhor nomenclatura nas análises dos estudiosos apresentados.

Não bastasse isso, a questão pode e deve ser ainda mais aprofundada. Ao contrário de religião, em que fenômenos de culto e crença dos egípcios são observados e então classificados, exatamente o oposto ocorre nos estudiosos que abordam a possibilidade de um cânone textual: inicia-se pela ideia de cânone e então parte-se em busca de algo que a preencha. Isso por si só não é errado nem equivocado, mas empreender esse esforço sem ter em mente as especificidades histórico-linguísticas do conceito abre margem para visões muito distintas como a que vimos. Mais ainda, ignorar tais especificidades faz com que a definição fornecida para cânone, explícita ou implicitamente, tenha sido baseada apenas em opções e gostos pessoais dos autores, de modo que não é difícil imaginar que qualquer texto egípcio poderia ser chamado de cânone dependendo da forma como se deseja compreender o conceito.

Mas em último caso, a nosso ver, ignorar todas as complexidades existentes no entorno do conceito e ainda assim procurar uma forma de se apontar um cânone textual egípcio é fruto de uma abordagem universalista, isto é, uma abordagem que enxerga elementos de determinada cultura, local e época como universais e/ou metafísicos. Isso, para o caso aqui posto, nos soa não apenas como algo acrítico e leviano, como também etnocêntrico, no sentido de julgar que uma ideia do repertório ocidental possa ser encontrada em outros universos culturais. O resultado disso são diferentes ideias de cânones textuais egípcios, cada uma distinta da outra. Uma abordagem nossa seria apenas mais uma presença no pacote.

Com tudo isso, nossa ideia inicial de analisar se os Encantamentos do Coração poderiam ser classificados como um cânone textual serviu para mostrar, na verdade, como essa empreitada é equivocada. O conceito de cânone é polissêmico e está historicamente ligado a processos específicos que não possuem paralelo no Egito Antigo, ao menos não durante a Dinastia Saíta. Assim, para encerrar, por mais que alguns dos pontos levantados e apontados para o conceito possam de fato ser vistos nos Encantamentos de nossa pesquisa, como ser uma lista de itens e uma relativa padronização, a resposta à pergunta de poder ou não considerar como cânone – reiteramos – deve ser negativa em virtude dos problemas da própria pergunta.

4.3 Livro dos Mortos, mimesis e tipologia

Se, então, a recensão saíta não se enquadra, nem total nem parcialmente, em um processo de canonização, se faz necessário que pensemos de outra forma a relação entre tal produção da XXVI Dinastia e a tradição mais ampla do Livro dos Mortos. Para tanto, recapitulemos alguns pontos importantes do que vimos até aqui.

A produção desses papiros que analisamos se insere em um contexto marcado pelo arcaísmo do Período Saíta que muito afetou o campo religioso egípcio. Tomando os Encantamentos do Coração como foco, vimos que a progressão e a ordem deles foi realmente mais padronizada, mas as diferenças entre o que cada papiro contém convivem de forma muito próxima com as semelhanças entre eles. De um lado, nossos estudos de caso mostraram manutenção dos objetivos dos Encantamentos e equivalência geral dos percursos discursivos. Por outro lado, permaneceram as diferenças linguísticas e estilísticas entre cada papiro, da mesma forma que especificidades discursivas foram causadas pela presença ou ausência deste

ou daquele elemento gramatical, símbolo, cor, expressão, nome etc. Em outras palavras, há uma constante relação entre diferenças e semelhanças nos casos que analisamos.

Mas é precisamente nesse jogo exposto acima, entre diferenças e semelhanças, que reside nossa chave explicativa sobre a problemática posta em nossa pesquisa. A relação entre essas duas se encontra justamente no cerne da ideia de *mimesis*, elaborada pelo teórico literário Luís Costa Lima, algo que ele pontua ser diferente da simples imitação e reiteração (as quais pertencem à ordem do que ele chama de *imitatio*)⁶¹¹. Sua proposta quanto a esse conceito é bem compreendida, por exemplo, ao “comparar uma cena cotidiana com o seu tratamento em um romance realista (o romance realista por mais que o seja supõe um tratamento diferencial com o que nos apresenta a cena do quotidiano)”⁶¹². Apesar, então, do conceito desse autor focar na relação entre realidade (que é percebida de acordo com as condições sociais, como ele mesmo ressalva)⁶¹³ e representações artísticas, julgamos se tratar de algo pertinente para o nosso caso, nos fazendo adotar a expressão *relação mimética* – isto é, situada na dialética entre diferença e semelhança –, para os casos que aqui estudamos.

É válido enfatizarmos que vemos essa relação mimética de forma qualitativa ao invés de quantitativa; ou seja, não temos interesse em mensurar e contabilizar o quanto de semelhança e o quanto de diferença podem ser vistos ao compararmos dois papiros, mas sim observarmos que há uma dialética constante entre essas instâncias ao vermos papiros do Livro dos Mortos em conjunto. Desse modo, há uma relação mimética entre os Encantamentos do Coração de Irtyurau, Ankhwahibra e Iahtesnacht, algo que supomos também ocorrer se forem observados os papiros por inteiro – algo que infelizmente não fomos capazes de fazer por questões de disponibilidade de tempo. De modo semelhante, há também uma relação mimética entre a própria recensão saíta e a anterior recensão tebana, algo que se manifestou de forma extremamente interessante na escrita hierática de nossos textos.

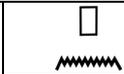
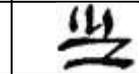
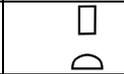
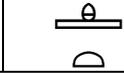
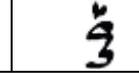
Uma característica comum do hierático era a ocorrência de ligações entre os símbolos feitas pelos escribas, o que não chega a surpreender se pensarmos que se tratava de uma forma cursiva e corrida de escrita. Tais ligações são chamadas de *ligaduras* pelos estudiosos e podem ser vistas nos exemplos abaixo, os quais extraímos do texto de curso de Joshua Roberson:

⁶¹¹ LIMA, Luiz Costa. *O Insistente Inacabado*. Recife: Cepe, 2018, pp. 109-110.

⁶¹² *Ibidem*, p. 110.

⁶¹³ *Ibidem*, pp. 133-134.

Quadro 6: Exemplos de algumas palavras em hierático com ligaduras provenientes de diferentes períodos

Hieróglifos	Reino Antigo – XI Dinastia	XII-XIII Dinastias	XVIII Dinastia	XIX Dinastia	XX Dinastia
<i>pn</i>					
<i>pt</i>					
<i>mr</i>					
<i>hr</i>					
<i>hṯp</i>					

Fonte: ROBERSON, Joshua Aaron. *A Very Brief Introduction to Hieratic*. Material de Curso. 2018, p.

16.

