



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ENSINO E MEMÓRIA: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DE TEXTOS LITERÁRIOS EGÍPCIOS DO REINO MÉDIO

Victor Braga Gurgel

Orientadora: Profa. Dra. Priscilla Gontijo Leite

Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

JOÃO PESSOA – PB

2020

**ENSINO E MEMÓRIA: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DE TEXTOS
LITERÁRIOS EGÍPCIOS DO REINO MÉDIO**

Victor Braga Gurgel

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, Área de Concentração em História e Cultura Histórica.

Orientadora: Profa. Dra. Priscilla Gontijo Leite

Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

JOÃO PESSOA – PB

2020

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

G979e Gurgel, Victor Braga.

Ensino e Memória: uma perspectiva a partir de textos literários egípcios do Reino Médio / Victor Braga

Gurgel. - João Pessoa, 2020.

281 f. : il.

Orientação: Priscilla Gontijo Leite.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Ensino de História. 2. Egito antigo. 3. Memória Cultural. 4. Consciência Histórica. I. Leite, Priscilla Gontijo. II. Título.

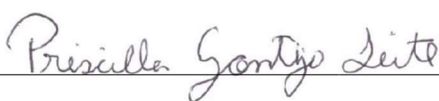
UFPB/CCHLA

**ENSINO E MEMÓRIA: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DE TEXTOS
LITERÁRIOS EGÍPCIOS DO REINO MÉDIO**

Victor Braga Gurgel

Dissertação de Mestrado avaliada em 14/05/2020 com conceito APROVADO

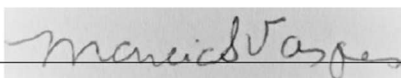
BANCA EXAMINADORA



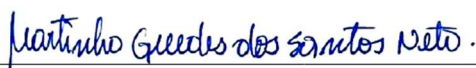
Profa. Dra. Priscilla Gontijo Leite
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Orientadora

Assinado por: JOSÉ DAS CANDEIAS MONTES
SALES
Num. de Identificação: BI062396250

Prof. Dr. José das Candeias Montes Sales
Professor Auxiliar com Agregação da área de História – História Antiga – Universidade
Aberta
Examinador Externo



Prof.^a Dr.^a Marcia Severina Vasques
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Rio Grande do
Norte
Examinadora Externa



Prof. Dr. Martinho Guedes dos Santos
Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Examinador Interno

João Pessoa, 14 de maio de 2020

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos aqueles que sempre apoiaram meu desejo de estudar o Egito Antigo, mesmo quando tal perspectiva parecia impossível.

Aos meus pais, Kátia e Rogério, que primeiro acreditaram em mim, toda a honra.

Aos meus irmãos, Caroline e Bruno, pelo suporte emocional, e pela paciência.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela bolsa, sem a qual esta pesquisa não atingiria metade do seu potencial.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, pelo auxílio financeiro sem o qual não seria possível a participação no VI Congresso Ibero-americano de Egiptologia. À Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba, pelo auxílio financeiro que tornou possível a participação no Curso de Verão “Egyptologists as Museum Curators: an immersive training”. Ambas as viagens acadêmicas foram momentos cruciais em minha formação, e sou extremamente grato pela fé em mim depositada. Espero, um dia, poder devolver à altura o investimento feito em minha pessoa.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Priscilla Gontijo Leite, por ter aceitado o desafio de pesquisar Egito Antigo em terras paraibanas, pelo profissionalismo, paciência, e excelência em seu trabalho, bem como pela leitura sempre atenta de meus textos e constante inspiração.

Aos professores e colegas que contribuíram com materiais relacionados à minha investigação: Prof.^a Dr.^a M. Violeta Pereyra, Prof. Dr. Guilherme Moerbeck, Prof. Dr. José das Candeias Sales, Prof.^a Dr.^a Marcia S. Vasques – que, ademais, estendeu o seu apoio através da equipe MAAT; Alaide Ribeiro. À Josiane. Ao Guilherme Borges Pires, que, além de contribuir com materiais de pesquisa, forneceu auxílio através de sua gentil amizade. A todos vocês, meu mais sincero agradecimento. Graças aos fundamentais auxílios prestados, se tornou possível pesquisar sobre o Egito Antigo em terras paraibanas.

À Prof.^a Dr.^a Serioja R. C. Mariano, pelo incentivo ao prosseguimento de meus estudos, fundamental para que eu me decidisse pela continuação em um Mestrado em História.

Ao Prof. Dr. Martinho Guedes dos Santos, por ter aceitado participar tanto da banca de qualificação quanto da banca de defesa desta investigação.

Ao Prof. Dr. José das Candeias Sales, por ter aceitado participar tanto da banca de qualificação quanto da banca de defesa desta dissertação, por todo o auxílio em minha investigação, além de estar contribuindo, uma vez mais, com o estreitar dos laços da Egiptologia luso-brasileira.

À Prof.^a Dr.^a Marcia S. Vasques, por ter gentilmente aceitado participar da banca de defesa desta investigação, bem como pela sempiterna disposição em fomentar a pesquisa em Egiptologia no Nordeste.

Ao Prof. Dr. Gerson da Silva Ribeiro, por todo o valioso auxílio junto ao Comitê de Ética em Pesquisa – CEP da Universidade Federal da Paraíba – Campus I, facilitando o acesso à Plataforma Brasil e auxiliando nos trâmites legais desta investigação no CEP.

A todos os professores e professoras da educação básica de João Pessoa – PB e região metropolitana que responderam ao meu questionário, por contribuírem com a pesquisa sobre Ensino de História Antiga na Paraíba. Que não percam o desejo de ensinar História, mesmo com as dificuldades que se apresentam atualmente.

À Prof.^a Dr.^a M. Fátima Marreiro de Sousa, por sempre apoiar meus sonhos, pela força, carinho, companheirismo, e suporte, desde os anos da graduação.

À Juliana Barros, pela fraternidade, amizade, carinho e todo o apoio, em todas as etapas dessa pesquisa.

À Viviane Roza, por todo o companheirismo e amizade.

Aos amigos Wuendisy, Lucian, Marina, Paulo, Gadelha, Victor Grandez, Tawenne, Arthur, Mariana, Italo. Agradeço por terem entendido os tantos sumiços nesses dois intensos anos, e pelo conforto nos dias difíceis desta jornada.

DEDICATÓRIA

A todos aqueles que buscam luz nas brumas do passado.

RESUMO

Nesta investigação, relacionamos os conceitos de memória cultural (Jan Assmann) e consciência histórica (Jörn Rüsen), e nos debruçamos sobre dois aspectos dos estudos do Egito Antigo, a saber, a pesquisa acadêmica desta civilização e o Ensino de História do Egito Antigo. Partimos da constatação de Rüsen de que as carências de orientação do ser humano no tempo são o ponto de partida para as indagações que culminam tanto na pesquisa acadêmica e na consciência histórica advinda da historiografia científica quanto na consciência histórica do cidadão comum, não-especialista. Assim, defendemos que o Ensino e a pesquisa do Egito Antigo possuem um papel essencial na formação de uma consciência histórica crítica do cidadão brasileiro. Neste sentido, em um primeiro momento buscamos compreender como os egípcios construíram a sua memória cultural após o fim da crise política denominada pelos egiptólogos de Primeiro Período Intermediário (c. 2134 – 2040 a.C.), tendo como fontes históricas quatro textos literários egípcios tradicionalmente datados no Reino Médio (c. 2040 – 1640 a.C.): as *Profecias de Neferti*, as *Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*, o *Diálogo de um Desesperado com o seu Ba* e as *Admoestações de Ipu-uer*. Analisamos essas fontes utilizando da análise de conteúdo (Laurence Bardin), procurando por referências *a contrario* ao conceito egípcio da *ma'at*. Em um segundo momento, refletimos sobre a relação existente entre a consciência histórica brasileira e a memória cultural do país em relação ao Egito Antigo. Para tanto, discutimos os resultados de um questionário aplicado com alguns professores da Rede Básica de Ensino de João Pessoa – PB e região metropolitana – aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal da Paraíba (CEP/UFPB). A partir dos resultados desses questionários foi possível refletir sobre os limites do papel dos livros didáticos de História na consolidação de uma consciência histórica brasileira, mais especificamente sobre o Egito Antigo, objeto de nossa investigação, por fim examinando o papel do Ensino de História na manutenção ou não de uma visão exótica e bastante discrepante da Egiptologia e da historiografia sobre o Egito Antigo, sem deixar de considerar que não é o objetivo do Ensino de História “transmitir” o conhecimento acadêmico rigoroso para além dos muros da Academia.

Palavras-chave: Ensino de História; Egito Antigo; Memória Cultural; Consciência Histórica.

ABSTRACT

In this research, we relate the concepts of cultural memory (Jan Assmann) and historical consciousness (Jörn Rüsen), focusing on two aspects of the study of Ancient Egypt, namely, the academic investigation and the Teaching of History of that civilization. From Rüsen's observation, the lack of human orientation in time is the starting point for the questions which culminate both in academic research and in historical consciousness arising from scientific historiography and in the historical consciousness of ordinary, non-specialist citizens. Thus, we argue that the Teaching and the Research on Ancient Egypt play an essential role in the formation of a critical historical awareness of the Brazilian – and Western – citizen. In this regard, at first we seek to understand how the Egyptians built their cultural memory after the end of the political crisis called by the Egyptologists the First Intermediate Period (c. 2134 - 2040 BC), based on four Egyptian literary texts traditionally dated in Middle Kingdom (c. 2040 – 1640 BC): the *Prophecies of Neferty*, the *Complaints of Khakheperréseneb*, the *Debate between a Man and his Soul* and the *Admonitions of Ipu-wer*. We analyzed these sources through content analysis methodology (Laurence Bardin) looking for references *a contrario* to the Egyptian concept of *maet*. In a second step, we reflect on the relationship between the Brazilian historical consciousness and the country's cultural memory in relation to Ancient Egypt. For this purpose, we discussed the results of a questionnaire applied with some teachers from the basic education of João Pessoa – PB and metropolitan region – approved by the Research Ethics Committee of the Universidade Federal da Paraíba (CEP/UFPB). From the findings of these questionnaires, it was possible to reflect on the limits of the role of history textbooks in consolidating a Brazilian historical consciousness, more specifically on Ancient Egypt – the object of our investigation –, finally examining the role of the Teaching of History in maintaining of an exotic and quite divergent view of Egyptology and historiography about Ancient Egypt, while considering that it is not the aim of the Teaching of History to “transmit” rigorous academic knowledge beyond the walls of the Academy.

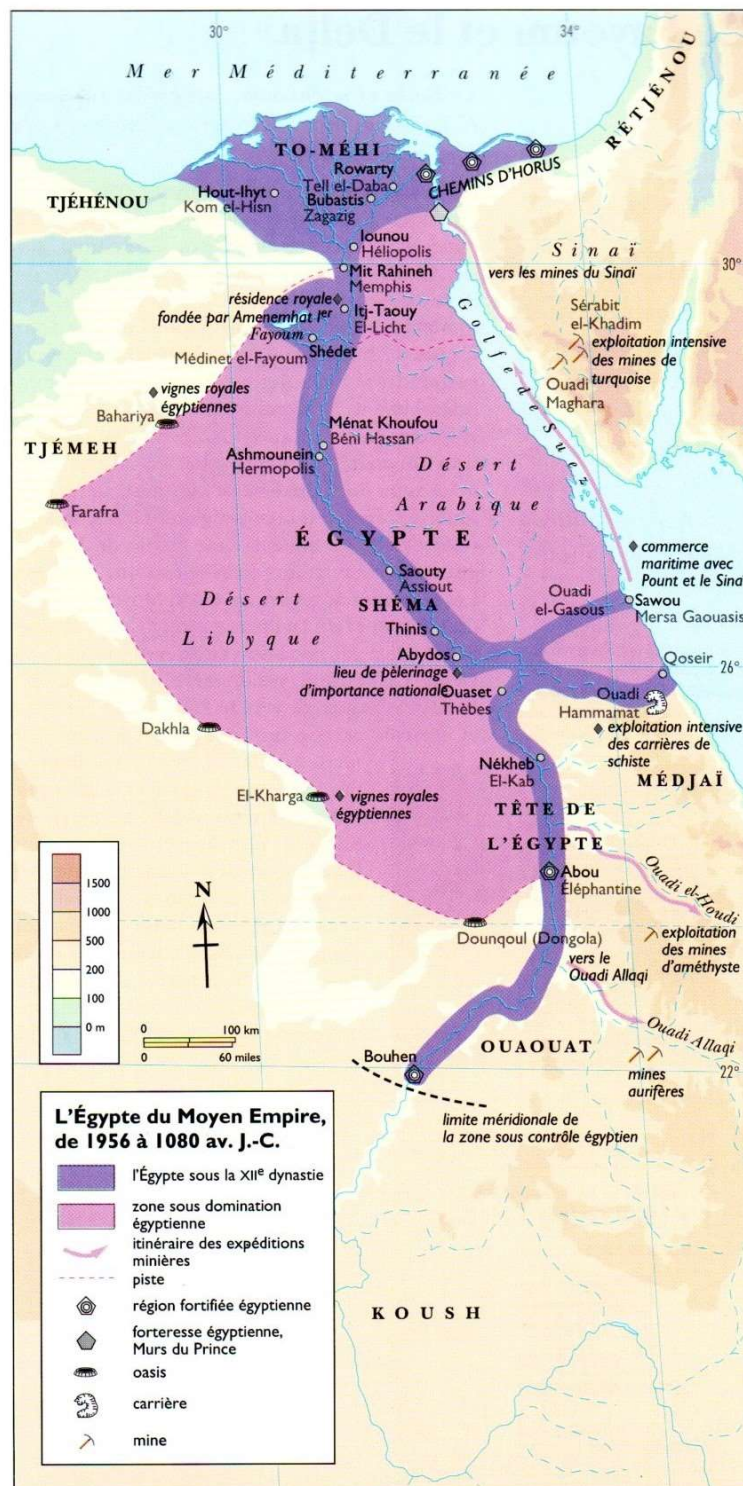
Key-Words: Teaching of History; Ancient Egypt; Cultural Memory; Historical Consciousness.

SUMÁRIO

MAPA: EGITO DO REINO MÉDIO, 1956 – 1080 a.C.	x
CRONOLOGIA	xii
LISTA DE FIGURAS	xvi
LISTA DE TABELAS	xvii
LISTA DE ABREVIACÕES	xviii
CONVENÇÕES	xix
INTRODUÇÃO	20
1. CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	29
1.1. MEMÓRIA CULTURAL: UMA TEORIA PLURALISTA DA MEMÓRIA	32
1.1.2. A MEMÓRIA COLETIVA	33
1.1.3. A MEMÓRIA CULTURAL	37
1.1.4. OS TEXTOS LITERÁRIOS EGÍPCIOS COMO “TEXTOS CULTURAIS”	47
1.2. CONSCIÊNCIA HISTÓRICA	59
1.3. ENTRE A MEMÓRIA CULTURAL E A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA: A RECEPÇÃO DO ANTIGO EGITO A PARTIR DO ENSINO DE HISTÓRIA	66
1.4. METODOLOGIA	68
2. O REINO ANTIGO, O PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO E O REINO MÉDIO: BREVE PANORAMA POLÍTICO	78
2.1. A QUESTÃO DA CENTRALIZAÇÃO E DA PULVERIZAÇÃO DO PODER NO REINO ANTIGO E NO PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO: <i>MA’AT</i> COMO MITO DO ESTADO FUNDAMENTAL	79
2.2. O REINO MÉDIO: TEMATIZAÇÃO DA <i>MA’AT</i> E NOVA CONFIGURAÇÃO SÓCIO-POLÍTICA	95

3. OS TEXTOS LITERÁRIOS EGÍPCIOS DO REINO MÉDIO (2040 – 1640 a.C.) COMO FORMADORES DE MEMÓRIA.....	103
3.1. UM BREVE PANORAMA DA LITERATURA EGÍPCIA, DO REINO ANTIGO (2575 – 2134 a.C.) AO REINO MÉDIO (2040 – 1640 a.C.).....	103
3.2.1. <i>AS PROFECIAS DE NEFERTI</i>	111
3.2.2. <i>AS LAMENTAÇÕES DE KHA-KHEPER-RÉ-SENEB</i>	130
3.2.3. <i>DIÁLOGO DE UM DESESPERADO COM O SEU PAI</i>	143
3.2.4. <i>AS ADMOESTAÇÕES DE IPU-UER</i>	163
3.3. TEXTO LITERÁRIO E MEMÓRIA CULTURAL.....	176
 4. O ANTIGO EGITO NA VISÃO COMUM DA SOCIEDADE BRASILEIRA: O PAPEL DO ENSINO COMO FORMADOR DE CONSCIÊNCIA HISTÓRICA	180
4.1. 1. VISÃO DE PROFESSORES DA REDE BÁSICA DE ENSINO DE JOÃO PESSOA – PB E REGIÃO METROPOLITANA SOBRE O ENSINO DO ANTIGO EGITO.....	181
4. 1. 2. O LIVRO DIDÁTICO E O ENSINO DE HISTÓRIA ANTIGA.....	208
4. 1. 2. 1. LIVRO DIDÁTICO DO ENSINO FUNDAMENTAL: ANÁLISE DO CONTEÚDO DO EGITO ANTIGO.....	212
4. 1. 2. 2. LIVRO DIDÁTICO DO ENSINO MÉDIO: ANÁLISE DO CONTEÚDO DO EGITO ANTIGO.....	227
4.2. SERIA O ENSINO DE HISTÓRIA MANTENEDOR DE UMA VISÃO EXÓTICA DO ANTIGO EGITO?.....	238
CONSIDERAÇÕES FINAIS	242
REFERÊNCIAS.....	247
APÊNDICE 1 – ANÁLISE DE CONTEÚDO DE CARÁTER QUANTITATIVO DO TEXTO <i>AS PROFECIAS DE NEFERTI</i>.....	266
APÊNDICE 2 – FLUXOGRAMA TEÓRICO-METODOLÓGICO, CONTENDO TAMBÉM OS DEMAIS DESDOBRAMENTOS DA INVESTIGAÇÃO.....	280

MAPA: EGITO DO REINO MÉDIO, 1956 – 1080 a.C.¹



FONTE: MANLEY, 1998, p. 45.