Como é de se imaginar, as ligaduras são um dos principais desafios (se não for o maior desafio) para aqueles que atualmente se dedicam a aprender a ler e decifrar essa forma de escrita do Egito Antigo. Mas tal situação se mostra diferente para os textos mais tardios. De acordo com Georg Möller, “as ligaduras são menos comuns nos manuscritos em hierático tardio que em textos mais antigos. As formas rígidas e escalonadas dos caracteres permitem apenas um número limitado de combinações de sinais”⁶¹⁴. Isso implica em duas questões.

A primeira, de natureza mais prática, consiste no fato de que quase não foi preciso que nos preocupássemos com ligaduras durante a tarefa de leitura e tradução de nossas fontes, pois foi algo que raramente ocorreu. Mas a segunda, mais ampla e mais importante, é que esse menor uso de ligaduras pode ser tomado como um esforço de gerar certa clareza na escrita que, para a mente dos egípcios de então, se não for uma retomada da prática redacional dos tempos primordiais é, então, uma atualização deles, aludindo ao processo que Vernus chamou de pousios do demiurgo. Assim, ela não só é fruto do arcaísmo saíta, como também se encontra em uma relação mimética singular com os textos provenientes da recensão tebana ao estes, quando utilizam hierático, apresentarem ocorrência maior de ligaduras.

⁶¹⁴ MÖLLER, Georg. *Op. cit.*, p. 64. Tradução Livre. “*Ligaturen sind in späthieratischen Handschriften seltener als in älteren Texten. Die steifen, starren Zeichenformen lassen nur eine beschränkte Anzahl von Schriftverbindungen zu*”

Mas essa nossa última afirmação tocou em um importante aspecto que necessita ser abordado e expandido. Ao apontarmos que o hierático utilizado pela recensão saíta possui relação com o imaginado tempo primordial e se enquadra na ideia de aperfeiçoamento do pousio do demiurgo, isto é, do texto existente desde a criação, mas ainda sem sua forma finalizada ter sido disponibilizada aos humanos, temos que a referência temporal utilizada para os nossos papiros não é o período da recensão tebana, mas sim a própria época primordial da criação. Explicando melhor, ao estabelecermos uma relação comparativa entre o Livro dos Mortos saíta e a tradição anterior, estamos orientando-nos por uma visão moderna que acaba por meramente arranhar a real questão. Os egípcios saítas, ao realizarem as inovações estilísticas e organizacionais da recensão saíta, de fato utilizam escritos anteriores como referência, lendo-os e remodelando-os, mas eles se veem na verdade realizando um exercício de aprimoração e aperfeiçoamento de algo existente desde a criação pelos deuses e mantido em estado latente para maiores desenvolvimentos. O referencial de pensamento, então, não está se orientando em relação ao Reino Novo, mas sim quanto à própria cosmogonia e a subsequente fase inicial do mundo.

O que estamos evocando aqui é uma afirmação que se tornou lugar comum e princípio básico da Egíptologia. A cosmogonia, a criação do cosmos, tinha um papel central constante na forma de pensamento e no campo religioso egípcio. A criação era constantemente buscada, almejada e reencenada; ela ocorria, por exemplo, a cada nascer do sol ou ascensão de novo rei ao trono, por exemplo, afastando o Caos primordial e trazendo Maat⁶¹⁵. Isso, para os egípcios, era altamente positivo, pois o surgimento do cosmos trouxe também uma amplitude de força e energia que se desgastou com o tempo – logo, ao ser reencenada, os egípcios garantiam que o cosmos constantemente voltasse a um patamar de plenitude. A proposta de Pascal Vernus de falar em pousios do demiurgo se ancora nesse traço do pensamento egípcio, de modo que, como ele mesmo pontuou, cada novo texto ou reformulação/desenvolvimento textual consiste em uma espécie de revelação de algo já existente, mas que havia sido ou perdido ou não fornecido à humanidade. E é nessa forma que pensamento que se enquadra também a recensão saíta.

Isso, por outro lado, faz com que o Livro dos Mortos da XXVI Dinastia se insira em uma relação com supostos textos primordiais que não é exprimível pela ideia de mimesis. Não

⁶¹⁵ GABLIN, Lucia. “Creation Myths”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 309; DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 276.

temos mais em mãos apenas um jogo de semelhança e diferença, apesar de isso ainda poder ser visto, mas uma atualização que aperfeiçoa e aproxima da criação – ou seja, uma atualização que faz retornar a um imaginado original. A situação que temos agora, então, parece ser melhor exprimível pela ideia de *tipologia* apresentada por Northrop Frye, porém com algumas ressalvas.

A tipologia de Frye consiste em uma relação diacrônica e complementar entre um *tipo* e um *antítipo*, sendo o primeiro anterior ao segundo. Expliquemos melhor por meio de um exemplo: um determinado trecho bíblico qualquer, seja ele profético ou não, serve como um tipo que pode ser utilizado em diversos contextos; quando indivíduos de local *x* e época *y* comparam esse trecho com o momento em que vivem e veem nisso uma concretização do que havia sido escrito, eles estão definindo um antítipo para a passagem original, seja lá quais forem os motivos que os levem a isso, estabelecendo assim uma relação tipológica⁶¹⁶. Frye, então, entende a tipologia como sendo marcada pela diacronia, com demarcações entre passado, presente e futuro em que o presente ou se torna a concretização do passado (um tipo que completa um antítipo) ou será concretizado pelo futuro (um tipo a ser completado por um vindouro antítipo)⁶¹⁷.

É importante ressaltar que essa linearidade diacrônica (isto é, dotada de passado, presente e futuro) que Frye defende estar em seu conceito não se aplica ao Egito. Os antigos egípcios possuíam uma noção distinta de temporalidade que a literatura especializada convencionou abordar pelos termos *nhh* e *d.t*, dupla a qual aludimos brevemente em nosso terceiro capítulo. A bem da verdade, há uma constante e antiga discussão sobre essa dupla conceitual, com estudiosos frequentemente fornecendo visões diferentes e criticando a corriqueira interpretação que coloca *nhh* como temporalidade circular e *d.t* como temporalidade linear⁶¹⁸. Por exemplo, uma crítica bastante interessante e explicativa foi tecida por Jan Assmann:

Os egípcios distinguiam entre tempo cíclico e não-cíclico, chamando o primeiro de *neheh* e o segundo de *djet*. *Neheh*, ou tempo cíclico, é a recorrência sem fim do

⁶¹⁶ Ver: FRYE, Northrop. “Typology I”. In: FRYE, Northrop. *The Great Code: Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982, pp. 78-101.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 80.