¹ A cronologia em questão não é a adotada em nosso trabalho, e sim a referente ao mapa, sendo da autoria de Bill Manley. Para detalhes desta cronologia *vide* MANLEY, 1998, p. 8 – 11.

CRONOLOGIA

Baseamo-nos na cronologia disposta no *Cultural Atlas of Ancient Egypt*, publicado em 1980 por John Baines e Jaromir Malek. Em alguns casos, seguimos os valores e informações da cronologia estabelecida estabelecido por Antonio Brancaglione Jr², quando não encontramos dados suficientes na de Baines e Malek (1980). Nos focaremos nos reinados e dinastias que possuem maior conexão com nosso tema de estudo e recorte cronológico. Salientamos que todas as datas são aproximadas.

PERÍODO PRÉ-DINÁSTICO (4000 – 2950 a.C.)
PERÍODO PROTODINÁSTICO (2950 – 2575 a.C.)
I Dinastia (2950 – 2775)
Rei Escorpião
Narmer (Menes) (3150 – 3050 a.C.)
II Dinastia (2775 – 2560 a.C.)
III Dinastia (2560 – 2575 a.C.)
Djoser (2630 – 2611 a.C.)
REINO ANTIGO (2575 – 2134 a.C.)
IV Dinastia (2575 – 2465 a.C.)
Sneferu (2575-2551 a.C.)
Khufu (2551-2528 a.C.)
Djedefré [Redjedef] (2528-2520 a.C.)
Khafré (2520-2494 a.C.)
Menkauré (2490-2472 a.C.)
V Dinastia (2465-2323 a.C.)
Sahuré (2458-2446 a.C.)
Djedkaré Isesi (2388-2356 a.C.)
Unas (2356-2323 a.C.)
VI Dinastia (2323 – 2150 a.C.)
Teti (2323 – 2291 a.C.)
Userkaré (?)
Pepi I (2289 – 2255 a.C.)
Merenré (2255 – 2246 a.C.)
Pepi II (2246 – 2152 a.C.)
Merenré II (?)
Neith-Ikeret [Nitócris] (?)

² Disponível em: <https://www.academia.edu/36222181/CRONOLOGIA_EG%C3%8DPCIA_-_QUADRO_CRONOL%C3%93GICO_-LISTA_DE_REIS>. Acesso em mar. 2018.

PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (2134 – 2040 a.C.)
VII – VIII Dinastias (2150 – 2134 a.C.)
Neferkaré – Papiro de Turim (?)
Wadjakaré (?)
Qakaré (?)
Iby (?)
IX – IX Dinastias [Heracleópolis] (2134 – 2040 a.C.)
Meryibré (?)
Khety (?)
Merykaré (?)
Kaneferré (?)
Nebkauré (?)
Akhtoy (?)
XI Dinastia [Tebas] (2134 – 2040 a.C.)
<i>Sehertawy</i> Intef I (2134 – 2118 a.C.)
<i>Wahank</i> Intef II (2118 – 2069 a.C.)
<i>Nakhtnebtnefer</i> Intef III (2069-2061)
Mentuhotep I (?)
<i>Nebhetepre</i> Mentuhotep II (2061 – 2010 a.C.)
<i>Sankhkaré</i> Mentuhotep III (2010 – 1998 a.C.)
<i>Nebtawyré</i> Mentuhotep IV (1998 – 1991 a.C.)
REINO MÉDIO (2040 – 1640 a.C.)
XII Dinastia (1991 – 1783 a.C.)
<i>Sehetepibre</i> Amenemhat I (1991 – 1962 a.C.)
<i>Kheperkaré</i> Senusret I (1971 – 1926 a.C.)
<i>Nubkauré</i> Amenemhat II (1929 – 1892 a.C.)
<i>Khakheperré</i> Senusret II (1897 – 1878 a.C.)
<i>Khakhauré</i> Senusret III (1878 – 1841 a.C.)
<i>Nymaatré</i> Amenemhat III (1844 – 1797 a.C.)
<i>Maakheruré</i> Amenemhet IV (1799 – 1877 a.C.)
<i>Sobekkaré</i> Sobekneferu (1787 – 1783 a.C.)
XIII Dinastia (1784 – 1650 a.C.) – em torno de 70 reis
XIV Dinastia (?)
SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (1640 – 1532 a.C.)
XV Dinastia [Hicsos] (? – 1530 a.C.)
XVI Dinastia (?)
XVII Dinastia (1640 – 1550 a.C.)
<i>Nubkeperré</i> Intef V (1640 – 1635 a.C.)
<i>Wadjkeperré</i> Kamósis (1555 – 1550 a.C.)
REINO NOVO (1550 – 1070 a.C.)

XVIII Dinastia (1550 – 1307 a.C.)
<i>Nebpehtyre</i> Ahmose [Ahmés] (1550 – 1525 a.C.)
<i>Djeserkaré</i> Amenhotep I (1525 – 1504 a.C.)
<i>Akheperkaré</i> Thutmés I (1504-1492)
<i>Akheperenré</i> Thutmés II (1492 – 1479 a.C.)
<i>Maatkaré</i> Hatshepsut (1473 – 1458 a.C.)
<i>Menkheperre</i> Thutmés III (1479 – 1425 a.C.)
<i>Akheperuré</i> Amenhotep II (1427 – 1401 a.C.)
<i>Menkheperuré</i> Thutmés IV (1401 – 1391 a.C.)
<i>Nubmaatré</i> Amenhotep III (1391 – 1353 a.C.)
<i>Akhenaton</i> <i>Neferkheperuré</i> Amenhotep IV (1353 – 1335 a.C.)
<i>Ankhkheperuré</i> Neferneferuaten (?)
<i>Ankhkheperuré</i> Smenkhkaré (1335 – 1333 a.C.)
<i>Tutankhamon</i> <i>Nebkheperuré</i> (1333 – 1323 a.C.)
<i>Kheperkheperuré</i> Ay (1323 – 1319 a.C.)
<i>Djeserkheperuré</i> <i>Setepenré</i> Horemheb (1319 – 1307 a.C.)
XIX Dinastia (1307 – 1196 a.C.)
<i>Menpehtyré</i> Ramessés I (1307 – 1306 a.C.)
<i>Menmaatré</i> Seti I (1306 – 1290 a.C.)
<i>Usermaatré</i> Ramessés II (1290 – 1224 a.C.)
<i>Baenré-merynetjeru</i> Merneptah (1224 – 1214 a.C.)
<i>Userkheperuré-setepenré</i> Seti II (1214 – 1204 a.C.)
<i>Menmiré-setepenré</i> Amenmessés [usurpador] (?)
<i>Akhenré-setepenré</i> Siptah [Merenptah] (1204 – 1198 a.C.)
<i>Sitré-meryamun</i> Twosret (1198 – 1196 a.C.)
XX Dinastia (1196 – 1070 a.C.)
<i>Userkhauré</i> <i>Setepenré</i> Setnakhte (1196 – 1194 a.C.)
<i>Usermaatré</i> <i>meryamun</i> Ramessés III (1194 – 1163 a.C.)
<i>Hegamaatré</i> Ramessés IV (1163 – 1156 a.C.)
<i>Usermaatré</i> Ramessés V (1156 – 1151 a.C.)
<i>Nebmaatré</i> <i>Meryamun</i> Ramessés VI (1151 – 1136 a.C.)
<i>Usermaatré</i> <i>Meryamun</i> <i>Setepenré</i> Ramessés VII (1143 – 1136 a.C.)
<i>Usermaatré</i> <i>Akhenamun</i> Ramessés VIII (1136 – 1131 a.C.)
<i>Neferkharé</i> <i>Setepenré</i> Ramessés IX (1131 – 1112 a.C.)
<i>Khepermaatré</i> Ramessés X (1112 – 1100 a.C.)
<i>Menmaatré</i> <i>Setepenptah</i> Ramessés XI (1100 – 1070 a.C.)
TERCEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (1070 – 712 a.C.)
XXI Dinastia [Tânis] (1070 – 945 a.C.)
XXII Dinastia (945 – 712 a.C.)
XIII Dinastia [Líbia] (828 – 712 a.C.)
XXIV Dinastia (724 – 712 a.C.)
PERÍODO TARDIO (747 – 332 a.C.)

XXV Dinastia (747 – 656 a.C.)
XXVI Dinastia [Saíta] (664 – 525 a.C.)
XXVII Dinastia [I Período Persa] (525 – 404 a.C.)
XXVIII Dinastia (404 – 399 a.C.)
XXIX Dinastia (399 – 380 a.C.)
XXX Dinastia (380 – 343 a.C.)
XXXI Dinastia [II Período Persa] (343 – 332 a.C.)
Dinastia Macedônica (332 – 304 a.C.)
<i>Meryamun setepenré Alexandre “O Grande” (304 – 284 a.C.)</i>
Período Ptolomaico (304 – 30 a.C.)
Domínio romano (30 a.C. – 395 d.C.)

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – MATRIZ DISCIPLINAR DA HISTÓRIA.....	64
FIGURA 2 - FOTOGRAFIA DO <i>RECTO</i> DA TABUINHA BM EA 5645.....	140
FIGURA 3 - FOTOGRAFIA DO <i>VERSO</i> DA TABUINHA BM EA 5645.....	141
FIGURA 4 - FOTOGRAFIA DO ÓSTRACO 774 (GARDINER).....	142
FIGURA 5 - MAPA DE JOÃO PESSOA – PB, COM HACHURAS NOS BAIRROS ONDE SE LOCALIZAM AS ESCOLAS EM QUE ATUAM OS DOCENTES.....	191

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – RELAÇÕES DE HIPERTEXTUALIDADE EM ALGUNS TEXTOS LITERÁRIOS EGÍPCIOS DO REINO MÉDIO.....	108
TABELA 2 - RESULTADOS DA ANÁLISE DE CONTEÚDO DE CARÁTER QUANTITATIVO DO TEXTO <i>AS PROFECIAS DE NEFERTI</i>	121
TABELA 3 – FORMAÇÃO DOS DOCENTES.....	185
TABELA 4 – TEMPO DECORRIDO DESDE A OBTENÇÃO DO ÚLTIMO TÍTULO.....	186
TABELA 5 – DOCENTES QUE POSSUEM PÓS-GRADUAÇÃO.....	187
TABELA 6 – NÍVEIS DE PÓS-GRADUAÇÃO DOS DOCENTES.....	187
TABELA 7 – NÍVEIS DE ENSINO EM QUE ATUAM OS DOCENTES.....	188
TABELA 8 – VINCULAÇÃO À UMA REDE DE ENSINO PÚBLICA/PRIVADA.....	189
TABELA 9 – JURISDIÇÃO DAS ESCOLAS PÚBLICAS.....	190
TABELA 10 – CRITÉRIOS PARA SELEÇÃO DO LIVRO DIDÁTICO.....	191
TABELA 11 – LIVROS DIDÁTICOS ADOTADOS.....	195
TABELA 12 – VISÃO ACERCA DO TEMPO DEDICADO À HISTÓRIA ANTIGA ORIENTAL, EM COMPARAÇÃO AOS OUTROS CAMPOS DA HISTÓRIA NO ENSINO BÁSICO.....	196
TABELA 13 – VOCÊ É CAPAZ DE CONCEITUAR <i>MA'AT</i> ?.....	198
TABELA 14 – COMPREENSÃO DOS DOCENTES SOBRE A IMPORTÂNCIA DA <i>MA'AT</i> PARA SE TER UMA NOÇÃO BÁSICA DA SOCIEDADE EGÍPCIA.....	199
TABELA 15 – CONTEÚDOS MAIS FOCADOS PELOS DOCENTES.....	200
TABELA 16 – OPINIÃO: VISÃO DOS DOCENTES SOBRE O PREPARO ACADÊMICO RECEBIDO PARA MINISTRAR AULAS DE HISTÓRIA ANTIGA ORIENTAL.....	204
TABELA 17 – OPINIÃO: NECESSIDADE DE UTILIZAÇÃO DE OUTROS MATERIAIS ALÉM DO LIVRO DIDÁTICO PARA UM ENSINO MAIS EFETIVO DE HISTÓRIA.....	205

LISTA DE ABREVIACÕES

- AEL* – Miriam Lichtheim. **Ancient Egyptian Literature**. 3 vols. Berkeley: University of California Press. 1973, 1976, 1980.
- AeUL* – **Ägypten und Levante. Zeitschrift für ägyptische Archäologie und derem Nachbargebiete**. Wien.
- BIFAO* – **Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire**. Cairo.
- BSEG* – **Bulletin de la Société d’Égyptologie Genève**. Genève.
- CSEG* – **Cahiers de la Société d’Égyptologie, Genève**. Genève.
- CHANE* – Eckhart Frahm, W. Randall Garr, B. Halpern, T. P. J. van den Hout, Leslie Anne Warden & Irene Winter (eds.). **Culture and History of the Ancient Near East**. Leiden: E. J. Brill.
- EDAL* – **Egyptian & Egyptological Documents, Archives & Libraries**. Milano.
- GHE* – **Golden House Egyptology**. London.
- GM* – **Göttinger Miszellen**. Göttingen.
- JAOS* – **Journal of the American Oriental Society**. Baltimore, Boston, New Haven.
- JEA* – **The Journal of Egyptian Archaeology**. London.
- LÄ* – Wolfgang Helck, Eberhard Otto & Wolfhart Westendorf (eds.). **Lexikon der Ägyptologie**. 7 vols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975 – 1989.
- LingAeg* – **Lingua Aegyptia. Studia Monographica**. Hamburg.
- OLA* – **Orientalia Lovaniensia Analecta**. Louvain.
- OLZ* – **Orientalistische Literaturzeitung**. Münster, Berlin e Leiden.
- OrSuec* – **Orientalia Suecana**. Uppsala.
- OrNS* – **Orientalia. Commentarii periodici Pontificii instituti biblici, Nova Series**. Roma.
- RdE* – **Revue d’Égyptologie**. Paris.
- RT* – **Recueil des travaux relatifs à la philologie et à la archéologie égyptiennes et assyriennes**. Paris.
- SHR* – Albert Baumgarten, Jan Assmann & Guy Stroumsa (eds.). **Studies in the History of Religions**. Leiden: E. J. Brill.
- WA* – **Writings from the Ancient World, Society of Biblical Literature**. Atlanta.

CONVENÇÕES

< > Omisso no manuscrito, hipótese de restauro.

[] Tradução mais provável.

() Interpolação do tradutor, subentendida pelo contexto.

{ } Sinal excedentário.

Recto: corresponde à parte da frente de um papiro.

Verso: parte posterior de um papiro;

Kola: grupos de sílabas. Plural de *kolon*, cada um deles possuindo uma tônica, baseada em agrupamentos gramaticais das palavras.

INTRODUÇÃO

A história e sua composição sempre foram enxergadas pelos historiadores a partir de seus princípios de ensino e aprendizagem, muito antes de a disciplina ganhar os seus contornos teórico-metodológicos mais nítidos no século XIX. (RÜSEN, 2006, p. 8 – 9). Neste momento, em seu afã para garantir um caráter cientificista, a área perdeu de vista o fato de que o conhecimento histórico é fundamentalmente guiado por interesses humanos, se focando exclusivamente no grupo de profissionais treinados (RÜSEN, 2006, p. 8 – 9).

No caso específico da Egiptologia, a disciplina surgiu desde sempre com um forte apelo popular, contando, inclusive, com apoio financeiro de instituições e organizações civis, como evidencia o caso inglês da Egyptian Exploration Society, surgida em 1882, então Egyptian Exploration Fund, como uma associação local de arqueologia (ROCHA DA SILVA, 2014, p. 285). Até a atualidade, pelo menos na Europa e nos Estados Unidos da América, os museus e instituições dedicadas ao estudo científico do Egito Antigo possuem um contato estreito com a sociedade civil.

No caso do Brasil, os artefatos egípcios se inseriram como um potente sinal para as ambições imperiais da realeza brasileira durante o Período Imperial (1822 – 1889), em uma narrativa civilizacional que a colocava como a primeira e mais duradoura civilização. O foco no Egito faraônico foi escolhido pela suposta “estabilidade” do período, e da figura do faraó, considerado um deus (FUNARI & FUNARI, 2010, p. 51).

Nesta época, D. Pedro II, considerado o primeiro egiptólogo do Brasil, correspondia-se ativamente com eminentes egiptólogos famosos internacionalmente, como Auguste Mariette e Karl Brugsch. Empreendeu algumas viagens ao Egito, e foi o responsável por estabelecer o gosto cultural da elite no seu interesse pelo Egito Antigo, posteriormente rejeitado (ROCHA DA SILVA, 2017, p. 161). Entretanto, o monarca não estabeleceu estudos acadêmicos na área no Brasil, que só se iniciariam no século XX, mais especificamente no Sudeste do país.

Com as mudanças da sociedade na República, instaurada em 1889, o Egito passa a ser trabalhado em manuais didáticos, em uma perspectiva que o coloca como o início da civilização (FUNARI & FUNARI, p. 52). Vemos, portanto, que o Ensino do Egito Antigo esteve ligado, desde o seu início, a um projeto de nação, cuja ideia linear de passado e de civilização perpassava, pois, do Oriente Antigo para o mundo clássico, chegando da Europa para o chamado Novo Mundo (LEITE & GURGEL, 2019).

Os elementos da Egiptomania, isto é, “reinterpretação e re-uso de traços da cultura do Egito Antigo, de uma forma que lhe atribua novos significados” (BAKOS, 2004, p. 10), já se faziam presentes no Brasil. Um exemplo é a apropriação de elementos egípcios e sua circulação pelas elites através da maçonaria, principalmente na arquitetura (FUNARI & FUNARI, p. 52).

Não é um dos objetivos deste estudo entender como se deram as primeiras apropriações da Egiptomania no Brasil, nem o fazer em um recorte temporal específico. Por outro lado, a nossa pesquisa gira em torno da seguinte hipótese: qual o papel do Ensino de História, mais especificamente do Ensino do Egito Antigo, na manutenção de uma visão da Egiptomania, de uma visão exótica do Egito Antigo no Brasil?

Para responder a esta questão, buscamos compreender a relação entre a pesquisa e o ensino do Egito Antigo. Esta civilização, portanto, recebe nesta pesquisa dois enfoques especiais: a pesquisa acadêmica, sob um viés histórico-egiptológico, e uma reflexão sobre o seu ensino na educação básica.

Para o primeiro aspecto, elegemos como recorte histórico o Reino Médio (2040 – 1640 a.C.), por ser considerado tanto pelos egípcios antigos quanto pela Egiptologia como uma “época de ouro” (WILDUNG, 1984). Tal período, em todas as suas expressões pode ser considerado como uma resposta à fragmentação do faraonato ocorrida no chamado Primeiro Período Intermediário (c. 2134 – 2040 a.C.).

Também no Reino Médio, culminava um processo de complexificação da escrita egípcia. Esta, antes vinculada ao poder centralizado, incapaz de conter frases longas e com muitas informações, passa a se desenvolver paralelamente à pulverização do poder ocorrida no Primeiro Período Intermediário (BAINES, 1988, p. 202; CARDOSO, 1998, p. 103). A chamada literatura egípcia começa a se desenvolver de modo mais profícuo, culminando em textos egípcios datados no Reino Médio.

A grande maioria das narrativas dos textos literários egípcios do Reino Médio era enquadrada em uma ideia de passado, orientando os egípcios quanto a ele (MORENZ, 2003, p. 103 – 104). Pelas razões expostas, elencamos quatro textos literários egípcios como fonte histórica, para compreender como a elite letrada criou as ideias do passado, mais especificamente do passado caótico do Primeiro Período Intermediário.

Os textos são *As Profecias de Neferti*, *As Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*, *Os Diálogos de um Desesperado com o seu Ba* e *As Admoestações de Ipu-uer*. Foram escolhidos pelo seu sucesso, tanto no Egito Antigo – atestado pelas cópias que chegaram até nós, do Reino Novo (1550 – 1070 a.C.) – quanto na contemporaneidade. Outro fator que levamos em conta

na escolha foi o tom negativo neles presente, gerando inúmeras referências implícitas à *ma'at*, elemento chave para a compreensão do Egito Antigo (ASSMANN, 1989, p. 13).

A linha teórica escolhida para o aspecto histórico/egiptológico da pesquisa foi a memória cultural, a partir da perspectiva de Jan Assmann (1995, 2008, 2011), por dar conta das técnicas mnemônicas perpetuadas por um grupo através de simbolizações, isto é, através da deposição dos elementos identitários de um grupo em um fator externo – no caso em análise, um texto – podendo ser recuperado através de reatualizações rituais ou através da leitura, dotando o grupo de referenciais normativos e formativos (ASSMANN, 2008, p. 140 – 141; 2011, p. 6 – 7). Entretanto, em um momento da pesquisa, este conceito também será utilizado para abordar a relação entre a Egiptomania e o ensino de história, ao analisarmos o lugar que a Egiptomania ocupa nos horizontes da memória cultural brasileira e Ocidental.

Quanto a ao ensino de história, elegemos a consciência histórica, de Jörn Rüsen (2001), justamente por contemplar a relação entre o conhecimento histórico e as demandas humanas sobre o passado.

Notamos a partir de uma análise preliminar que os elementos associados à *ma'at* – em linhas gerais, concepções egípcias relativas à ordem, verdade, justiça, etc. – possuíam um papel central na construção de uma ideia de Egito relacionada às noções de passado, presente e futuro nos textos.

Tanto a língua egípcia escrita – o egípcio médio – quanto as formas arquitetônicas e plásticas do Reino Médio se tornaram “clássicas” no Egito a partir de então (WILDUNG, 2003, p. 61; 62 – 63), sendo utilizadas como modelo ideal pelos períodos posteriores. Ademais, a produção literária egípcia possuiu um papel fundamental dentro da política de propaganda régia (SERRANO DELGADO, 1993, p. 19). O escriba era, para todos os efeitos, o servo do faraó, e possuía um elevado *status* relacionado à sua atividade. Como exemplo, as estátuas de escriba queriam mais transmitir a ideia de que o representado era letrado e possuía um aparato intelectual do que passar a ideia de que seu trabalho diário era ligado à escrita. Nas tumbas, os escribas retratados geralmente estão a cumprir ordens, dadas pelo dono da tumba, este também letrado (TE VELDE, 1986, p. 256).

Os textos literários produzidos por eles possuíam um importante papel na justificativa e exaltação do faraonato. Com eles, se buscou criar um amálgama de uma visão superadora do tempo caótico passado, juntamente com um ideal de sociedade (ROSELL, 2009, p. 3). Ademais, os textos literários de tom negativo, por muito tempo chamados pela Egiptologia de “literatura pessimista”, tiveram uma clara função de marcar tais situações de mudanças sociais negativas (ROSELL, 2009, p. 13).

Portanto, no Capítulo 1, **Considerações Teórico-Metodológicas**, buscamos responder as questões principais a partir do qual este estudo se desenvolve.

A tradução que escolhemos como base para a análise destes textos foi a do egiptólogo português Telo Ferreira Canhão (2014), realizada dentro de sua tese de doutoramento defendida em 2010, e a mais recente em língua portuguesa. O texto traduzido e adaptado à fluidez da língua portuguesa foi publicado em 2013 pela Imprensa da Universidade de Coimbra (CANHÃO, 2013a). Já a tradução mais fiel ao sentido egípcio, com transcrição para o hieróglifo, transliteração e traduções comentadas por Canhão foram publicadas em 2014 pela Fundação Calouste Gulbenkian (CANHÃO, 2014), sendo, portanto, a que tomamos como base. Grafias caracteristicamente portuguesas foram adaptadas ao português brasileiro (e. g. “Egipto, facto, Asiático” para “Egito, fato, asiático”).

Em 1.1, introduzimos a linha teórica da *memória cultural* que elegemos para nortear nossas reflexões e questionamentos quanto a estes textos. Cunhado por Jan e Aleida Assmann, o conceito permite compreender como se forma a coesão de um determinado grupo a partir da memória, através da externalização de elementos normativos e formativos em técnicas mnemônicas cristalizadas na cultura. Como indicado pelos teóricos, a escrita e os textos tornados clássicos para determinado grupo ou sociedade – como os textos literários egípcios do Reino Médio, nossas fontes – são de extrema importância para esta formação da memória. Nos focamos nos escritos de Jan Assmann em relação aos de Aleida Assmann, uma vez que os estudos de memória cultural do primeiro se focam nas sociedades do Oriente Antigo, escopo em que se encontra o Egito Antigo, objeto de nosso grande interesse.

Em **1. 1. 2**, nos detemos brevemente no conceito de *memória coletiva*, do sociólogo Maurice Halbwachs, pois é um dos ramos mais importantes em que se baseia a teoria da memória cultural. Já em **1. 1. 3**, após a prévia contextualização, nos detemos especificamente na memória cultural.

Em **1.2** passamos a discutir a *consciência histórica*, conforme pensou Jörn Rüsen (2001). Apresentamos a sua matriz disciplinar da história, explanando cada um de seus pontos, evidenciando as relações entre as carências de orientação no tempo, inerentes à existência humana, e o ensino e a pesquisa em História. O conceito de cultura histórica, como exposto pelo historiador Élio Flores (2007) também é utilizado por nós como auxílio para compreender as relações entre consciência histórica, cultura histórica e Egiptomania. Também trazemos algumas reflexões de Luis Fernando Cerri (2011) sobre consciência histórica e ensino de história. Em **1.3**, levamos em consideração o que foi discutido anteriormente para refletir de modo breve acerca das relações entre a memória cultural, a consciência histórica e a

Egiptomania. Em **1.1.4**, trabalhamos o conceito de *textos culturais*, imbricado no leque conceptual da memória cultural. Discutimos sobre o que são textos culturais, e como a literatura egípcia se encaixa neste conceito. Ademais, nos detemos brevemente em uma definição da literatura egípcia, perpassando as ideias de Loprieno (1996), Quirke (2004) e Vernus (2011b). Em **1.4**, introduzimos e discutimos a análise de conteúdo, de Laurence Bardin, e a metodologia de análise de livro didático de Gilvan Ventura da Silva (2014).

Escolhemos o método de Bardin porque permite a compreensão de elementos implícitos nos textos, o que se provou extremamente útil na inferência de ideias referentes à *ma'at* como elemento justificador do faraonato no Reino Médio presente em nossas fontes, e como elemento identitário dos egípcios.

O método de Silva foi elegido porque permite avaliar com precisão características essenciais de um bom livro didático, como a metodologia da história – o modo como os conceitos são empregados, se as narrativas históricas são atualizadas –, o trabalho com as fontes históricas – como aparecem no texto, se há informação sobre procedência, tradução, materialidade, datação, e contextualização com a narrativa do livro didático, não constituindo meras ilustrações – e se há equívocos com a metodologia de ensino – isto é, como são feitas comparações entre o passado e presente, e como induz o estudante a fazer níveis de abstração e posicionar-se de modo crítico sobre os processos estudados (SILVA, 2014, p. 22 – 28).

As reflexões sobre as fontes são essenciais para entender o mundo egípcio por ele mesmo. Contudo, o historiador as realiza a partir do lugar social ao qual pertence, por isso é inevitável não pensar na condição dos estudos sobre o Egito no Brasil nesse processo. Isto posto, refletir acerca do lugar da pesquisa do Egito Antigo no país também é levar em consideração o ensino desse conteúdo, bem como esse conhecimento, principalmente as fontes primárias, chega até a maioria da população. Essa reflexão está alinhada à linha de pesquisa Ensino de História e Saberes Históricos, a qual estamos vinculados.

Como afirma Morenz (2003, p. 102), a literatura egípcia do Reino Médio faz referências ao passado e busca orientar o egípcio quanto a esse passado. Logo, pode vir a ser excelente fonte a ser trabalhada pelo professor de História para tentar aproximar os discentes do pensamento egípcio de si mesmo. Considerando que a História Antiga possui importante papel na formação da consciência histórica do indivíduo (GUIMARÃES, 2008; SILVA; GONÇALVES, 2005; BARNABÉ, 2014; FRIZZO, 2016; LEITE, 2016; 2017; SANTOS; KOLV; NAZÁRIO, 2017; MOERBECK, 2017a, 2017b; COSTA, 2018), tal atividade se torna profícua.

Considerando estas reflexões, buscamos compreender como se dá a relação entre a memória cultural do Ocidente em relação ao Antigo Egito e a consciência histórica do brasileiro relacionada à esta civilização. Neste sentido, procuramos demonstrar que a cultura histórica de uma sociedade é o vetor central tanto das narrativas históricas científicas como das pseudo-científicas e artísticas relacionadas ao Egito Antigo no Brasil. Logo, nos colocamos na intersecção entre a memória cultural do Ocidente relacionada à antiga terra do Nilo, e a produção acadêmica relativa a ela, tentando entender qual o papel do Ensino de História nesta memória.

Para tanto, desenvolvemos um questionário³, aplicado com 10 professores da Educação Básica. A partir de suas respostas, abstraímos informações acerca da relação entre suas práticas de Ensino de História do Egito Antigo e suas formações universitárias, bem como suas visões em relação à Antiguidade Oriental.

Através de investigação preliminar a partir do questionário acima mencionado respondido por cinco professores de História do ensino fundamental, constatamos que os elementos da Egiptomania, como múmias, pirâmides, esfinges e obeliscos são os mais privilegiados pelo Ensino de História, ao contrário de elementos mais alinhados às atuais pesquisas egiptológicas (GURGEL, 2018, p. 20 – 23). Tal informação foi confirmada no decorrer da presente pesquisa, em que se aplicou esse mesmo questionário a outros dez professores da rede básica de ensino de João Pessoa – PB e região metropolitana.

Selecionamos três livros didáticos para análise de como os capítulos sobre o Egito Antigo são retratados, a partir das discussões teóricas da consciência histórica, da memória cultural e da cultura histórica. Empregamos a metodologia de Gilvan Ventura da Silva (2014, p. 21 – 31).

No Capítulo 2, intitulado **O Reino Antigo, o Primeiro Período Intermediário e o Reino Médio: Breve panorama político**, narramos panoramicamente as mudanças do poder no Egito Antigo, partindo do Reino Antigo até o Reino Médio, tendo como pano de fundo a ideia da *ma'at*, a ser trabalhada de modo mais profícuo nos Capítulo 3. Em **2.1**, nos focamos na questão da centralização do poder no faraó, essencial para a coesão e o devido funcionamento do Estado faraônico. Nossa narrativa leva em consideração as principais mudanças arquitetônicas, principalmente ligadas ao desenvolvimento de ideias ligadas à religião solar, e às primeiras fontes escritas que mencionam a *ma'at*: as autobiografias. Neste sentido, faremos

³ Tanto o questionário, a ser exibido no Capítulo 1, em **1.4**, quanto o projeto desta investigação, foram aprovados pelo Comitê de Ética em Pesquisa – CEP da Universidade Federal da Paraíba. O código do Certificado de Apresentação de Apreciação Ética – CAAE – deste trabalho é 26625419.2.0000.5188.

um contraponto entre o equilíbrio do poder monárquico egípcio do Reino Antigo com a fragmentação política ocorrida no Primeiro Período Intermediário. A discussão será realizada a partir de Manley (1998), Bard (2000), Seidlmayer (2000), Baud (2010), Moeller (2005) e Willems (2010).