⁶¹⁸ Para um breve resumo dessa discussão, vide: TAIT, John. “Introduction – ‘... Since the Time of the Gods’”. In: TAIT, John. *Never Had the Like Occurred’: Egypt’s view of the past*. London: UCL Press, 2003, pp. 1-13, pp. 7-8.

mesmo; é gerado pelo movimento dos corpos celestes e, portanto, determinado pelo sol. Esse tipo de tempo é associado com o conceito de “devir”, representado na escrita egípcia pela imagem do escaravelho, [...]. Ciclos vêm e vão, e o que toma forma nos ciclos individuais desaparece novamente na esperança do renovado devir. O outro tipo de tempo, *djet*, é associado com o conceito de estabilidade, de permanecer, durabilidade, ser permanente; seu sinal é o da terra, seus símbolos são a pedra e a múmia, é o deus Osíris que guarda o reino dos mortos. *Djet* é uma dimensão sagrada de eternidade em que aquilo que veio a ser [...] é apresentado em permanente imutabilidade. Logo *djet* não é um conceito linear de tempo, mas sim a suspensão do tempo. [...]. *Djet* não é linear e diacrônico, nem consiste em uma contínua sucessão de pontos no tempo, tampouco é organizado em futuro e passado.⁶¹⁹

Visto ser essa uma discussão bibliográfica extensa, optaremos por não adentrar para evitar maiores divagações, adotando apenas o ponto de que os egípcios viam o tempo de forma distinta de uma linearidade diacrônica. Mas, apesar disso, a ideia de tipologia é ainda assim aplicável para a reflexão que temos feito sobre o Livro dos Mortos da XXVI Dinastia. Se definirmos que, para os egípcios, os encantamentos desse *corpus* funerário estavam presentes desde a criação, formando assim um *tipo*, então cada uso em cada papiro está se configurando em um *antítipo*, uma espécie de consolidação do anterior primordial. Nisso há espaço ainda para os reordenamentos e desenvolvimentos do período saíta, uma vez que eles consistem justamente de resgates e revelações que se aproximam ainda mais do tipo original. Assim, é possível aplicarmos a ideia de tipologia de Frye como uma chave interpretativa para nosso estudo se, ao invés de procurarmos uma linearidade cronológica e/ou teleológica, pensarmos em uma complementaridade entre o “agora” da Dinastia Saíta e o momento do surgimento do cosmos.

Temos, então, que a recensão saíta está, do ponto de vista egiptológico e científico, em relação mimética com a recensão tebana, conjugando diferença e semelhança. Mas, do ponto de vista dos próprios egípcios, o que se sobressai é a relação tipológica em que ela se insere com os textos que existem desde tempos primordiais, aprimorando e (re)descobrimo o que

⁶¹⁹ ASSMANN, Jan. *Op. Cit.*, 2002, pp. 18-19. Tradução livre. “*The Egyptians distinguished between cyclical and noncyclical time, calling the former neheh and the later djet. Neheh, or cyclical time, is the never-ending recurrence of the same; it is generated by the movement of the heavenly bodies and hence determined by the sun. This kind of time is associated with the concept of ‘becoming,’ represented in the Egyptian script by the image of the scarab, [...]. Cycles come and go, and what takes shape in the individual cycles disappears again in the hope of renewed becoming. The other kind of time, djet, is associated with the concept of stability, of remaining, lasting, being permanent; its signs is that of the earth, its symbols are stone and mummy, its god Osiris, who guards the realm of the dead. Djet is a sacred dimension of everness, where that which has become [...] is preserved in immutable permanence. Hence djet is not a linear concept of time, but rather the suspension of time. [...]. Djet is not linear and diachronic, nor does it consist of an ongoing succession of time points, nor is it organized into future and past*”.

havia sido deixado em pousio pelo deus-criador. Portanto, ambas essas instâncias, da mimesis e da tipologia, atuam nessa versão do Livro dos Mortos que aparenta ser simples superficialmente, com seu maior ordenamento, organização e estilo, mas é na verdade complexa em sua inserção no quadro geral do Egito Antigo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certa vez, em um auditório da University of California, Berkeley, assistíamos a uma aula da professora Rita Lucarelli sob a condição de aluno convidado. Tratava-se de uma disciplina que ela estava oferecendo, junto a outra professora, sobre o tema de Magia, Religião e Ciência nos mundos antigo, bizantino, árabe e europeu medieval⁶²⁰. Para nós, a experiência de assistir a tais aulas era muito interessante e prazerosa pois, ao mesmo tempo em que se abordava tópicos e leituras que já nos eram bem conhecidos, também havia muitos outros que desconhecíamos e pudemos então entrar em contato, mesmo que de forma breve.

Nesse dia, ocorrido por volta de março ou abril de 2022, Rita Lucarelli falava sobre textos do Egito Antigo ligados à magia e, como não poderia deixar de ser, logo chegou ao âmbito funerário e ao Livro dos Mortos. Ao falar sobre esse tópico, a professora comentou como esse material é difícil de ser lido e estudado e, ao nos ver sentados no auditório e sabendo de nosso tema de pesquisa graças às reuniões que tivemos, disse também aos demais presentes que nós entendíamos e conhecíamos bem essas dificuldades a que ela se referia, algo que confirmamos. À época, ainda nos encontrávamos cursando nossas aulas sobre língua egípcia e faltavam alguns meses para que começássemos a traduzir as nossas fontes. O contato que tínhamos com o Livro dos Mortos e seus encantamentos basicamente se resumia a edições traduzidas, organizadas e publicadas por outros estudiosos, e foi a partir disso que concordamos com a professora naquele momento. Hoje, após termos tido a experiência de ler, traduzir, analisar e refletir sobre nossas fontes, continuamos a concordar com a professora Lucarelli, mas por razões maiores e mais amplas que antes.

As dificuldades e desafios de se estudar o Livro dos Mortos não estão apenas na existência constante de frases e passagens pouco claras, o que era algo que já tínhamos ciência quando tivemos essa experiência relatada acima. É claro que a ocorrência dessas passagens torna enigmático para o leitor e estudioso moderno diversos trechos de vários encantamentos, uma vez que eles parecem se ancorar em ideias e conhecimentos antigos que muitas vezes conhecemos pouco ou nada, e, assim, temos a impressão prévia de estarmos de frente a um emaranhado estranho de frases pouco claras e muito desconexas. Mas há também um outro rol

⁶²⁰ Para maiores informações sobre essa disciplina, vide: <<https://curricularconnections.berkeley.edu/big-ideas-courses/magic-religion-and-science/>>.

de dificuldades e desafios ao se tentar inserir o Livro dos Mortos em um panorama extratextual, isto é, compreendê-lo em sua presença e papéis desempenhados na sociedade egípcia. A Egptologia atual chegou a um consenso explicativo sobre a função funerária e religiosa desse item cultural, mas permanece ainda desafiador tentar tratar de sua produção, circulação e possíveis outros papéis desempenhados, sejam ritualísticos ou não.