Já em **2. 2**, nos focamos nos processos históricos que culminaram na recentralização do poder no faraó, fundando assim o Reino Médio. A reorganização da cultura egípcia, intrínseca e concomitante nestes processos, também será abordada, se bem que de forma mais breve que em relação aos aspectos políticos. Também levaremos em consideração o desenvolvimento da escrita egípcia e a sua influência. Nossa visão do Reino Médio é baseada principalmente em Parkinson (1996b, 1996c), Callender (2000), Morenz (2003), Wildung (1984, 2003), Willems (2010).

Ma'at possuía um papel na solidariedade social do Egito, o que em última instância culminava na centralização do poder faraônico. Estes dois fatores andavam de mãos dadas no Egito, sendo essenciais para uma compreensão tanto da organização política egípcia nos três períodos elencados quanto o papel que ela teve na memória cultural deste povo. Desta forma, ao discutir brevemente o desenvolvimento da *ma'at* neste processo político, também buscamos introduzir o leitor a este conceito, antes de abordá-lo de maneira mais detalhada no Capítulo 3, na análise das fontes. Para tanto, nos baseamos nas ideias de Assmann (1989), Menu (2005), Mota (2010) e Camara (2011).

Passamos, então, para o Capítulo 3, intitulado **Os textos literários egípcios do Reino Médio (2040 – 1640 a.C.) como formadores de memória**. Nele, nos focamos especificamente nas nossas fontes, os textos literários egípcios do Reino Médio, como expresso no título. Ademais, não cremos ser possível realizar uma análise efetiva da relação entre o Ensino de História Antiga e as pesquisas no Antigo Egito sem que se domine e se compreenda a pesquisa em História Antiga. Este capítulo, portanto, ao prezar por um viés histórico-egiptológico, pretende demonstrar tal domínio e compreensão, para todos os efeitos de uma dissertação de Mestrado.

Em **3. 1**, abordaremos de maneira sucinta o processo de desenvolvimento da escrita egípcia, abordando seu uso durante o Reino Antigo e Primeiro Período Intermediário, culminando em sua maior complexidade no Reino Médio, época em que surgem os primeiros textos literários propriamente ditos⁴. Nos pontos seguintes, **3.2.1**, **3.2.2**, **3.2.3** e **3.2.4**,

⁴ Devido às dificuldades em se teorizar o que torna um texto egípcio literário ou não, certos egiptólogos atribuem formas textuais surgidas ainda no Reino Antigo como literários (como QUIRKE, 2004), enquanto que outros optam por enxergar a literatura no Antigo Egito a partir do Reino Médio, tendo a ficcionalidade destes últimos

analisaremos os textos *As Profecias de Neferti*, *As Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*, *O Diálogo de um Desesperado com o seu ba* e *As Admoestações de Ipu-uer*, respectivamente, com base nas teorias e metodologias expostas no capítulo primeiro, buscando por elementos referentes à *ma'at*. Por fim, em 3.3, faremos um apanhado das informações colhidas nas análises das fontes, demonstrando como elas dialogam entre si e refletem a memória cultural do Egito do Reino Médio.

Sempre que citarmos uma palavra transliterada⁵ com importante significado para nossa investigação, exporemos antes o seu valor fonético presumido em nosso alfabeto, únicas exceções consistindo em excertos de trechos ou frases extensas. A aplicação digital utilizada para os hieróglifos egípcios é o *JSesh*, em sua versão 7.3.2 para Windows.

Por fim, no Capítulo 4, intitulado **O Antigo Egito na visão comum da sociedade brasileira: o papel do Ensino como formador de Consciência Histórica**, tratamos mais especificamente das relações entre a pesquisa e o Ensino de História, conforme abordados no capítulo primeiro.

Em 4.1.1, expomos e discutimos detalhadamente os resultados do questionário aplicado com os professores da rede básica de ensino de João Pessoa – PB e região metropolitana. Um dos pontos pergunta sobre os critérios da escolha do livro didático, bem como quais são adotados pelos docentes. Em 4.1.2, discutimos brevemente sobre o livro didático e sua importância para o Ensino de História Antiga, a partir das ideias de Funari (2001), Campos e Langer (2007), Bittencourt (2008), Corsi Silva (2010), Silva e Gonçalves (2015) e Leite (2016).

Em 4.1.2.1, fazemos uma análise do conteúdo do Egito Antigo dos livros didáticos do 6º ano do Ensino Fundamental, a partir da metodologia de Silva (2014), introduzida no Capítulo 1, e detalhada no Capítulo 4. Salientamos que a metodologia empregada não é a *análise de conteúdo* de Laurence Bardin (1977), por mais que o conteúdo do livro seja levado em consideração, relacionado aos questionamentos e objetivos de nossa pesquisa, e às teorias que a norteiam. Em 4.1.2.2 fazemos o mesmo em relação ao livro do 1º ano do Ensino Médio, com o diferencial de que comparamos, em certos momentos, os resultados do tripé da metodologia empregada com os aqueles do tópico anterior.

Durante toda a análise, refletimos sobre a relação entre o ensino e a pesquisa de História, sem esquecer que os livros didáticos são sempre bons, até mesmo os piores, cabendo aos

como elemento diferenciador fundamental (cf. LOPRIENO, 1996 e MORENZ, 2003). Neste trabalho, seguimos a corrente expressa por estes dois últimos.

⁵ As transliterações fonéticas dos textos egípcios que citamos se encontram na fonte *Transliteration*, de autoria da Humboldt-Universität zu Berlin. Disponível para download em: <https://www.archaeologie.hu-berlin.de/de/aegy_anoa_old/utilities/font_transliteration/view>.

historiadores e professores de História lutar por melhores conteúdos e condições de estudo e trabalho na escola (FUNARI, 2001, p. 25).

Em 4.2, por fim, respondemos se o ensino de História é ou não mantenedor de uma visão exótica do Egito Antigo, a partir dos conceitos e reflexões feitos durante toda a investigação.⁶

Optamos por dividir as referências bibliográficas em quatro seções. Na primeira, **Livros Didáticos**, como o próprio nome indica, estão os livros didáticos analisados nesta investigação. Em **Fontes textuais e materiais**, estão todos os trabalhos com fac-símiles de textos egípcios – ou transcrições hieroglíficas, transliterações e traduções, comentadas ou não –, pranchas com fotografias da cultura material, além de estudos de caso e discussões acerca dos textos egípcios trabalhados e citados neste estudo. A seção **Referências teórico-metodológicas** contém os textos em que nossas reflexões teóricas e metodológicas estão inseridas. Aí incluímos outros textos de caráter mais teórico que mencionamos nesta investigação, por mais que não estejam diretamente relacionados com a nossa fundamentação teórica propriamente dita. **Demais textos** engloba todos os textos que não se encaixam nas duas categorias acima, independente de serem ligados ao Egito Antigo e à Egíptologia ou não.

Por fim, salientamos que nunca esteve em nós o objetivo de atingir a perfeição. Todos os erros são de nossa responsabilidade. Ademais, cremos que a literatura egípcia do Reino Médio – por ser um dos primeiros vestígios de literatura humana chegados aos nossos tempos – e o estudo do Egito Antigo em todos os níveis – da educação básica e superior passando até mesmo pelas elocubrações da Egíptomania – têm muito a nos ensinar acerca do quão somos ao mesmo tempo tão parecidos e tão diferentes dos seres humanos do passado. A força do pensamento dos homens e mulheres egípcios de milhares de anos atrás, ainda hoje, nos fascina, mostrando que sempre buscamos ir além dos limites impostos pelo nosso tempo, por mais que isso por vezes pareça impossível. As querelas interiores do Homem com o seu *Ba*, as lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb com seu coração, as admoestações e exortações de Ipu-uer ao faraó e sua corte, e a atmosfera catastrófica de Neferti em suas “profecias” nos mostram que nós todos somos unidos não só pela morte, mas também pelas agruras da vida e das incertezas do amanhã, mas que a esperança em um futuro *maatico* não há de morrer!

⁶ Vide Apêndice 2, para um fluxograma teórico-metodológico da dissertação e seus desdobramentos.

CAPÍTULO 1: CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

No prefácio da edição em inglês da obra em que melhor sistematiza o seu conceito de Memória Cultural⁷, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Jan Assmann traz ao leitor o seguinte questionamento: “Pensamos o Egito Antigo como parte do nosso passado, ou como um mundo exótico, estrangeiro? É uma questão de memória ou de (re)descoberta?” (ASSMANN, 2011, p. xi)⁸.

Levemos em consideração que o advento da Egiptologia no século XIX foi intrínseco à colonização europeia; que foi fruto de um processo de longa duração iniciado a partir da criação de uma noção de “antigo” a partir do século XII d.C. – processo cujos primeiros frutos notavelmente condensados no campo das ideias foram o Renascimento e a Ilustração; que esteve atrelado à mesma busca pelo passado que culminou no surgimento da História científica com contornos teórico-metodológicos definidos no século XIX, bem como no surgimento da História Antiga (GUARINELLO, 2013, p. 18 – 28). Neste sentido, o surgimento da ciência da Egiptologia foi fruto de um intenso e longo processo de busca e invenção de uma memória social europeia, atrelado ainda à Antiguidade Clássica como resposta ao afã por uma identificação histórica e sociogenética com as assim referidas “grandes civilizações do passado” (GUARINELLO, 2003, p. 51 – 57; GUARINELLO, 2013, p. 18 – 28; GURGEL, 2018, p. 16 – 20).

Ao refletirmos sobre a distância – geográfica, temporal e identitária – do Brasil em relação ao Antigo Egito, a pergunta do egiptólogo amplia as suas perspectivas. Que aumentam ainda mais quando levamos em consideração que a “nossa ideia [a brasileira] de Antiguidade foi artificialmente construída em uma série de contextos intelectuais bastante particulares e é resultado direto da formação da consciência histórica europeia.” (DA SILVA, 2019, p. 40, adendo nosso).

Isto posto, nos perguntamos como o Antigo Egito está presente na memória brasileira. Para tanto, e dada a importância do Ensino de História para a formação de uma consciência histórica⁹ de um determinado povo, nos indagamos como o Ensino de História pode nos aproximar da antiga civilização nilótica. Buscamos – e cremos que continuaremos a fazê-lo

⁷ Utilizamos neste estudo a tradução para o inglês de David Henry Wilson (ASSMANN, 2011).

⁸ [...] do we think of Ancient Egypt as part of our own past or rather as a foreign, exotic world? Is it a matter of memory or of (re)discovery?.

⁹ Nos termos de Rüsen (2001).

mesmo após “finalizar” esta investigação – compreender como o Egito Antigo é visto no Brasil, como ele se encontra em nossa memória – social ou cultural –, indo mais longe ao indagarmos, concomitantemente com Assmann, se ele faz parte de nossa memória, de algum modo.

Devemos ainda realçar o caráter eminentemente histórico destes questionamentos, e o fato de que a reflexão do pensamento histórico se baseia na prática historiadora (RÜSEN, 2001, p. 26). Logo, devido à nossa formação na área de História, nosso olhar para as referidas questões partiu, naturalmente, do ponto de vista de um historiador. Este é o profissional por excelência do conhecimento histórico científico, dominando as técnicas de sua produção e interpretação. Apesar de ainda o historiador dominar eminentemente o suporte da escrita, há outros meios de difusão do que este profissional produz, sendo as mídias digitais as alternativas mais empregadas.

Como tal, prosseguimos nos indagando como o conhecimento produzido pela Egiptologia chega até o brasileiro comum, leigo, se é que realmente chega. Até o momento, no país não há nenhum curso de graduação ou pós-graduação focado exclusivamente na disciplina “Egiptologia”, muito embora o país produza especialistas neste campo, oriundos principalmente das áreas de História e Arqueologia.

Além disso, os livros didáticos constituem o recurso didático mais utilizado pelos professores brasileiros, sendo na maioria das vezes a partir dele que o docente se atualiza (LEITE, 2016, p. 1315). Entretanto, já há mais de uma década que a abordagem da Antiguidade pelos livros didáticos apresenta problemas, divulgando uma visão eurocêntrica da Antiguidade – sem nenhuma crítica a este aspecto – recheada de anacronismos e juízos de valor (FAVERSANI, 2001, p. 14 – 17; SILVA; GONÇALVES, 2015, p. 9; LEITE, 2017, p. 17).

Neste sentido, buscamos através deste estudo compreender como o Ensino de História¹⁰ e a Memória Cultural do Brasil retratam o Antigo Egito. Assim, nos colocamos na intersecção entre o conhecimento acadêmico produzido acerca da Antiguidade Egípcia e o Ensino de História Antiga no Brasil.

Neste capítulo, abordaremos os conceitos teóricos que norteiam nossa investigação, bem como exporemos e detalharemos a metodologia empregada para a consecução de seus objetivos.

Nosso lineamento teórico se baseia nas noções de **memória cultural** e de **consciência histórica**. O primeiro conceito foi cunhado pelo casal Jan e Aleida Assmann – egiptólogo e teórica da literatura, respectivamente. Nos deteremos particularmente nas reflexões de Jan

¹⁰ Nosso foco no papel do Ensino de História na difusão de conhecimentos relacionados ao Egito Antigo se detém no exercício do professor de História, e em como ele aborda – ou não – o Egito Antigo em sala de aula.

Assmann, uma vez que este se preocupa com a aplicabilidade deste conceito no Oriente Antigo; já a **consciência histórica** foi teorizada pelo historiador Jörn Rüsen.

Até onde sabemos, as obras destes três estudiosos alemães não dialogam – o que chamou nossa atenção, uma vez que todos são contemporâneos, e, até o momento em que esta dissertação é escrita, continuam vivos. Entretanto, suas ideias possuem importantes pontos em comum que podem contribuir para as reflexões sobre o Ensino de História Antiga, os quais tentaremos demonstrar a partir de então.

Estas convergências ao nosso ver enriquecem sobremaneira o aporte teórico destes pensadores, uma vez que se complementam em seus limites, expandindo, assim, a sua abrangência, sem por isso diminuir consideravelmente as suas especificidades.

Portanto, inicialmente introduziremos a **memória cultural**, abordando brevemente o seu pano de fundo, em que explicaremos a importância das noções de *memória* do sociólogo francês Maurice Halbwachs e do historiador da arte alemão Aby Warburg. Daremos ênfase maior às ideias de Halbwachs, uma vez que constituem um dos mais importantes pilares em que se sustenta a ideia de **memória cultural**; em seguida, conceituaremos a **memória cultural**, expondo suas semelhanças e diferenças em relação ao conceito de *memória coletiva* de Halbwachs, e em como esta nomenclatura halbwachiana é chamada na teorização de Jan Assmann. Por fim, levando em conta a miríade de conceitos secundários e terciários inerentes à *memória cultural*, introduziremos aqueles que consideramos os mais úteis à nossa investigação, a saber, a questão *normativa* e *formativa* da memória cultural, e as noções de *texto cultural* e a classicização e a canonização de um texto cultural.

Ademais, demonstraremos a aplicabilidade da memória cultural como lineamento teórico da análise de nossas fontes históricas, a saber, alguns textos literários egípcios convencional e tradicionalmente datados no Reino Médio pela Egptologia.

Em um segundo momento, exporemos a ideia de **consciência histórica** de Jörn Rüsen, demonstrando a sua aplicabilidade tanto para a pesquisa quanto para o Ensino de História. Ao fazê-lo, enfatizaremos especialmente a *matriz disciplinar* da História, e exporemos as cinco funções que a constituem.

Após estas etapas, então, demonstraremos os pontos de encontro entre a consciência histórica e a memória cultural, e as suas aplicações para os objetivos desta pesquisa, como exposto na Introdução. Ao fazê-lo, mostraremos como ambos se complementam, e como os utilizaremos em nossa investigação.

Por fim, em *Metodologia*, definiremos a **análise de conteúdo**, e exporemos a sua aplicabilidade em um estudo histórico, demonstrando o modo com que a utilizaremos nesta

nossa investigação. Também aqui exporemos um questionário que utilizaremos como base para abstrair informações acerca do Ensino do Antigo Egito na rede básica de ensino de João Pessoa – PB e região metropolitana.

1.1. MEMÓRIA CULTURAL: UMA TEORIA PLURALISTA DA MEMÓRIA

O conceito de Memória Cultural do casal Assmann (1995, 2008, 2011) é alicerçado nas teorizações sobre a memória realizadas por pensadores de diversas áreas das Humanidades – na Filosofia, através das reflexões de F. Nietzsche; História, P. Nora; História da arte, A. Warburg; Sociologia, M. Halbwachs; e Psicanálise, em S. Freud. Dentre elas, o conceito de Memória Coletiva de Maurice Halbwachs teve maior peso.

Durante as duas primeiras décadas do século XX, o sociólogo M. Halbwachs e o historiador da arte Aby Warburg desenvolveram independentemente duas teorias da “memória social” e “coletiva”. Suas ideias estavam incluídas no despedimento de inúmeras tentativas de virada de século de conceber a memória coletiva em termos biológicos, como uma memória herdável, em outras palavras, uma “memória racial” (ASSMANN, 1995, p. 125). Desta forma, Warburg e Halbwachs mudaram o discurso do conhecimento coletivo, de um quadro biológico para um quadro cultural.

As diferenças intrínsecas entre pessoas de grupos humanos distintos deixaram de ser explicadas a partir de termos biológicos e raciais, passando então a serem enxergadas pelo prisma da cultura. F. Nietzsche já afirmava que os seres humanos necessitavam de um meio para manter a sua natureza consistentemente durante as gerações, ao contrário dos outros animais, que garantiam a manutenção de suas espécies através de programações genéticas (ASSMANN, 1995, p. 126; 2008, p. 21).

Uma vez que o conceito de *memoire collective* (memória coletiva) de M. Halbwachs é um dos principais pontos de apoio da teoria da memória cultural de Jan Assmann, nos deteremos neste momento em uma breve explicação destas ideias do sociólogo.

1. 1. 2. A MEMÓRIA COLETIVA

Inicialmente, é válido salientar que Halbwachs não negava a importância que a base neuronal tinha para a memória. Entretanto, ao contrário das teorizações que não conseguiam enxergá-la além desta base biológica, o sociólogo não via uma diferença entre uma memória *individual* e uma memória *social*, afirmando ser impossível realizar uma distinção essencial entre as duas. A sua tese central, então, não está na parte física, isto é, na parte neurológica e encefalológica da memória, e sim em seu condicionamento social, isto é, o quadro social de orientação sem o qual nenhuma memória individual poderia chegar a preservar-se (ASSMANN, 2008, p. 19; 2011, p. 21).

Em outras palavras, para ele a memória individual em si também é uma memória social, da mesma forma que a linguagem e a consciência em geral. Ora, “uma memória individual em sentido rigoroso será algo assim como uma linguagem privada que só uma pessoa entende, ou seja, um caso especial, uma exceção” (ASSMANN, 2008, p. 19)¹¹. Logo, toda lembrança possui em si uma noção de pertencimento, sendo o ato de recordar uma tentativa de socialização:

Em toda memória sempre há algo deste desejo de atenção e pertencimento. Não é só que a socialização nos permite recordar, como também ao contrário, nossas memórias nos permitem socializar. A socialização não é um mero cimento, mas também uma função da memória. Até se poderia falar de uma ‘memória vinculante’ (ASSMANN, 2008, p. 21)¹².

A memória, assim, é um fenômeno social e individual ao mesmo tempo: tanto ela nos permite, enquanto indivíduos, socializarmos, quanto a própria socialização só ocorre por sua conta.

Foi neste sentido que Halbwachs desenvolveu o seu conceito de memória coletiva (*mémoire collective*) na década de 1920, principalmente a partir de três trabalhos: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective* (1941) e *La mémoire collective*¹³ (publicado postumamente em 1950, baseado na maior parte nos trabalhos desenvolvidos na década de 1930).

¹¹ Una memoria individual en sentido estricto sería algo así como un lenguaje privado que sólo uno mismo entiende, o sea, un caso especial una excepción.

¹² En todo recuerdo siempre hay algo de ese deseo de atención y pertenencia. No es solo que la socialización nos permite recordar, sino que también al revés, nuestros recuerdos nos permiten socializarnos. La socialización no es un mero cimiento, sino además una función de la memoria. Hasta se podría hablar de una ‘memoria vinculante’.

¹³ Edição brasileira intitulada *A memória coletiva*. HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

A *mémoire collective* (memória coletiva), então, “se gera no seio do indivíduo segundo as normas de comunicação com os outros” (ASSMANN, 2008, p. 129)¹⁴. Por conseguinte, a memória só é individual no sentido em que seja a única ligação do indivíduo com a memória coletiva das inúmeras experiências de um grupo e as suas próprias (ASSMANN, 1995, p. 127; 2011, p. 23). Deste modo, a memória é um fenómeno social: na medida em que recordamos, não só vasculhamos nossa vida interior mais própria, como introduzimos na dita vida uma ordem e uma estrutura socialmente condicionadas, que nos conectam ao mundo social (ASSMANN, 2008, p. 18).

Em seus estudos de memória cultural, Jan e Aleida Assmann¹⁵ cunharam o termo *memória comunicativa* para referir-se ao conceito de *memória coletiva* de Halbwachs¹⁶ (ASSMANN, 2008, p. 19). Doravante, utilizaremos esta nova nomenclatura quando nos referirmos à *mémoire collective*. Em relação a esta última, Jan Assmann prefere entendê-la como um cabeçalho geral, para depois distingui-la entre *memória comunicativa* e *memória cultural* (ASSMANN, 2011, p. 31). A principal razão para a mudança de termo é a ênfase que o conceito do sociólogo põe no aspecto comunicativo da memória, uma vez que esta característica do pensamento halbwachiano possui os seus limites. A teoria da *memória cultural* dos Assmann os ultrapassa. Para que possamos compreendê-la, faz-se necessário, portanto, expor estes limites. Inicialmente explanaremos melhor o que Jan Assmann entende por *memória comunicativa*, para em seguida expor o seu entendimento de *memória cultural*.

A priori, é digno de nota que para Halbwachs o passado não é um conhecimento objetivo, e sim uma construção coletiva. Como o coletivo é cambiante, o passado tem de ser reconstruído de forma contínua, de acordo com a norma de sua função para o presente (ASSMANN, 2008, p. 127). A memória, desta forma, trabalha através da reconstrução. Até aquilo que é novo só pode aparecer na memória sob a forma de um passado reconstruído¹⁷ (ASSMANN, 2011, p. 27-28).

¹⁴ La memoria, según Halbwachs, se genera en el seno del individuo según las normas de la comunicación con los otros [...].

¹⁵ Os estudos de memória cultural de Aleida Assmann “se focam nas formas e funções da memória cultural da Antiguidade à era (pós)moderna” (ASSMANN, 2001, p. x), podendo ser considerado em certo grau uma continuação dos trabalhos de Jan Assmann. Já os estudos deste último se concentram principalmente nas culturas escritas do Oriente Médio e do Mediterrâneo (*ibid.*, p. ix). Uma vez que as fontes primárias de nosso estudo são alguns textos literários egípcios do Reino Médio, optamos pelas teorizações da memória de Jan Assmann.

¹⁶ Em outro texto, Jan Assmann afirma estar concordando L. Niethammer ao preferir esta sua forma de referir-se à ideia de *memória coletiva* de Halbwachs. *Vide* ASSMANN, 1995, p. 127.

¹⁷ O próprio surgimento das novas formas literárias egípcias no Reino Médio teve de alicerçar-se em formas existentes em épocas anteriores para que pudesse ser compreendido e bem recebido pela sociedade egípcia. *Vide* o Capítulo 3.

Esta reconstrução é realizada através da comunicação. Como Assmann reforça, a *memória comunicativa* compreende as memórias que se referem ao passado recente. Elas são compartilhadas pelos indivíduos com os seus contemporâneos, sendo um exemplo típico a memória de uma geração que se acumula em um grupo, originando-se e desaparecendo conforme os seus portadores vêm a falecer, dando origem a uma nova memória (ASSMANN, 2011, p. 36). Ela, por conseguinte, também será construída e transmitida pelas novas gerações entre os contemporâneos, sendo comunicada unicamente por meio da experiência pessoal (ASSMANN, 2011, p. 36). Os romanos cunharam o termo *saeculum* para se referir a esta característica da memória, querendo transmitir com a palavra a ideia do ponto final em que o último membro sobrevivente de uma geração, portador de suas memórias particulares, morre (ASSMANN, 2011, p. 36).

A *História oral*, por trabalhar com a objetividade da experiência, busca dar conta da historicidade das mesmas. Ao contrário dos métodos de pesquisa histórica mais tradicionais, este ramo da História não se baseia em fontes escritas, e sim nas memórias oralmente transmitidas. As investigações nesta área demonstraram que a sua mais importante característica é o seu horizonte de limite temporal, que, relativamente curto, não se estende além dos oitenta, quando muito, cem anos do passado. Este é o ponto máximo a que chega a memória “encarnada”, isto é, que tanto remetem a características próprias quanto a experiências relatadas por outros¹⁸ (ASSMANN, 1995, p. 127; 2008, p. 44; 2011, p. 37). Na categoria dos estudos de História Oral está inclusa a vertente chamada “História do Cotidiano” ou “História vista de baixo” – corrente historiográfica surgida na Inglaterra, cujos vultos são E. P. Thompson, C. Hill, N. Z. Davis e J. Sharpe – que não por acaso se incluem na perspectiva da História Social.

Estes estudos indicam que até nas sociedades letradas, o horizonte da memória comunicativa não se estende além dos oitenta/cem anos. Se interrogados sobre eventos após este horizonte, os entrevistados expõem uma lacuna flutuante – no sentido de uma lacuna de memória totalmente desvinculada de referências emocionais ou históricas do passado –, para logo em seguida basearem as suas memórias em, *e. g.*, livros, monumentos, “grandes nomes”. Isto porque a *memória coletiva* só é lembrada porque *necessitamos dela*, isto é, existe uma

¹⁸ Esta afirmação de Assmann é baseada em uma coletânea de estudos editada por Lutz Niethammer, historiador cuja pesquisa concentrou-se na História do pós-guerra e na História Oral (ASSMANN, 1995, p. 128; 2011, p. 127). Vide NIETHAMMER, Lutz. *Lebenserfahrung und Kollektives Gedächtnis. Die Praxis der “Oral History”*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

necessidade de mantê-la viva e presente em nosso cotidiano, pois ela nos sustenta e nós a sustentamos. Dito de outra forma, a memória comunicativa *instrumentaliza* o passado.

Já com a *memória cultural* ocorre algo diferente. Com isto não negamos que ela também possua uma função instrumental, isto é, que nós a ensinamos, interpretamos, nos utilizamos dela para fatores identitários e de orientação no passado. A diferença é que, “em contraste com a memória comunicativa, a cultural abarca o originário, o excluído, o descartado, e em contraste com a memória vinculante e coletiva, abarca o não instrumentalizável, o herético, o subversivo, o separado” (ASSMANN, 2008, p. 47)¹⁹.

O que mais diferencia a *memória cultural* da *memória comunicativa* é uma questão de mnemotécnicas institucionalizadas (ASSMANN, 2011, p. 37). Exatamente por esta razão é que ela consegue conservar memórias que vão além do limite da memória comunicativa – o *saeculum* para os romanos, os oitenta/cem anos para a história oral. A memória cultural é uma memória “excarnada” – ou seja, se fixa e se transmite a partir de uma fonte *externa* aos indivíduos de um determinado grupo –, ao contrário da memória comunicativa, que é “encarnada” por manter-se viva única e exclusivamente através dos indivíduos que a construíram e a dotaram de sentido. Nas palavras de Jan Assmann:

A memória cultural foca-se em pontos fixos do passado, mas é novamente incapaz de preservar o passado como ele era. **Este tende a ser condensado em figuras simbólicas às quais a memória se vincula** – por exemplo, os contos dos patriarcas, o Êxodo, o vagar no deserto, a conquista da Terra Prometida, o exílio – e que são comemoradas em datas festivas e são utilizadas para explicar situações atuais. Os mitos também são figuras de memória, e aqui qualquer distinção entre mito e história é eliminada. O que conta para a memória cultural não é a história factual mas a história recordada, assim transformando-a em mito. **O mito é a história fundacional que é narrada a fim de iluminar o presente do ponto de vista de suas origens.** O Êxodo, por exemplo, independentemente de qualquer precisão histórica, é o mito por trás da fundação de Israel; assim ele é celebrado na Pesach [Passagem, *i. e.*, Páscoa] e assim é parte da memória cultural dos israelitas. Através da memória, a história torna-se mito. Isto não a torna irreal – ao contrário, isto é o que a torna real, no sentido de que ela se torna um poder duradouro, normativo e formativo. **Tais exemplos mostram que a memória cultural está imbuída com um elemento do sagrado.** (ASSMANN, 2011, p. 37 – 38, adendo e grifos nossos)²⁰.

¹⁹ En contraste con la memoria comunicativa, la cultural abarca lo originario, lo excluído, lo descartado, y en contraste con la memoria vinculante y colectiva, abarca lo no instrumentalizable, lo herético, lo subversivo, lo separado.

²⁰ Cultural memory, then, focuses on fixed points in the past, but again it is unable to preserve the past as it was. This tends to be condensed into symbolic figures to which memory attaches itself – for example, tales of the patriarchs, the Exodus, wandering in the desert, conquest of the Promised Land, exile – and that are celebrated in festivals and are used to explain current situations. Myths are also figures of memory, and here any distinction between myth and history is eliminated. What counts for cultural memory is not factual but remembered history. One might even say that cultural memory transforms factual into remembered history, thus turning it into a myth.

Graças a este aspecto *simbólico* e *sagrado* da memória cultural é que ela consegue se perpetuar além dos limites sociais da memória humana. Na próxima seção, explicaremos como funciona este processo de simbolização, “cristalização”, e a revolução que a invenção da escrita causou nas mnemotécnicas institucionalizadas desta forma de memória – a classicização e a canonização. Desta forma, situaremos a literatura egípcia do Reino Médio – nosso objeto de estudo – neste processo.

1.1.3. A MEMÓRIA CULTURAL

Primeiramente abordaremos a formação da memória cultural nas sociedades ágrafas, para em seguida expor o papel da escrita neste processo. Uma vez que a memória cultural consegue recordar mais além dos limites da memória comunicativa, é justo se perguntar como se efetua este processo de lembrança. Antes disso, contudo, é válido atentar que, para que ocorra a rememoração, é necessário que algumas condições sejam cumpridas:

1. O passado não pode ter desaparecido completamente, isto é, deve haver alguma documentação a ele relativa; Assmann chama de “monumento” esta documentação, esta categorização sua não se referindo unicamente ao monumento material (ASSMANN, 2008, p. 117 – 120; 2011, p. 47).
2. Esta documentação deve denotar alguma diferença característica em relação à atualidade.

O primeiro ponto se faz sentir pela importância inegociável que o vestígio do passado tem para a formação de uma memória sólida. Já o segundo pode ser explicado pelas mudanças que um idioma passa inevitavelmente no decorrer do tempo, uma vez que não há línguas naturais que persistam fixas permanentemente.

Myth is foundational history that is narrated in order to illuminate the present from the standpoint of its origin. The Exodus, for instance, regardless of any historical accuracy, is the myth behind the foundation of Israel; thus it is celebrated as Pesach and thus it is part of the cultural memory of the Israelites. Through memory, history becomes myth. This does not make it unreal – on the contrary, this is what makes it real, in the sense that it becomes a lasting, normative, and formative power. Such examples show that cultural memory is imbued with an element of the sacred.

Há, no entanto, muitos outros fatores além dos linguísticos que denotam diferenças entre o que é novo e o que é velho (ASSMANN, 2011, p. 47)²¹. Toda quebra considerável na continuidade ou na tradição pode produzir o passado, sempre que a ruptura signifique a criação de um novo início. (ASSMANN, 2001, p. 47).

Como exemplo, temos o próprio recorte temporal deste estudo: o Egito Antigo, em meados do Reino Médio (aproximadamente em começos do III milênio). O interessante desta era da terra dos faraós é que os próprios egípcios a enxergavam como um retorno ao passado, como uma “Renascença” do Reino Antigo, elemento este expresso tanto na materialidade quanto na mentalidade egípcia da época (MORENZ, 2003; WILDUNG, 2003; WILLEMS, 2010).