Isso tudo se aplica profundamente ao trabalho que aqui desenvolvemos. O Livro dos Mortos foi mais um alvo das práticas do arcaísmo da XXVI Dinastia, o que acreditamos ter sido motivado por um desejo de realce da cultura e identidade egípcias em um período em que os estrangeiros eram uma presença grande e constante, tanto interna quanto externamente. O Egito havia perdido sua pujança, poderio e capacidade de domínio de séculos anteriores; havia passado por fragmentações, fora alvo de dominação e palco de disputas de assírios e núbios e procurava, agora, se reerguer. No meio disso, não nos soa estranho procurar reafirmar uma certa ideia de “ser egípcio” para reforçar a moral interna.

O Livro dos Mortos entra nisso como um componente do campo religioso egípcio que havia sido importante anteriormente, mas que vinha sendo negligenciado mais recentemente. O arcaísmo opera sobre ele, sobre seus papiros (e demais superfícies de registro) e componentes de modo a lhe reorganizar e conferir uma nova faceta, o que por si só já o coloca em uma teia maior de sentidos. Os escribas e sacerdotes saítas, para efetuarem a remodelação e fazerem surgir o que hoje é chamado de recensão saíta, provavelmente consultaram cópias antigas que se encontravam disponíveis em espaços de arquivos e fizeram surgir o que aqui chamamos de relação mimética, mesclando continuidade e inovação de modo que essas novas produções fossem vistas como um uso ininterrupto desde épocas anteriores.

Mas havia também a forma como isso tudo se inseria no pensamento egípcio. Nessa linha de visão, os escribas e sacerdotes não estariam criando algo, mas sim dando continuidade à criação do mundo ao desvendar e revelar formas de texto que os deuses haviam produzido em épocas míticas. Isso, que nomeamos como relação tipológica, possui um fortíssimo peso na visão de mundo egípcia e aprofunda ainda mais o efeito de reforço identitário do arcaísmo saíta, já que esses textos estariam em relação direta com o próprio surgimento do cosmos. Agidos pelo arcaísmo, então, tais indivíduos elevaram o Livro dos Mortos a um papel central perante os deuses (*ntr.w*) e mortos glorificados (*3h.w*), os únicos que teriam acesso aos encantamentos nas tumbas.

Reconhecemos, é claro, as limitações dessas explicações que construímos. De um lado, há a limitação por termos precisado selecionar alguns exemplares e encantamentos para nos servirem como estudo de caso, quando um trabalho bem mais amplo que abordasse um conjunto mais vasto de fontes – e que, sem sombra de dúvidas, levaria longos anos para ser realizado – fosse talvez o ideal. Por outro lado, há a limitação de que estudar o Livro dos Mortos é lidar com o silêncio que se preenche com a imaginação: conhecemos o produto final e, em alguns casos, o espaço em que ele foi encontrado (uma tumba, geralmente), mas pouco sabemos sobre sua confecção, sobre quem e como trabalhou nele, dentre outras questões. Obviamente, essa desinformação não é preenchida com qualquer ideia ou proposta, mas sim com base em rigor teórico-metodológico e um amparo bibliográfico minimamente consistente; mesmo assim, permanece o fato de que esse desconhecimento só é sanado com teorizações e hipóteses. Com tudo isso, acreditamos que um estudo mais amplo, longo e demorado pode criticar, confirmar ou mesmo refutar as respostas que aqui propusemos para nossos problemas de pesquisa, mas a realidade das fontes disponíveis ainda se imporá da mesma forma.

Em suma, a recensão saíta do Livro dos Mortos é, em si, um belo emaranhado de elementos e fatores. Sua organização se comunica com o período em que foi feita e, ao mesmo tempo, exerce funções e ocupa papéis no campo religioso egípcio que vão desde o auxílio ao morto à continuidade cosmogônica. Trata-se, portanto, de algo bastante complexo, mas que cujo estudo deve ser visto não como um desafio meramente difícil, porém também necessário e importante para bem compreendermos o Egito Antigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHARD, Pierre (et.al.) *Papel da Memória*. Campinas, SP: Editora Pontes, 1999.
- AGUT-LABORDÈRE, Damien. “The Saite Period: the emergence of a Mediterranean power”. In: GARCÍA, Juan Carlos Moreno (ed.). *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill, 2013, pp. 965-1027.
- ALLEN, James P. “Ba”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 1. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 161-162.
- ALLEN, James P. *Middle Egyptian: an Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. 3rd Edition, Revised. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- ALLEN, Thomas G. *The Book of the Dead or Going Forth by Day: ideas of the Ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- ANDREWS, Carol A. R. “Introduction”. In: FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010.
- ANTHONY, Flora Brooke. *Foreigners in Ancient Egypt: Theban Tomb Paintings from the Early Eighteenth Dynasty (1550-1372)*. New York/London: Bloomsbury Publishing Plc, 2017.
- ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: UnB, 2000.
- ASSMANN, Jan. *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Conférences, Essais et Leçons du Collège de France. Paris : Julliard, 1989.
- ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of Pharaohs*. New York: Metropolitan Books, 2002.
- ASSMANN, Jan. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 2005.
- ASSMANN, Jan. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- BAINES, John. “Society, Morality, and Religious Practice”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, pp. 123-200.
- BAINES, John. “Public Ceremonial Performance in Ancient Egypt: Exclusion and Integration”. In: INOMATA, Takeshi & COBEN, Lawrence S. (eds.). *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, and Politics*. Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira Press, 2006, pp. 261-302.
- BAINES, John. *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 218-219.
- BAINES, John; FROOD, Elizabeth. “Piety, Change and Display in the New Kingdom”. In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*. Bolton: Rutherford Press Limited, 2011, pp. 1-17.
- BARBARASH, Yekaterina. The Ritual Context of the Book of the Dead. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 75-84.
- BOKEDAL, Tomas. *The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon*. New York, London: Bloomsbury, 2014.