Um dos nomes²² do faraó Amenemhat I, fundador da XII Dinastia (1991 – 1783 a.C.), *whm mswt*, significa “Repetidor de Nascimento” (ASSMANN, 2011, p. 19), o que denota a busca pela legitimação deste aspecto do “renascimento” dos ícones culturais do Reino Antigo durante o seu reinado. Os reis da XII Dinastia estabeleceram cultos aos predecessores reais das V e VI Dinastias (2465 – 2150 a.C.), classificaram as tradições literárias do passado, além de terem estabelecido o faraó Sneferu, que reinou na IV Dinastia (2575 – 2465 a.C.), como o modelo ideal de soberano – um exemplo desta afirmação será demonstrado posteriormente, durante a análise do texto *As Profecias de Neferti*. Neste sentido, a ruptura com o Reino Antigo se institucionalizou, gerando assim uma noção de “passado” inerente a este período, ficando ele então responsável por garantir a legitimidade, autoconfiança e identidade aos faraós sucessores, bem como ao Egito enquanto Estado (ASSMANN, 2011, p. 19).

Esta identidade cultural e política esteve fortemente calcada na ideia da *ma’at*, um conceito egípcio²³ surgido no Reino Antigo, juntamente com a realeza, englobando as ideias de *ordem, verdade, justiça, retidão e solidariedade social*, em última instância mantenedora da coesão social egípcia (ASSMANN, 1989; MENU, 2005, p. 15 – 42). O faraó era o garantidor da *ma’at* na terra do Egito, sendo seu poder por ela legitimado.

Isto pode ser observado a partir dos chamados *Textos das Pirâmides*²⁴, os primeiros grandes textos reais da história egípcia, gravados nas pedras das paredes internas das pirâmides dos faraós do Reino Antigo a partir do rei Unas (2356 – 2323 a.C.), o último soberano da V Dinastia (2465 – 2323 a.C.) (MENU, 2005, p. 21).

²¹ Como a quebra que a escrita manifesta na tradição. Abordaremos mais adiante este aspecto, quando discutirmos a continuidade textual.

²² No caso, o nome de Hórus, o primeiro nome na ordem canônica dos títulos do faraó (SALES, 2015, p. 54 – 55).

²³ Trabalharemos a ideia de *ma’at* e a sua relação com a realeza egípcia de modo mais detalhado no capítulo 2.

²⁴ Concomitantemente, isto também será melhor explicitado no capítulo 2.

Retornando então à questão da memória cultural, podemos afirmar, a partir de uma perspectiva antropológica, que a ruptura feita pelo ser humano entre *ontem* e *hoje* é experienciada em sua forma mais básica e primitiva na morte. A vida só ganha os contornos de um passado sob o qual a construção de uma memória cultural é possível a partir de sua descontinuidade irremediável, de seu fim (ASSMANN, 2011, p. 19). Neste sentido, a manutenção da memória dos mortos em um grupo é enxergada pelos egípcios sob este prisma, como uma forma de “ressuscitá-los”, de não os deixar desaparecer completamente no seio da comunidade, como uma prolongação natural de sua vida. (ASSMANN, 2011, p. 19 – 20).

É válido salientar a diferença entre uma memória deliberadamente construída por um indivíduo enquanto vivo, para a sua posteridade, e aquela formada e mantida pelo próprio grupo por vontade própria: como exemplo do primeiro caso, citamos as *autobiografias*, textos escritos nas tumbas dos nobres egípcios durante o Reino Antigo, em que os mesmos relatavam os seus grandes feitos, bem como a participação em eventos políticos importantes. A noção de memória destes textos pode ser melhor compreendida se os enxergarmos como um “obituário antecipado”, uma vez que são textos cunhados pelos próprios indivíduos aos quais eles se referiam. Por outro lado, a memória cultural que um grupo cria de seus mortos tem fortes laços emocionais, além de haver nestes laços uma busca por continuidade através de uma noção comum de passado. (ASSMANN, 2011, p. 19 – 20).

Neste ponto da discussão, julgamos válido relembrar que a principal diferença da *memória cultural* em relação à *memória individual* e à *memória coletiva* é que a primeira é conservada **simbolicamente**, através de um processo de **mitificação** e **simbolização** da história. A lembrança é realizada a partir de uma reatualização deste passado, na forma de ritos. Aí conta um aspecto particular da memória cultural, não presente em outras mnemotécnicas: a **participação**.

Como exemplo desta participação, Assmann nos traz as procissões dos mistérios de Osíris, justamente por ser o mito desta divindade o mais histórico de todos os mitos egípcios (ASSMANN, 2008, p. 33). Historicamente datado no Período Tardio (525 – 332 a.C.), após uma fragmentação centenária do Estado faraônico por sucessivas invasões de assírios, seguidos dos persas, gregos e romanos, o festival era realizado logo nos últimos dias da inundação do rio Nilo, quando os primeiros montes de areia começavam a despontar da água. O período festivo se iniciava através da busca e mumificação dos 42 membros de Osíris, esparteados após o seu fratricídio por Set. De acordo com o mito, cada um dos membros da divindade estava espalhado por um dos 42 distritos do Egito. Os membros eram então reunidos e magicamente reanimados, sendo erguido o pilar *djed*, seguida da entronização de Hórus como o filho rei e vingador de

seu pai. Nessa perspectiva, os 42 membros de Osíris reunidos significavam também a unidade do país, fragmentado sob julgo estrangeiro, legitimando a realeza egípcia frente às formas de poder estranhas a ela.

A participação de cada um dos distritos era, portanto, essencial para a reatualização de um mito de *unidade* de um deus estritamente ligado ao faraonato. Os outros aspectos da divindade ligados à fertilidade e ao *post mortem* garantiam a alta popularidade que o dito ser espiritual gozou durante milênios no Antigo Egito, além de reforçar a identidade dos egípcios em um momento de fragmentação político-cultural.

Pudemos ver, então, como a ritualização de um mito fundador tem um forte papel na manutenção da memória cultural presente no *mito*, através da *simbolização* (no caso, Osíris como o próprio Egito) efetuada durante o *rito* (a reunião dos 42 distritos simbolizados pelos pedaços da múmia de Osíris que eles guardavam). Observamos também que não necessariamente os elementos mitificados precisam ter um valor histórico propriamente dito, apenas necessitando ser capazes de orientar um grupo em relação ao seu passado.

Os ritos, assim, são enxergados pelo prisma da memória cultural como uma combinação de *repetição* e *presentificação*. Quanto mais rígidos forem, mais predominante será a coerência da memória transmitida, gerando padrões identificáveis de uma cultura compartilhada (ASSMANN, 2011, p. 3). Logo, sua rememoração vem *de fora para dentro* de um grupo, sendo constituída de condições externas impostas pelas sociedades em contextos culturais (ASSMANN, 2011, p. 5). Vemos, portanto, que a memória cultural está solidificada em elementos simbólicos *externos* ao grupo.

Por fim, antes de entrar na relação entre a memória cultural e os textos escritos, aos nossos olhos parece ser válido salientar as quatro dimensões exteriores da memória abordadas por Jan Assmann, sendo a *memória cultural* apenas uma delas. Deste modo, pretendemos eliminar quaisquer nebulosidades ainda presentes nas particularidades da memória cultural em relação a outras formas de memória.

1. **“Memória mimética.”** É aquela que se refere à ação. A memória por imitação. Um desenvolvimento moderno desta forma de memória são as instruções escritas relacionadas à maquinaria, cozinha, construção, etc. É um desenvolvimento relativamente compreensivo, uma vez que a “ação não pode ser completamente codificada.” (ASSMANN, 2011, p. 6).
2. **“A memória das coisas.”** Existente desde tempos imemoriais, a partir do surgimento do costume humano de cercar-se de “coisas”, “de objetos privados como camas,

cadeiras, louças, roupas, e ferramentas para casas, ruas, aldeias, cidades, carros e navios.” (ASSMANN, 2011, p. 6). Objetos que possuem um sentido prático, de conforto até, e que possuem um significado para nós. “O mundo de coisas em que vivemos possui um índice de tempo que se refere não apenas ao nosso presente mas também, e simultaneamente, às diferentes fases e níveis de nosso passado.” (ASSMANN, 2011, p. 6)²⁵.

3. **“Memória comunicativa.”** Relacionada ao desenvolvimento da linguagem e da habilidade de se comunicar. “A fisiologia e psicologia da consciência e memória individual são inexplicáveis, e como um resultado elas exigem uma explicação sistemática que incorporará a interação com outros indivíduos.” (ASSMANN, 2011, p. 6)²⁶. É a memória formada a partir da interação de um indivíduo com os outros. As informações nela contidas são transmitidas diretamente através da comunicação oral, tendo por esta mesma razão limites inerentes.

4. **“Memória Cultural.”**

Esta é a área em que os outros três aspectos se fundem quase perfeitamente. Quando as rotinas miméticas ganham o status de ritual, quando ganham um significado e significância que vão além de suas funções práticas, são transcendidas as fronteiras da memória de ação mimética. É através do ritual que a Memória Cultural é tanto transmitida quanto trazida à vida presente. O mesmo é válido para as coisas, quando seus significados ultrapassam seus propósitos práticos: símbolos, ícones, representações tais como monumentos, tumbas, templos e ídolos. E assim sucessivamente, tudo transcende as fronteiras do objeto-memória porque eles explicitam os antes implícitos índices do tempo e de identidade. (ASSMANN, 2011, p. 6 – 7)²⁷.

A memória cultural, portanto, transcende as fronteiras da memória mimética, da memória das coisas, e da memória comunicativa. Por conta de sua *simbolização*, dois fatores a tornam especial frente às outras formas de memória: o primeiro é a imensa quantidade de informações que um símbolo é capaz de transmitir para as pessoas de cuja cultura ele faz parte;

²⁵ The world of things in which we live has a time index that refers not only to our present but also, and simultaneously, to different phases and levels of our past.

²⁶ The individual physiology and psychology of consciousness and memory are inexplicable, and as a result they demand a systematic explanation that will incorporate interaction with other individuals.

²⁷ This is the handing down of meaning. This is an area in which the other three merge almost seamlessly. When mimetic routines take on the status of rituals, for example, when they assume a meaning and a significance that go beyond their practical function, the borders of mimetic action memory are transcended. Rituals are part of cultural memory because they are the form through which cultural meaning is both handed down and brought to present life. The same applies to things once they point to a meaning that goes beyond their practical purpose: symbols; icons; representations such as monuments, tombs temples, idols; and so forth, all transcended the borders of object-memory because they make the implicit index of time and identity explicit.

o segundo, que nos interessa particularmente, é que ela necessita de um especialista para que seja decodificada.

A memória comunicativa, por outro lado, não exige um especialista para que seja compreendida e difundida. A participação do grupo nesta forma de memória varia consideravelmente, havendo sempre uns que sabem mais que outros, tendo a memória dos velhos certa dificuldade de alcançar aquela dos mais novos (ASSMANN, 2011, p. 38). Por esta razão Assmann a chama de “memória encarnada”, pois ela está “encarnada” nas pessoas de um determinado grupo, se extinguindo à medida que as próprias vão falecendo.

Através do exemplo exposto do festival de Osíris, também procuramos demonstrar que o caráter ritualístico da memória cultural se aplica não apenas às sociedades ágrafas, mas também às letradas. Nelas, porém, o rito adquire novas funções, considerando que a escrita expande o horizonte de comunicação, não ficando, pois, sujeita aos limites que o tempo e o espaço impõem à comunicação e à ritualização.

Como já dito, a *participação* é essencial na difusão da memória cultural. Sem o recurso à escrita, a identidade de um grupo fica a cabo da memória humana. A transmissão é feita, nesse caso, através do especialista – *e. g.*, os menestrelis, os bardos, os xamãs, griots, etc. Não há outro modo de participar da memória cultural nas sociedades iletradas. Como consequência, surge a necessidade da criação de eventos unicamente destinados à esta transmissão, como os festivais, por exemplo.

Já as sociedades letradas, sem abrir mão do processo ritualístico de transmissão da memória, também utilizam a escrita como forma de armazenamento de memória. A vantagem aqui está na situação prolongada de transmissão de que um texto é capaz: de acordo com a durabilidade do seu suporte, um texto escrito pode durar gerações, podendo sua ideia ser apreendida sem a exigência da presença física do seu autor ou redator.

É justo que nos perguntemos como a participação, tão essencial para a memória cultural, é realizada através da escrita. A partir dela, a transmissão se dá não mais através de ações sagradas e recitações, e sim através do estudo acadêmico da palavra escrita e fundacional (ASSMANN, 2011, p. 71). “No contexto da História Cultural, podemos chamar isso de transição da continuidade ritual para a continuidade textual.” (ASSMANN, 2011, p. 71)²⁸.

Tanto na memória cultural ritualizada quanto escrita, além da participação, hão de ser cumpridas três funções para que o passado gere unidade e sirva como orientador de ação:

²⁸ In the context of cultural history, we can call this the transition from ritual to textual continuity.

1. **Armazenamento:** a memória deve ser guardada em um suporte que garanta a sua permanência. Nas sociedades iletradas, o suporte é o especialista da memória, como o griot, o bardo, o xamã, etc. Por outro lado, nas sociedades letradas o suporte equivale àquele utilizado para gravar a escrita.
2. **Recuperação:** a memória armazenada deve ser passível de ser recuperada, *e. g.*, os festivais; as interpretações de textos canonizados²⁹.
3. **Comunicação:** a memória recuperada deve ser comunicada a outrem, para que, desta forma, ocorra sua transmissão. Este procedimento é realizado pelo especialista, após os dois elementos anteriores (ASSMANN, 2008, p. 61 – 62; 2011, p. 41 – 42).

Uma vez que nossas fontes históricas são textos escritos egípcios, achamos válida a exposição da noção de texto na teorização da memória cultural de Jan e Aleida Assmann. Para tanto, faremos um breve panorama da construção da ideia de *texto* presente na atualidade ocidental, para que nossas fontes possam ser devidamente situadas nelas.

Inicialmente salientamos a inexistência do conceito de texto, tal qual existe hoje no Ocidente, nas sociedades antigas. A palavra **texto** é proveniente do latim *texos*, “tecer”, significando “tecido, conexão”. Quintiliano (35 – 95 d.C.) utiliza este termo para a conexão entre as palavras (*verborum*), construção e coerência do discurso (ASSMANN, 2008, p. 137). Este conceito de texto é chamado de *retórico*.

Na perspectiva de Assmann, a *retórica* estabelece a diferença entre a informação e a mensagem, o estado das coisas e o “estado da língua”.

Esta diferença está ausente nas línguas orientais. A palavra egípcia *mdt* e a hebraica *dabar* denotam igualmente a palavra e a coisa ou o assunto contido na palavra. Aquele que cita algo não pode expressar sem, desse modo, se referir à forma ou ao conteúdo. Entre o discurso e a coisa não há diferença alguma. Entretanto, a retórica se ocupa justamente dessa diferença, e a partir deste interesse desenvolve o conceito de texto, que se refere precisamente ao estado da língua e não ao estado das coisas. (ASSMANN, 2008, p. 137, grifos no original)³⁰.

²⁹ Explanaremos logo adiante em que consiste a *canonização* de um texto, a similaridade deste conceito com a ideia de “classicização”, e exporemos e discutiremos a nossa escolha.

³⁰ La retórica establece una diferencia entre la información y el mensaje, el estado de las cosas y el “estado de la lengua”. Precisamente esta diferenciación está ausente en las lenguas orientales. La palabra egípcia *mdt* y la hebrea *dabar* denotan por igual la palabra y la cosa o el asunto contenidos en la palabra. Quien menciona algo no puede expresar sin con ello hace referencia a la forma o al contenido. Entre el discurso y la cosa no hay ninguna diferencia. Pero la retórica se ocupa justamente de esta diferencia, y a partir de este interés desarrolla el concepto de texto, que se refiere precisamente al estado de la lengua y no al estado de las cosas.

Portanto, a retórica se ocupa em esclarecer as diferenças entre o texto – ou seja, a manifestação linguística que se refere ao estado da língua – e o estado das coisas. Dito de outro modo, ela busca demonstrar as diferenças entre o que é dito e a mensagem final recebida, ou a diferença entre o que se diz e o modo em que foi dito.