- BOLSHAKOV, Andrey O. “Ka”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 215-217.
- BOOTH, Charlotte. *The Role of Foreigners in Ancient Egypt: a study of non-stereotypical artistic representations*. Oxford: British Archaeological Reports (BAR), 2005.
- BORGHOUTS, Joris F. “Magie”. In: HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hrgs.). *Lexikon der Ägyptologie*. Band III. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980, cols. 1137-115, col. 1137.
- BORGHOUTS, Joris F. “Les textes magiques de l’Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes”. In: KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d’une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 17-39.
- BØRTNES, Jostein. “Canon Formation and Canon Interpretation”. In: THOMASSEN, Einar (ed.). *Canon and Canonicity: the Formation and Use of Scripture*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010, pp. 189-215.
- BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015, pp. 27-78.
- CARDOSO, Ciro F. S. *Deuses, Múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- CARDOSO, Ciro F. S. *Deuses, Múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas*
- CARDOSO, Ciro F. S. Tempo e espaço no antigo Egito: sua fundamentação mítica sob o Reino Novo. In: CARDOSO, Ciro F. S. & OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e Espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011, pp. 59-92.
- CASTEL, Elisa. *Gran Diccionario de Mitologia Egípcia*. Madrid: Aldebarán, 2001
- CASTELLANO I SOLÉ, Núria. *L’Arquitectura Funerària al Període Saïta*. 1998-2000. Tese (Programa de Doctorat: Socioeconomia de la Prehistòria i la Baixa Romanitat) - Departament de Prehistòria, Història Antiga i Arqueologia, Univesitat de Barcelona, Barcelona.
- CÉSAR, Marina Buffa. *O Escaravelho-Coração nas Práticas Rituais e Funerárias do Antigo Egito*. 2 volumes. 2009. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Arqueologia) – Departamento de Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- COLE, Emily. Language and Script in the Book of the Dead. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 41-48.
- DA MATA, Sérgio. *História e Religião*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010.
- DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 105-117.
- DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- DAVIES, Willian V. Os Hieróglifos Egípcios. In: *Lendo o Passado: do Cuneiforme ao Alfabeto. A história da escrita antiga*. Introdução de J. T. Hooker. São Paulo: Edusp/Cia Melhoramentos, 1996, pp. 95-173.
- DE ARAÚJO, Luís Manuel. *Mitos e Lendas do Antigo Egito*. Lisboa: Livros e Livros, 2005.
- DE AZEVEDO, Cristiane A. A Procura do Conceito de *Religio*: entre o *relegere* e o *religare*. *Religare*, vol. 7, nº 1, pp. 90-96, 2010.
- DE MEULENAERE, Herman. « Les Desservants du culte des rois saïtes ». In: DEVAUCHELLE, Didier (ed.). *La XXVI^e Dynastie : continuités et ruptures*. Promenade

- saïte avec Jean Yoyotte. Actes du Colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle - Lille 3. Paris : Cybele, 2011, pp. 127-132.
- DEVAUCHELLE, Didier. « La XXVI^e dynastie au Sérapéum de Memphis ». In : DEVAUCHELLE, Didier (ed.). *La XXVI^e Dynastie : continuités et ruptures*. Promenade saïte avec Jean Yoyotte. Actes du Colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle - Lille 3. Paris : Cybele, 2011, pp. 139-152.
- DIELEMAN, Jacco. "Egypt". In: FRANKFURTER, David. *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden; Boston: Brill, 2019, pp. 87-114.
- DODSON, Aidan. Rituals Related to Animal Cults. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2009. <<https://escholarship.org/uc/item/6wk541n0/>>.
- DODSON, Aidan. *Afterglow of Empire. Egypt from the Fall of the New Kingdom to the Saite Renaissance*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2012.
- DORMAN, Peter F. "The Origins and Early Development of the Book of the Dead." In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 29-40.
- DRIOTON, Étienne; VANDIER, Jacques. *Les Peuples de L'Orient Méditerranéen II : L'Égypte*. Paris : Presses Universitaires de France, 1952.
- DUNAND, Françoise ; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Gods and Men in Ancient Egypt: 3000 BCE to 395 EC*. Ithaca, N.Y and London: Cornell University Press, 2004.
- EINAUDI, Silva. "The Tomb of Padiamunipet (TT33) and its role in the 'Saite Recension' of the Book of the Dead". In: AMENTA, Alessia; GUICHARD, Hélène (eds.). *Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19-22 June 2013*. Volume 1. Città del Vaticano: Edizioni Musei Vaticani, 2017, pp. 163-168.
- EMERIT, Sibylle. Music and Musicians. In: WENDRICH, Willeke (ed.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2013. <<https://escholarship.org/uc/item/6x587846/>>.
- ENGLUND, Gertie. Gods as a Frame of Reference on Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt. In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.
- ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Im Auftrage der deutschen Akademien. I Band. Berlin: Akademie - Verlag, 1971.
- ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Im Auftrage der deutschen Akademien. II Band. Berlin: Akademie - Verlag, 1971.
- ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Im Auftrage der deutschen Akademien. III Band. Berlin: Akademie - Verlag, 1971.
- ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Im Auftrage der deutschen Akademien. IV Band. Berlin: Akademie - Verlag, 1971.
- ERMAN, Adolf; GRAPOW, Hermann. *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Im Auftrage der deutschen Akademien. V Band. Berlin: Akademie -Verlag, 1971.
- FAULKNER, Raymond O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute, 1991.
- FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010.
- FINNESTAD, Ragnhild. "Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation." In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989, pp. 29-40.

- FORSHAW, Roger. *Egypt of the Saite Pharaohs, 664-535 BC*. Manchester: Manchester University Press, 2019.
- FRIEDMAN, Florence Dunn. "Aspects of Domestic Life and Religion". In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Pharaoh's Workers: the Villagers of Deir el Medina*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, pp. 95-117.
- FRIEDMAN, Florence Dunn. "Akh". In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 1. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 47-48.
- FRYE, Northrop. *The Great Code: Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982
- GABLIN, Lucia. "Creation Myths". In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 296-309.
- GABLIN, Lucia. "Private Religion". In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 325-339.
- GARDINER, Sir Alan H. "Magic (Egyptian)". In: HASTINGS, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Volume VIII. New York: Charles Scribner's Sons, 1915, pp. 262-269.
- GARDINER, Alan. *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*. 3rd Edition, Revised. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- GEE, John. The Book of the Dead as canon. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, vol. 15, pp. 23-33, 2010.
- GORAK, Jan. *The Making of the Modern Canon: Genesis and Crisis of a Literary Idea*. London, Atlantic Highlands: Athone, 1991.
- GORAK, Jan. "Canons and Canon Formation". In: NISBET, Hugh Barr; RAWSON, Claude (eds.). *The Cambridge History of Literary Criticism*. Volume 4: The Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 560-584
- GREEN, Lyn. "Hairstyles". In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 73-76.
- GRIMAL, Nicolas. *A History of Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London/New York: Routledge, 2005.
- HERODOTUS. *Histories*. With an English translation by A. D. Godley. Vol. I: Books I and II. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1920 (repr: 1975).
- HERODOTUS. *Histories*. With an English translation by A. D. Godley. Vol. II: Books III and IV. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1921 (repr: 1928).
- HILL, Jenny. *Book of Gates*, 2010. Disponível em: <<https://ancientegyptonline.co.uk/bookgates/>>. Acesso em: 22 dez. de 2020.
- HORNUNG, Erik. The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion. *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 29, pp. 43-49, 1992.
- HORNUNG, Erik. *Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many*. New York: Cornell University Press, 1996.
- HORNUNG, Erik. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999.

- HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David A. “King Lists and Manetho’s *Aigyptiaka*”. In: HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David A (ed.). *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden, Boston: Brill, 2006, pp. 33-36.
- HOULIHAN, Patrick F. *The Animal World of the Pharaohs*. London: Thames & Hudson, 1996.
- JOÃO, Maria Thereza David. *Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a “democratização” da imortalidade como um processo sócio-político*. 2008. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- JURNAN, Claus. “The Trappings of Kingship. Remarks about Archaism, Rituals and Cultural Polyglossia in Saite Egypt”. In: GYORY, Hedvig (ed.). *Aegyptus et Pannonia IV*. Budapest: Archaeobooks, 2010, pp. 73-118.
- KAHL, Jochem. Archaism. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2010. <<https://escholarship.org/uc/item/3tn7q1pf/>>.
- KIENITZ, Friedrich Karl. “El Renacimiento Saita”. In: CASSIN, Elena; BOTTÉRO, Jean; VERCOUTTER, Jean. *Los Imperios del Antiguo Oriente III: la primera mitad del primer milenio*. Madrid: Ediciones Castilla, 1971, pp. 231-254.
- KINSMAN, Olivia. A discussion on the function, structure, and nature of the *mwt* within the category of Ancient Egyptian Demons. *The Swansea University History and Classics Student Online Journal*, vol. 2, pp. 83-100, 2015.
- KITCHEN, Kenneth A. “King Lists”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 234-238.
- KOCKELMANN, Holger. “How a Book of the Dead Manuscript was Produced”. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 67-74.
- KOENIG, Yvan. *Magie et Magiciens dans l’Égypte Ancienne*. Paris : Éditions Pygalion/Gérard Walet, 1994.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOUSOULIS, Panagiotis. “The Demonic Lore on Ancient Egypt: Questions on Definition”. In: KOUSOULIS, Panagiotis (ed.). *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*. Orientalia Lovaniensia Analecta 175. Leuven/Louvain: Peeters, 2011, pp. IX-XXI.
- LEAHY, Anthony. “Ethnic Diversity in Ancient Egypt”. In: SASSON, Jack M. (ed.). *Civilizations of the Ancient Near East*. Volume I. New York: Scribner, 1995, pp. 255-234.
- LEKOV, Teodor. The Formula of the ‘Giving of the Heart’ in Ancient Egyptian Texts. *The Journal of Egyptological Studies*, vol. 1, pp. 33-60. 2004.
- LENZO, Giuseppina. “Spell Traditions of the Book of the Dead during the Third Intermediate Period and Their Evolution in the Saite Period”. In: MOSHER JR., Malcolm. *The Book of the Dead, Saite Through Ptolemaic Period: Essays on Book of the Dead and Related Topics*. Charleston, SC: SPBDStudies, 2019, pp. 241-256.
- LESKO, Leonard H. “Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, pp. 88-122.

- LEXA, François. *La Magie dans l'Égypte Antique : de l'Ancien Empire jusqu'à l'Époque Copte*. Tome 1 : Exposé. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925.
- LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia*. São Paulo: 2020.
- LLOYD, Alan B. "The Late Period (664-332 BC)". In: SHAW, Ian (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 364-387.
- LUCARELLI, Rita. "Demons in the Book of the Dead". In: BURKARD, Backes; IRMTRAUT, Munro; SIMONE, Stöhr (orgs.). *Totenbuch-Forschungen*. Gesammelte Beiträge Des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. Bis 29. September 2005. Bandnummer 11. Wiesbaden: Auflage, 2006, pp. 203-212.
- LUCARELLI, Rita. Demons (benevolent and malevolent). In: FROOD, Elizabeth; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2010. <<https://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv/>>.
- LUCARELLI, Rita. "Making the Book of the Dead". In: TAYLOR, John H (ed.). *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 262-287.
- LUCARELLI, Rita. Cursive Hieroglyphs in the Book of the Dead. In: DAVIES, Vanessa; LABOURY, Dimitri (eds.). *The Oxford Handbook of Egyptian Epigraphy and Palaeography*. New York: Oxford University Press, 2020, pp. 578-589.
- LÜSCHER, Barbara. "The Rediscovery of the Book of the Dead". In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 148-160.
- LUISELLI, Michela. Personal Piety (modern theories related to). In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2008. <<https://escholarship.org/uc/item/49q0397q/>>.
- LIMA, Luiz Costa. *O Insistente Inacabado*. Recife: Cepe, 2018.
- MANNICHE, Lise. "Sistrum". In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 3. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 292-293.
- MANUELIAN, Peter der. *Living in the Past: Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*. London and New York: Kegan Paul International, 1994.
- MARTINS, Pinheiro. *História da Formação do Novo Testamento – Uma Síntese*. Rio de Janeiro: Edições CELD, 1993.
- MEEKS, Dimitri. Notion de <<dieu>> et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne. *Revue de l'histoire des religions*, vol. 205, n° 4, pp. 425-446, 1988.
- MEEKS, Dimitri. "Intelligence and Knowledge". In: MEEKS, Dimitri; MEEKS-FAVARD, Christine. *Daily Life of the Egyptian Gods*. London: Pimlico, 1999.
- MEEKS, Dimitri. "Demons". In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 1. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 375-378.
- MENU, Bernadette. *Maât, l'Ordre Juste du Monde*. Paris : Éditions Michalon, 2005.
- MORKOT, Robert. "Archaism and Innovation in Art from the New Kingdom to the Twenty-Sixth Dynasty". In: TAIT, John (ed.). *'Never Had the Like Occurred': Egypt's view of the past*. London: UCL Press, 2003, pp. 79-99.
- MORKOT, Robert. "Tradition, Innovation, and Researching the Past in Libyan, Kushite, and Saite Egypt". In: CRAWFORD, Harriet (ed.). *Regime Change in the Ancient Near East and Egypt: from Sargon of Agade to Saddam Hussein*. London: The British Academy, Proceedings of the British Academy 136, 2007, pp. 141-164.

- MORKOT, Robert. All in Detail: Some Further Observations on ‘Archaism’ and Style in Libyan-Kushite-Saite Egypt”. In: PISCHIKOVA, Elena; BUDKA, Julia; GRIFFIN, Kenneth (eds.). *Thebes in the First Millennium BC*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 379-395.
- MOSHER JR., Malcolm. Theban and Memphite Book of the Dead Traditions in the Late Period. *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 29, pp. 143-172, 1992.
- MOSHER JR., Malcolm. *The Papyrus of Hor (BM EA 10479), with Papyrus MacGregor: The Late Period Tradition at Akhmim*. Catalogue of the Books of the Dead in the British Museum, volume 2. London: The British Museum Press, 2001.
- MOSHER JR., Malcolm. *The Book of the Dead, Saite Through Ptolemaic Periods; a Study of Traditions Evident in Versions of Texts and Vignettes*. Volume 1, BD Spells 1-15. Prescott: SPBDStudies, 2016.
- MOSHER JR., Malcolm. *The Book of the Dead, Saite Through Ptolemaic Periods; a Study of Traditions Evident in Versions of Texts and Vignettes*. Volume 2, BD Spells 16, 18-30. Prescott: SPBDStudies, 2016.
- MOSHER JR., Malcom. “Transmission of Funerary Literature: Saite Through Ptolemaic Periods”. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 85-96.
- MOSHER JR., Malcom. *Answer from last message from academia.edu* [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <thiagoribeiro.historia@gmail.com> em 18 abr. 2020.
- MÖLLER, Georg. *Hieratische Paläographie*. Die Aegyptische Buchschrift in ihrer Entwicklung von der fünften Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit. 3. Db, von der zweiundzwanzigsten Dynastie bis zum dritten Jahrhundert nach Chr. Osnabrück: Otto Zeller, 1965.
- MÜLLER-ROTH, Marcus. From Memphis to Thebes: Local traditions in the Late Period. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 15, pp. 173-187, 2010.
- MUNRO, Irmtraut. Evidence of a master copy transferred from Thebes to the Memphite area in Dynasty 26. *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 15, pp. 201-204, 2010.
- MUNRO, Irmtraut. “The Evolution of the Book of the Dead”. In: TAYLOR, John H (ed.). *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 54-79.
- MUNRO, Irmtraut. “The Significance of the Book of the Dead Vignettes”. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 49-64.
- NAGY, István. Remarques sur le Souci d’Archaïsme en Egypte à l’Époque Saïte. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 21, pp. 53-64. 1973.
- NEUREITER, Sabine. Eine neue Interpretation des Archaismus. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburgo: Helmut Buske Verlag GmbH, vol. 21, pp. 219-254, 1994.
- ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos*. Campinas, SP: Editora Pontes, 2015.
- PAPADIMA, Liviu; DAMROSCH, David; D’HAEN, Theo (eds.). *The Canonical Debate Today: Crossing Disciplinary and Cultural Boundaries*. Amsterdam, New York: Rodopi, 2011.
- PAYRAUDEAU, Frédéric. Les Prémices du Mouvement Archaisant à Thèbes et la statue Caire JE 37382 du quatrième prophète Djedkhonsouiefânkh. *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale - BIFAO*, Cairo, 107, pp. 141-156, 2007.

- PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, pp. 107-132.
- PIANKOFF, Alexandre. *Le « Cœur » dans les Textes Égyptiens*. Depuis l’Ancien jusqu’à la fin du Nouvel Empire. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1930.
- PIEPER, Frederico. “Problematizando o conceito de Religião: considerações hermenêuticas”. In: SILVEIRA, Emerson José Sena da; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues (orgs.). *A Polissemia do Sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, pp. 31-53.
- PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2006.
- PINCH, Geraldine; WARAKSA, Elizabeth A. Votive Practices. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2009. <<https://escholarship.org/uc/item/7kp4n7rk/>>.
- QUACK, Joachim Friedrich. “La magie au temple”. In: KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d’une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 41-68.
- QUACK, Joachim Friedrich. „Redaktion und Kodifizierung im späzeitlichen Ägypten. Der Fall des Totenbuches“. In: SCHAPER, Joachim (ed.). *Die Textualisierung der Religion*. Forschung zum Alten Testament 62. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, pp. 11-34.
- QUIRKE, Stephen. *Going out in Daylight – prt m hrw, the Ancient Egyptian Book of the Dead: translation, sources, meanings*. London: Golden House Publications, 2013.
- READINGS, Bill. Canon and On: from Concept to Figure. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 57, n° 1, pp. 149-172, 1989.
- RÉGEN, Isabelle. “The Amduat and the Book of Gates in the Tomb of Padiamenope (TT 33): A Work in Progress”. In: PISCHIKOVA, Elena; BUDKA, Julia; GRIFFIN, Kenneth (eds.). *Thebes in the First Millennium BC*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 307-320.
- RÉGEN, Isabelle. “The Archaeology of the Book of the Dead”. In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 97-106.
- REY, Terry. *Bourdieu on Religion. Imposing Faith and Legitimacy*. London: Routledge, 2007.
- RIBEIRO, Thiago H P. Concepções Egípcias Acerca da Morte: uma releitura sobre a questão da alma no Egito Antigo. *Fato e Versões – Revista de História*, vol. 13, n. 12, 2015.
- RIBEIRO, Thiago H P. Entre a Religião e a Magia: (re)pensando o estudo do Egito Antigo. *Revista Jesus Histórico*, vol. 18, pp. 20-40, 2017.
- RIBEIRO, Thiago H P. A Magia no Egito Antigo: uma proposta de definição. *Hélade*, vol. 4, n° 2, pp. 72-96, 2018.
- RIGGS, Christina; BAINES, John. Ethnicity. In: FROOD, Elizabeth; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2012. <<https://escholarship.org/uc/item/32r9x0jr/>>.
- RITNER, Robert K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 54. Chicago: The Oriental Institute of Universe of Chicago, 1993 [repr: 2008].
- ROBERSON, Joshua Aaron. *A Very Brief Introduction to Hieratic*. Material de Curso. 2018.
- ROCCATI, Alessandro. “Qu’est-ce que le texte magique dans l’Égypte ancienne? en quête d’une définition”. KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d’une*

- définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 69-79.
- ROUFFET, Frédéric. À la recherche du magicien égyptien. *Bulletin de la Société française d'égyptologie*, n° 191-192, pp. 60-69, 2015.
- RUSSMANN, Edna R. *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum*. California: University of California Press, 2001.
- RYHOLT, Kim. "The Turin King-List or So-Called Turin Canon (TC) as a Source for Chronology". In: HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David A. (eds.). *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden, Boston: Brill, 2006, pp. 26-32.
- SACHOT, Maurice. "Religio/superstitio". Historique d'une subversion et d'un retournement. *Revue de l'histoire des religions*, tome 208, n° 4, pp. 355-394, 1991.
- SANTOS, Moacir Elias. *Jornada para a Eternidade: as concepções de vida post-mortem real e privada nas tumbas tebanas do Reino Novo - 1550 - 1070*. 2012. Tese (Programa de Pós-Graduação em História) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- SATLOW, Michael L. Disappearing Categories: using categories in the study of religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 17, n° 4, pp. 287-298. 2005.
- SCALF, Foy. "What is the Book of the Dead." In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 21-27.
- SCALF, Foy. "The Death of the Book of the Dead". In: SCALF, Foy (ed.). *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2017, pp. 139-147.
- SHUPAK, Nili. "Canon" and "Canonization" in Ancient Egypt. *Biblioteca Orientalis*, vol. 58, n° 5, pp. 535-547, 2001.
- SMITH, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious". In: TAYLOR, Marc C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 269-284.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: Mentor Books, 1964.
- SPALINGER, Anthony. The Concept of the Monarchy during the Saite Epoch – an Essay of Synthesis. *Orientalia*, NOVA SERIES, vol. 47, n° 1, pp. 12-36, 1978.
- STADLER, Martin. Procession. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2008. <<https://escholarship.org/uc/item/679146w5/>>.
- STARK, Rodney. Reconceptualizing Religion, Magic and Science. *Review of Religious Research*, vol. 43, n° 2, pp. 101-120, 2001.
- STECKEL, Sita. Historicizing the Religious Field. Adapting Theories of the Religious Field for the Study of Medieval and Early Modern Europe. *Church History and Religious Culture*, 99, pp. 331-370, 2019.
- TAIT, John. "Introduction – '... Since the Time of the Gods'". In: TAIT, John. *'Never Had the Like Occurred': Egypt's view of the past*. London: UCL Press, 2003, pp. 1-13.
- TAYLOR, John H. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 2001.
- TAYLOR, John H. "Life and Afterlife in Ancient Egyptian Cosmos". In: TAYLOR, John H (ed.). *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 16-27.

- TAYLOR, John H. “Preparing for the Afterlife” In: TAYLOR, John H (ed.). *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 28-53.
- TAYLOR, John H. “The Perfect Afterlife”. In: TAYLOR, John H. (ed.). *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010, pp. 238-261.
- TEETER, Emily. *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*. Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 57. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1997.
- TEETER, Emily. “Temple Cults”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 310-324.
- The Narmer Catalog*. Disponível em: <<https://www.narmer.org/inscription/0081/>>. Acesso em: 21 dez. 2020.
- THOMASSEN, Einar. “Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon”. In: THOMASSEN, Einar (ed.). *Canon and Canonicity: the Formation and Use of Scripture*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010, pp. 9- 28.
- TRAUNECKER, Claude. *Os Deuses do Egito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- TROCHE, Julia. Letters to the Dead. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2018. <<https://escholarship.org/uc/item/6bh8w50t/>>.
- VAN DIJK, Jacobus. Entering the House of Hearts: an Addition to Chapter 151 in the Book of the Dead of Qenna. *Oudheidkundige Mededeelingen Rijksmuseum Oudheden*, 75, pp. 7-12, 1995.
- VERNUS, Pascal. “L’écrit et la Canonicité dans la Civilisation Pharaonique”. In: BARJAMOVIC, Gojko; RYHOLT, Kim (eds.). *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press and CNI Publications, 2016, pp. 271-347.
- VERSNEL, Hendrik Simon. Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. *Numen*, vol. 38, n° 2, pp.177-191, 1991.
- VILLA, Silvia Maria Teresa. *The Concept of Canon in Literary Studies: Critical Debates 1970-2000*. 2012. Tese (PhD in English Literature) – Department of English Literature, University of Edinburgh, Edinburgo.
- VINSON, Steve. “Menes”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 377-378.
- VINSON, Steve. “Narmer”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 494-495.
- VON LIEVEN, Alexandra. “Closed Canon vs. Creative Chaos: an in-depth look at (real and supposed) mortuary texts from Ancient Egypt”. In: RYHOLY, Kim & BARJAMOVIC, Gojko (eds.). *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press and CNI Publications, 2016, pp. 51-77.
- WARD, William A. “Foreigners Living in the Village”. In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Pharaoh’s Workers: the Villagers of Deir el Medina*. New York/London: Cornell University Press, 1994, pp. 61-85.

- WILKINSON, Richard H. *Reading Egyptian Art: a hieroglyph guide to Ancient Egyptian painting and sculpture*. London: Thames & Hudson, 1994.
- WILKINSON, Richard H. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, 2000.
- WILKINSON, Richard H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2003.

ANEXOS

Anexo A: Tabela Cronológica Referente ao Egito Antigo

Tabela Cronológica		
Período ou Época	Datação Aproximada	Dinastias
Arcaico	3100-2649 AEC	I e II
Reino Antigo	2649-2134 AEC	III a VIII
Primeiro Período Intermediário	2134-2040 AEC	IX, X e parte da XI Dinastia
Reino Médio	2040-1640 AEC	Final da XI, Dinastias XII a XIV
Segundo Período Intermediário	1640-1550 AEC	XV a XVII
Reino Novo	1550-1070 AEC	XVIII a XX
Terceiro Período Intermediário	1070-668 AEC	XXI a XXV
Época Tardia	664-332 AEC	XXVI a XXXI

Tabela confeccionada com bases nas obras CARDOSO, Ciro F. S. *Sociedades do Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Ática, 2007, p. 57 e DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2011, pp. 19-20.

Anexo B: Mensagem Pessoal Recebida de Malcolm Mosher Jr



Thiago Ribeiro <thiagoribeiro.historia@gmail.com>

Answer from last message from academia.edu

Malcolm Mosher, Jr. <mmjr@me.com>

18 de abril de 2020 às 21:01

Para: Thiago Ribeiro <thiagoribeiro.historia@gmail.com>

Dear Thiago,

My dissertation only dealt with the illustrations, and I had access to only a limited number of documents. After my PhD exams I still had a dissertation to write, but I also realized how few jobs there were in the field, so while preparing for the exams I also earned a degree in Computer Science, and when I finished the exams, I immediately began work in the computer industry and had only nights and weekends to work on the dissertation. In short, it was not what I would have liked to have been, and I knew the texts were far more important. Working 60-70 hours a week in a very high stress job made work on the BD difficult, but I was able to retire in 2005 and that gave me the time to delve into the texts. The SPBDStudies Series encapsulates all that my dissertation contained, with the addition of many more documents, and of course it has incorporated all the texts as well as all that both areas reveal. So, that dissertation is thoroughly obsolete.

Best wishes,
Malcolm

Anexo C: Parte do papiro BM EA 10558



Disponível na página do Totenbuch-Projekt: <[http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57267#/>](http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57267#/).

Anexo D: Parte do papiro Turin 1842

The image shows a fragment of the Turin Shroud, which is a piece of ancient fabric with a grid of faint, mirrored markings. The markings are arranged in a grid pattern, with some characters appearing to be numbers or letters. The fragment is torn at the bottom edge. Below the fragment, there are some numbers and a small arrow pointing to the right.

30A	29	27	26
	23		

Disponível na página do Totenbuch-Projekt: [http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57580#/>](http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57580#/).

Anexo E: Parte do papiro Coloniensis Aegyptus 10207



Disponível na página do Totenbuch-Projekt: <[https://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57143#/>](https://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57143#/).