Assmann ressalta que a filosofia em seguida fará um novo conceito de texto, diferenciando e opondo *textus* a *commentarius*. *Textus* é então entendido como a manifestação linguística a que fazemos referência sob a forma de *commentarius*, enquanto que o *commentarius* é aquilo que faz referência a *textus*, sendo ambos os conceitos correlativos. Em outras palavras, o *commentarius* é uma manifestação linguística baseada no e relativa a algum *textus*. Sob esta perspectiva, uma manifestação linguística só se torna texto quando passa a ser objeto do trabalho filológico: produção, crítica, edição, comentários e tradução (ASSMANN, 2008, p. 137 – 138). Os clássicos produzidos na Antiguidade, neste sentido, ganham o epíteto de texto, tanto porque necessitam de trabalho filológico para compreendê-los – dadas as dificuldades geradas pelos erros de copista, seu desaparecimento do horizonte de conhecimento – e porque sobretudo *merecem* esta categorização, justamente por serem clássicos. Ademais, a partir do *Trecento*, época da incipiente filologia moderna, a palavra “texto” passa a ser aplicada a obras de certos autores modernos, como um modo de se afirmar frente à autoridade dos clássicos (ASSMANN, 2008, p. 137 – 138).

Por conseguinte, o conceito de texto passou da filologia clássica ao cotidiano, perdendo então qualquer relação com o comentário e outras formas de trabalho filológico (ASSMANN, 2008, p. 138). “Em um senso comum, um texto é uma peça escrita.” (ASSMANN, 2008, p. 138)³¹. Assmann nos informa que, para a filologia,

[...] texto é, por um lado, a unidade de linguagem superior acima da frase, e por outro, a forma natural e concreta com que se manifestam as expressões linguísticas. [...] O texto é a forma em que aparece a língua na natureza, todas as outras unidades como a oração, a preposição, a palavra, o morfema são desmembramentos artificiais, construções analíticas” (ASSMANN, 2008, p. 138 – 139)³².

Neste sentido, a escrita não tem necessariamente de existir para que haja texto. A única exigência para tanto é que sejam “atos de fala no contexto de situações prolongadas.”

³¹ En un sentido corriente, un texto es una pieza escrita.

³² Para esta disciplina texto es, por un lado, la forma natural y concreta con que se manifiestan las expresiones lingüísticas. [...] El texto es la forma en que aparece la lengua en la naturaleza, todas las otras unidades como la oración, la proposición, la palabra y el morfema son desmembramientos artificiales, construcciones analíticas.

(ASSMANN, 2008, p. 140)³³. Logo, a transmissão de mensagens através do Império Inca pode ser caracterizada como texto: o recado era levado até um mensageiro em determinado posto, que a memorizava e corria até o próximo posto, repetindo a mensagem para o próximo portavoz, e assim por diante até que o recado chegasse ao seu destino. Neste caso, o ouvinte se desprende da situação imediata de enunciação (ASSMANN, 2008, p. 139), sendo a sua mensagem caracterizada como texto por consistir em uma situação de fala prolongada, ou seja, uma situação de fala que vai além do contexto em que foi enunciada.

Com o texto escrito isso se torna mais óbvio, uma vez que o suporte empregado serve justamente para estender as situações de comunicação entre aquele que redige ou dita o texto e aquele que o lê ou escuta. Logo, “o texto, tal como temos definido, é a mensagem que se organiza, o recurso a uma manifestação linguística por sobre o hiato de uma distância espacial e temporal.” (ASSMANN, 2008, p. 143)³⁴.

Finalmente, Jan Assmann (fazendo eco à Aleida Assmann) entende por “textos culturais” aqueles textos que possuem sentido *normativo* e *formativo* para toda uma sociedade. Expliquemos em que consiste esta diferença entre estes dois sentidos textuais:

Os textos *normativos* codificam normas de comportamento social. A este grupo tudo o que vai desde um refrão, passando pelos livros sapienciais, até o Shulkhán Arukh; os *conduct books* ou Knigee. Os textos *formativos* expõem a autoimagem do grupo e o saber que assegura a sua identidade. A este grupo pertence tudo o que vai desde mitos tribais e lendas primitivas até Homero, Virgílio, Dante, Shakespeare, Milton e Goethe. As características normativas e formativas nestes textos vão sempre juntas, apenas os acentos estão deslocados. Não precisamos entrar em detalhes. **O importante é unicamente o conceito de vinculação aumentada que caracteriza o texto cultural.** Se relaciona tanto com o tempo como com o espaço, e por certo, com o espaço social. **Os textos culturais pretendem uma vinculação de toda a sociedade, determinam a sua identidade e sua coerência; estruturam o horizonte de sentido sobre o qual a sociedade se compreende a si mesma e a consciência de unidade, pertencimento e idiosincrasia, através de cuja transmissão o grupo se reproduz com o passar das gerações e volta a reconhecer a si mesmo.**” (ASSMANN, 2008, p. 140 – 141, itálicos no original, negritos nossos)³⁵.

³³ Los textos son actos de habla en el contexto de situaciones prolongadas; Los textos son manifestaciones de vinculación prolongada.

³⁴ El texto, tal como hemos definido, es el mensaje que se reanuda, el recurso a una manifestación lingüística por sobre el hiato de una distancia espacial o temporal.

³⁵ Los textos *normativos* codifican normas de comportamiento social. A este grupo pertenece todo lo que va desde un refrán, pasando por libros sapienciales, hasta el Shulján Aruj, los *conduct books* o Knigee. Los textos *formativos* exponen la autoimagen del grupo y el saber que asegura su identidad. A este grupo pertenece todo lo que va desde los mitos tribales y las leyendas primitivas hasta Homero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Milton y Goethe. Las características normativas y formativas en estos textos van siempre juntas, sólo están desplazados los acentos. No necesitamos entrar en detalles. Lo importante es unicamente el concepto de vinculación aumentada en que consiste el texto cultural. Se relaciona tanto con el tiempo como con el espacio, y por cierto, con el espacio social. Los textos culturales pretenden una vinculación de toda la sociedad, determinan su identidad y su

Desta forma, os textos *normativos* orientam um grupo ao responderem à questão “O que devemos fazer?”, ou seja, orientam a ação de um determinado grupo. Já os textos *formativos* respondem à questão “O que somos nós?”, garantindo as identidades calcadas no passado. Garantem, assim, a coesão e a coerência de uma sociedade, sendo o amálgama entre o passado e o presente. Desta forma, permitem com que o grupo se conecte efetivamente com o seu passado mais longínquo, e se reconheça a si mesmo através do tempo.

As nossas fontes históricas, a saber, quatro textos literários egípcios tradicionalmente datados no Reino Médio (2040 – 1640 a.C.), são caracterizadas como textos culturais. Forneceram uma função orientadora na sociedade egípcia de vários períodos, pois cumpriram as funções de armazenamento, recuperação e comunicação. Ademais, como demonstraremos, são textos que fazem referência a um passado, geralmente associado ao Reino Antigo (2575 – 2134 a.C.) e ao Primeiro Período Intermediário (2134 – 2040 a.C.) (POSENER, 1969). Em um momento posterior deste estudo, exporemos através de nossas análises como nossas fontes cumpriam funções normativas e formativas dentro da sociedade egípcia.

Tais aspectos dos textos culturais podem ser muito úteis ao Ensino de História, uma vez que demonstram o poder que a escrita possui para a memória e a identidade de um grupo humano. Deste modo, pretendemos realçar o papel que a chamada literatura egípcia teve para a reconstrução de uma “egipcianidade” perdida durante o Primeiro Período Intermediário. O uso destas fontes em sala de aula oferece um contato direto com o pensamento dos antigos egípcios.

Ainda quanto à função orientadora destes textos no seio da sociedade egípcia do Reino Médio, é válido salientar que, após a crise enfrentada pelos egípcios durante o Primeiro Período Intermediário, houve uma necessidade de recuperar a sua consciência de unidade. Esta, em última instância, se baseava no conceito da *ma’at* (ASSMANN, 1989), que, dentre outras coisas, engloba as noções de ordem, justiça e solidariedade social (ASSMANN, 1989). O faraó, como deus vivo, era não só um símbolo da *ma’at*, como também a própria encarnação dos valores relativos a este conceito.

No próximo momento, discutiremos de maneira mais detalhada como os textos literários egípcios do Reino Médio são textos culturais. Embora esta explicação enquadre todas as literaturas egípcias, nos focaremos naquela do Reino Médio, uma vez que se trata do recorte

coherencia; estructuran el horizonte de sentido sobre el cual la sociedad se comprende a si misma y la conciencia de unidad, pertenencia e idiosincrasia, a través de cuya transmisión el grupo se reproduce a lo largo de las generaciones y vuelve a reconocerse a sí mismo.

temporal de nosso estudo. Então, abordaremos a “classicalização”³⁶ de um texto cultural como ferramenta de solidificação da memória cultural, essencial para a sua difusão. Além disso, daremos exemplos através de nossas fontes, não nos limitando apenas a elas.

Por fim, abordaremos brevemente a discussão acerca do termo “literatura” ser aplicado na Egiptologia, deixando claro desde já que não está no escopo deste trabalho realizar esta discussão.

1.1.4. OS TEXTOS LITERÁRIOS EGÍPCIOS COMO “TEXTOS CULTURAIS”

Focar-nos-emos neste momento nos textos culturais escritos. Inicialmente, destacamos que nos textos culturais não há emissor e receptor. Dito de outro modo, a comunicação efetivada entre os textos culturais é da sociedade consigo mesma, tendo como pano de fundo o saber normativo e formativo reproduzido através das gerações (ASSMANN, 2008, p. 143 – 144). Desta forma, as informações transmitidas pelos textos culturais podem ser repetidas virtualmente em um número infinito através das gerações (ASSMANN, 2008, p. 142 – 143). Assim, tais textos utilizam-se da memória cultural para que se mantenha a visão que uma sociedade possui de si mesma.

Como já explicamos, quanto maior a rigidez na repetição de uma memória cultural, maior será a noção de um pertencimento comum de um dado grupo. A mensagem deve chegar sem interferências ao seu lugar de destino, podendo serem reconhecidas as características de seu remetente (ASSMANN, 2008, p. 143). As convenções entre emissor e receptor garantem que isso ocorra. Porém, o caso dos textos culturais é ainda mais complexo, justamente por não haver emissor e receptor definidos.

Os textos culturais escritos possuem particularidades em relação àqueles armazenados de forma ritualística e mnemônica. Devemos levar em consideração que a escrita nas culturas letradas iniciais surgiu com o objetivo de suprir necessidades sociais, sendo a contabilidade a mais fundamental delas (FISCHER, 2009, p. 23). Quando de seu desenvolvimento e maior

³⁶ A canonização de um texto cultural não cabe aqui, uma vez que os textos literários egípcios do Reino Médio não exigem uma exegese. De acordo com Stauder, as cópias que chegaram até nós de textos desta época, provenientes de períodos posteriores (majoritariamente pertencentes ao Reino Novo, 1550 – 1070 a.C.) contêm expressões que podem ser individualmente documentadas em épocas posteriores ao Reino Médio (2040 – 1640 a.C.), como por exemplo *Neferti* (STAUDER, 2013, p. 355). Logo, nossas fontes não foram canonizadas, ou seja, não se buscou deliberadamente a conservação *ipsis litteris* do texto. O elemento responsável pela sua classicização é o idioma em que foi escrito, a saber, o médio egípcio. (*ibid.*, p. 345 – 346).

complexidade, a invenção e difusão de textos sagrados continuou em seu lugar preciso, a memória dos especialistas. Tomemos o caso do Antigo Egito: os primeiros traços da escrita egípcia são contemporâneos à unificação do Alto e do Baixo Egito (BAINES, 1988, p. 189), na I Dinastia (iniciada em *circa* de 2950 a.C.). O primeiro registro escrito do pensamento religioso egípcio, em contrapartida, só aparece na pirâmide do rei Unas, cujo reinado se estendeu aproximadamente entre 2356 – 2323 a.C., durante a V Dinastia (ALLEN, 2005, p. 1), ou seja, quatro dinastias depois.

Por conseguinte, no que concerne à criação dos primeiros textos culturais escritos, não se trata de redigir o acervo de memória cultural transmitido oralmente. O que se desenvolve é algo completamente distinto: por exemplo, no lugar dos provérbios, temos os textos sapienciais – exemplos egípcios são os *Ensinamentos de Ptah-hotep* e os *Ensinamentos para o rei Merikare*; no lugar dos mitos, temos a *História de Sinuhe* (pronuncia-se “sinué”) e a epopeia de Gilgamesh, na Mesopotâmia (ASSMANN, 2008, p. 149). Vemos deste modo que os textos culturais escritos não eram transmitidos da oralidade para a grafia, sendo já concebidos através da redação. Os textos culturais transmitidos pela oralidade garantem a sua continuidade através do método de transmissão oral, independentemente da existência de uma cultura escrita na sociedade.

Gradativamente, ocorre uma diferenciação entre os textos escritos de caráter mais prático e aqueles de sentido normativo e formativo. Como já explanado, tais são frutos não de uma tradição oral, surgindo a partir do espírito próprio da escrita. Deste modo, os textos seguem um “fluxo”: há alguns que caem no esquecimento, se recortam, são compilados em antologias. As suas estruturas de importância se constroem nas noções de centro e periferia. Por conta da importância a eles atribuída, certos textos alcançam uma hierarquia superior, sendo mais citados e copiados do que outros, chegando ao *status* de textos clássicos ou canônicos como cerne dos valores formativos e normativos. Neste contexto, as escolas de escribas possuem um papel central (ASSMANN, 2008, p. 62; 2011, p. 76). A “Casa das Tabuinhas” da Mesopotâmia e a “Casa da Vida” (*per ankh, pr ʿnh*) no Antigo Egito eram os portadores desta forma de memória cultural baseada nos textos (ASSMANN, 2011, p. 77).

Logo, o que diferencia o “clássico” do “canônico” é que no primeiro o presente é visto como uma decadência do passado, não conseguindo conservar a sobrevivência do mesmo. Em outras palavras, o elemento do passado que não é mais enxergado pelo grupo como tendo continuado no presente é que o torna clássico. Já a presença de uma continuidade cultural entre os autores do passado e os leitores do presente é o que torna um texto canônico: “os literatos do

Reino Médio notaram uma continuidade cultural com os autores da era “mítica” da literatura egípcia³⁷” (LOPRIENO, 1996, p. 55). Logo, são textos canônicos³⁸.

Deste modo, a emergência dos clássicos altera a noção de passado e presente: a distinção agora passa não ser mais entre tempo mítico e tempo presente, mas entre passado e presente, sendo o passado o tempo dos “clássicos”. Isto se refletiu no Antigo Egito através do profundo interesse conservacionista e arquivístico em monumentos antigos, textos e em arcaísmo, além de uma consciência vívida de tradições antigas (LOPRIENO, 1996, p. 57; WILDUNG, 2003, p. 61 – 78).

Quanto à questão do suporte e da materialidade das fontes literárias egípcias do Reino Médio, sabemos que parece ter havido um corpo de literatura substancial no Reino Médio tardio, do qual relativamente pouco sobreviveu (QUIRKE, 2004, p. 13). Contribui para isso o costume egípcio de agrupar seus textos³⁹ em um contexto funerário, grupos estes não definidos por uma tipologia textual específica. Além disso, a falta de um bom registro do contexto arqueológico em que os papiros com textos literários foram encontrados torna impossível recuperar informações sobre suas respectivas proveniências⁴⁰ (QUIRKE, 2004, p. 15). No entanto, a prática da XVIII Dinastia (1550 – 1307 a.C., Reino Novo) de incluir em uma tumba objetos da vida diária possui as suas raízes na XII Dinastia (1991 – 1783 a.C., Reino Médio) (QUIRKE, 2004, p. 14).

Já em relação à classificação de certos textos egípcios como “literários”, cabe ressaltar os percalços da definição de uma “literatura egípcia”. Para Stephen Quirke, tal definição diz mais sobre nossa recepção ocidental moderna de escritos antigos do que sobre os próprios antigos que redigiram os textos, dependendo da amplitude de leitura do receptor moderno, e na proporção do que chegou até nós destes escritos (QUIRKE, 2004, p. 24). Também não devemos

³⁷ The literati of the Middle Kingdom perceived a cultural continuity with the fictional authors of the “mythical” age of Egyptian literature [...].

³⁸ A ideia de canonização de Loprieno adotada aqui difere da canonização na memória cultural. Nesta última, a canonização de um texto cultural ocorre “quando o vínculo normativo e formativo dos textos culturais coincide com a inviolabilidade literal dos textos sagrados” (ASSMANN, 2008, p. 65), não necessariamente literários, o que exige um intérprete para desdobrar o seu significado. A canonização dos textos literários egípcios para Loprieno (1996, p. 56) ocorre justamente porque não há uma inviolabilidade da literatura egípcia – cf. STAUDER, 2013 –, nela se processando uma continuidade cultural com um aspecto mítico da literatura. É neste sentido que entendemos aqui os textos literários egípcios do Reino Médio como textos canonizados. A lamentação no início de *Kha-Kheper-Ré-Seneb* (1. 2 – 3) pelo fato do sacerdote do texto não possuir capacidade de inovar na escrita comprova esta nossa afirmativa, sendo esta busca por inovação totalmente contrária ao sentido de “cânone” de Assmann.

³⁹ Sobre a discussão acerca do arquivo como o conjunto de textos egípcios separados por conteúdo pelos próprios egípcios, a maioria proveniente de contextos funerários, *vide* QUIRKE, 2004, p. 12 – 23.

⁴⁰ Isto pode ser observado no capítulo 3, em que, antes de analisarmos cada uma das fontes deste estudo, apresentamos um breve percurso histórico e arqueológico das mesmas. Praticamente todas não possuem registro do contexto arqueológico em que foram encontradas, nem de como chegaram aos museus e instituições em que se encontram conservadas.

esquecer que a Egiptologia surgiu em um contexto de Orientalismo, uma relação político-ideológica desigual acerca do Oriente criada pelo Ocidente, em que este último declara sua superioridade sobre o primeiro, sob uma suposta inocência de interesses (SAID, 1990).

Assim, para uma melhor recepção e apreciação de um texto egípcio como literário, o egiptólogo recomenda a leitura tanto dos textos percebidos como literários quanto dos percebidos como não-literários, como os textos de cunho religioso e administrativo, por exemplo. Ele crê que as dimensões sociais e políticas desta atividade são inescapáveis, razão pela qual o leitor é tanto agente quanto autor no estabelecimento de círculos literários (QUIRKE, 2004, p. 24). Concordamos com o egiptólogo justamente por não haver uma fronteira nítida entre os vários gêneros literários egípcios surgidos a partir do Reino Médio, tendo existido inclusive uma base destes novos gêneros em modelos textuais de períodos anteriores (MORENZ, 2003, p. 103). Deste modo, para que um historiador da literatura egípcia possa compreender suas fontes com mais profundidade, é necessário um contato com outros tipos de textos egípcios. Só assim ele terá consciência das nuances mais sutis que perpassam as várias formas escritas nesta sociedade, tendo uma compreensão mais profunda da cultura em que o texto foi escrito.

Isto posto, também deve ser levado em consideração que

todos os gêneros textuais são fontes de fundamental importância para a reconstrução das atitudes históricas e religiosas dentro das quais o diálogo entre um autor e um texto, por um lado, e um texto e seus leitores, de outro, ocorreu. (LOPRIENO, 1996, p. 42)⁴¹.

Portanto, os textos literários egípcios não podem ser tratados como fontes históricas diretas (LOPRIENO, 1996, p. 42). Porém, isso não exclui o fato de que são fontes primárias escritas, por conseguinte a maior fonte que podemos ter do pensamento no Antigo Egito.

Antonio Loprieno defende a ideia de que os textos culturais – a expressão de Jan Assmann recém-explanada – são historicamente mais informativos para aquilo que eles revelam *implicitamente* do que por aquilo que eles revelam *explicitamente* (LOPRIENO, 1996, p. 42), afirmação com a qual concordamos⁴².

Ainda sobre a literatura egípcia, não há um consenso na Egiptologia acerca do que exatamente torna um texto literário ou não, nem acerca da divisão dos gêneros textuais em seus respectivos limites. Como exemplo, citemos os critérios de dois egiptólogos que têm

⁴¹ All textual genres may be sources of fundamental importance for the reconstruction of the historical or religious attitudes within the dialogue between an author and a text and its readership on the other took place.

⁴² No capítulo 3 exporemos o porquê desta concordância.

perspectivas diferentes quanto a este aspecto – Stephen Quirke e Antonio Loprieno: Quirke escolhe os critérios de função, de forma e de conteúdo como os principais meios de se definir um texto egípcio como literário ou não. (QUIRKE, 2004, p. 24 – 28). Já Loprieno coloca um texto egípcio sobre o domínio da literatura na base da combinação de três critérios heterogêneos: a ficcionalidade, a intertextualidade e a recepção (LOPRIENO, 1996, p. 43 – 54). Longe de ser nosso objetivo neste estudo, não realizaremos uma definição de literatura egípcia, muito menos discutiremos os vários modos de classificação de textos egípcios como literários ou não, nem criaremos uma tipologia de gêneros textuais⁴³.

Por outro lado, é praticamente uma unanimidade entre seus principais estudiosos e tradutores consagrados até a contemporaneidade⁴⁴ que tais textos possuem uma elegância estética, apesar da natureza da informação que transmitem (LOPRIENO, 1996, p. 42).

Mais recentemente Pascal Vernus (2011b) publicou densa discussão acerca da literatura egípcia, bastante relevantes ao debate sobre o tema. Apresentaremos brevemente algumas de suas ideias, para logo em seguida tomarmos nossa posição acerca da definição de literatura egípcia adotada em nosso trabalho.

Primeiramente, Vernus estabelece uma categorização de literatura a partir dos suportes textuais, ao que ele chama de suportes manuscritos “com finalidade de manipulação” e suportes com “finalidade de perenidade”⁴⁵ (VERNUS, 2011b, p. 21 – 22). Os primeiros constituem-se em textos manuscritos com finalidade de manipulação, leitura silenciosa, leitura pública, ensino, cópia, consulta, quando os suportes possuem uma importância menor que o conteúdo a ser transmitido. Já os segundos caracterizam-se quando os suportes, juntamente com o conteúdo escrito, formam uma unidade simbiótica, sendo o caso, por exemplo, de um decreto gravado em uma estela (VERNUS, 2011b, p. 22). Isto posto, os suportes possuem uma função além da simples materialização do texto.

Entretanto, como bem aponta o autor, tal aceção acarreta uma oposição entre textos “sacralizados” e “não sacralizados”, sendo a questão, nas palavras do próprio Vernus, muito complexa (VERNUS, 2011b, p. 23).

⁴³ Para uma discussão acerca da validade da criação de uma tipologia para a literatura egípcia, *vide* ARAÚJO, 2000, p. 45 – 60; ZULLI, 2014, p. 91 – 98.

⁴⁴ *E. g.* POSENER, 1969; LICHTHEIM, *AEL* (1973, 1976, 1980); FOSTER, 2002; SIMPSON, 2003; ALLEN, 2015. No Brasil, ARAÚJO, 2000, o estudo mais vasto que existe acerca da literatura no Egito faraônico publicado no país, também afirma isso. Para uma discussão acerca da possibilidade ou não de uma “teoria da literatura” para a Egptologia, considerando o contexto histórico em que surgiram os estudos literários e a Egptologia, *vide* GUMBRECHT, 1996, p. 3 – 21.

⁴⁵ *Supports manuscrits “à fin de maniement” et supports “à fin de perennité”*, no original. Sobre a função performativa de textos escritos em suportes “com a finalidade de perenidade”, ou seja, textos escritos em lugares altos demais para serem lidos, *vide* VERNUS, 2011b, p. 93 – 95.

Após apresentar e discutir os limites de certas acepções de *literatura*⁴⁶, o egiptólogo designa por este termo “um conjunto material proveniente de um mesmo contexto arqueológico, o próprio modo como o conjunto foi composto demonstra que os egípcios o reconheceram com uma certa coerência” (VERNUS, 2011b, p. 25)⁴⁷. Deste contexto, ao invés dos termos “arquivos patrimoniais” ou “arquivos memoriais”, ou ainda “biblioteca”, o estudioso cunhou duas acepções para substituir tais termos mais comuns: literatura em um sentido lato/fraco⁴⁸, e literatura em um sentido restrito/forte⁴⁹ de *belles-lettres*.

A primeira acepção (sentido lato/fraco) classifica como *literário* ou *literatura* textos do Egito faraônico em quaisquer categorias de suporte, sejam aqueles “com finalidade de manipulação” ou aqueles “com finalidade de perenidade” (VERNUS, 2011b, p. 27). Antologias com classificação de *literatura* em sentido lato/fraco são as de Lichtheim (*AEL*, 1973, 1976, 1980) e Simpson (2003). Elas estão mais apegadas ao conteúdo simples do texto, e não o todo que ele constitui com suas materializações, tendo sido mantidos textos que estamos espontaneamente inclinados a classificar como *literatura*, em nossa concepção moderna de *belles lettres* (VERNUS, 2011b, p. 27).

Tais antologias, além disso, estão apegadas ao conteúdo do texto. Portanto, Vernus expõe dois critérios utilizados pelos autores na garantia do rótulo de *literatura/literário*, nesta acepção. O primeiro é o da **não-trivialidade** de um texto, isto é, o fato de que ele é escrito para além de atividades cotidianas e administrativas (VERNUS, 2001b, p. 28 – 30). O segundo critério é a **elaboração do texto para si mesmo**, isto é, o valor literário de um texto, neste caso, é dado pela função primeira de sua utilização, e pelo modo que ele atinge esta finalidade. Tais obras são classificadas como literatura quando gera seus próprios fundamentos através da *ficcionalidade*, quando este fator justifica a obra, por isso elaboração do texto para si mesmo. Para alguns egiptólogos, aplicando conscientemente ou não este segundo critério, textos escritos em suportes “com finalidade de perenidade” e “com finalidade de manipulação” podem ser chamados de literários na medida em que possuem uma forma artística apreciada pela audiência.

A problemática com esta classificação, no entanto, está na suposição de que os egípcios antigos também apreciavam os textos antigos como “artísticos” (VERNUS, 2011b, p. 31).

⁴⁶ VERNUS, 2011b, p. 24 – 25.

⁴⁷ ... un ensemble matériel provenant d'un même contexte archéologique, la manière même dont l'ensemble avait été constitué montrant que les égyptiens lui avaient reconnu une certaine cohérence.

⁴⁸ *Sens large/faible*, no original.

⁴⁹ *Sens restreint/fort*, no original.

Vernus, por outro lado, lembra que vários textos literários contêm inúmeras fórmulas repetidas, que denunciavam as suas aberturas imediatas a um público mais amplo⁵⁰.

Já a segunda acepção, a literatura em um sentido restrito/forte de *belles-lettres*,

designa um domínio de atividade cultural relevante de produção artística, da dimensão ‘poética’, se preferir, mas com a condição de que essa dimensão ‘poética’ se mostre predominante na recepção e no consumo do texto, longe de emergir como anexo, permanecendo subordinada à sua função primária (VERNUS, 2011b, p. 69)⁵¹.

Ou seja, tal acepção privilegia o campo de produção escrita poética no sentido lato, não sendo “poesia”, sendo quase associada como sinônimo de *belles-lettres* (VERNUS, 2011b, p. 69). Tal produção escrita poética deve se mostrar de modo predominante na recepção e no consumo do texto, isto é, deve ser ela a dimensão principal em ambos os aspectos. A tradição alemã se refere a este tipo de literatura como *Schöne Literatur*.

Por muito tempo, a Egptologia se satisfazia em descrever os vestígios da literatura faraônica assim entendida em critérios bastante vagos, e o “núcleo duro” foi classificado em a) obras narrativas; b) obras sapienciais e c) obras líricas. Porém, para Vernus, apenas com Jan Assmann⁵² a Egptologia abriu o debate transdisciplinar sobre a literatura egípcia, uma vez que este último introduziu a “função social” para definir a literatura em um sentido forte. A falta de função e a não subjugação a um contexto específico caracterizam, pois, precisamente a noção de literatura de Assmann (VERNUS, 2011b, p. 72). Tal ideia teve ampla aceitação na Egptologia, por mais que trabalhos clássicos da literatura egípcia, como Lichtheim (*AEL*, 1973, 1976, 1980), vão por outro caminho, teorizando que a literatura egípcia possuía um propósito definido (LICHTHEIM, 1973, p. VI).

Logo, Vernus põe em evidência o que ele considera as três propriedades maiores da dimensão literária, em um sentido forte: 1) a *intertextualidade*, um prolongamento da autonomia contextual; 2) a *ficção*, isto é, a criação de um mundo autônomo, liberado do contexto de experiências concretas no mundo; e 3) a *recepção*, responsável por estabelecer a autonomia do texto literário em relação às suas condições originais e propósitos de produção (VERNUS, 2011b, p. 74 – 75). Para Vernus, há um acordo de ficcionalidade entre o autor e a

⁵⁰ Vide sua análise da primeira metade de *Merirê dans le monde souterrain*, e do uso constante do advérbio *m-šs* (VERNUS, 2011b, p. 33 – 36).

⁵¹ ... designe un domaine d'activité culturelle relevant de production artistique, de la dimension “poétique”, si on veut, mais à condition que cette dimension “poétique” s'avère prédominante dans la reception et la consommation du texte, loin d'affleurer comme annexe, en demeurant subordonnée à sa fonction première.

⁵² ASSMANN, Jan. “Der literarische Text im alten Ägypten: Versuch einer Begriffstimmung”. In: *OLZ* 69, 1974, p. 117 – 126.

audiência, que põe temporariamente de lado as regras do mundo real (VERNUS, 2011b, p. 77). L. Morenz (2003, p. 104) afirma o mesmo, e estamos de acordo com ambos.

Neste sentido, o egiptólogo chega à conclusão de que se os antigos egípcios produziam uma literatura escrita em sentido forte, é porque havia uma pulsão que os levava a desfrutar desta função específica (VERNUS, 2011b, p. 77). Estamos de acordo com esta ideia, e cremos ser totalmente coerente com os quatro textos egípcios analisados nesta investigação.

Outro fator digno de nota da literatura no sentido forte/restrito é a ficção como fonte de prazer. Nas *Profecias de Neferti*, Sneferu pede que Neferti lhe diga “belas palavras, frases escolhidas” (1. 7, 13, *mdwt nfrwt tsw stpw*), o que denota a recitação oral como forma de prazer (VERNUS, 2011b, p. 80). Outro exemplo são os *Cantos do Harpista*, em que o prazer é utilizado como argumento nas controvérsias do Além.

Ainda quanto à questão dos suportes, Vernus chama a atenção para o fato de que os suportes manuscritos são os mais apropriados para uma obra literária, por sua disponibilidade e manobrabilidade, sem esquecer de mencionar que há textos literários gravados em suportes “com a finalidade de perenidade” (VERNUS, 2011b, p. 87).

A seguir, o egiptólogo toca em um ponto essencial para a discussão da literatura egípcia: a das obras literárias “por desvio” ou “por transfiguração”⁵³. Tratam-se daquelas obras escritas que foram compostas para uma função original, mas que, pela grande recepção do público – seja antigo, seja moderno – passam a ser consideradas *belles-lettres*, por conta de alguma característica particular (VERNUS, 2011b, p. 88 – 91). Nestes casos, o interesse específico independe do interesse original na composição da obra. Exemplos trazidos por Vernus são a cópia do começo do texto gravado em uma das estelas endereçadas ao templo de Karnak pelo faraó Kamósis (XVII Dinastia, Segundo Período Intermediário, c., 1555 – 1550 a.C.), cujo escriba copiou o início dos *Ensinamentos de Ptahhotep*; o relato da batalha de Kadesh, nas paredes externas do templo de Karnak, e o canto do harpista da tumba de Intef.

Por outro lado, há aqueles literários por destino primário, como já indicado por Vernus em sua primeira exposição do conceito de literatura em sentido forte/restrito (VERNUS, 2011b, p. 69). Nestes casos, “o texto foi escrito **desde o início** para ser uma obra literária (sentido forte/restrito), sua ‘literalidade’ se manifesta premeditada, seu autor está construindo um universo fictício” (VERNUS, 2011b, p. 115, grifo do autor)⁵⁴. Vernus indica a *História de Sinuhe* como um destes textos literários por destino primário. Nestes casos, o texto pede

⁵³ Ouvres littéraires “par détournement” ou “par transfiguration”.

⁵⁴ Le texte a été écrit **d’emblée** pour être une oeuvre littéraire (sens fort /restreint), sa “littérarité” se manifeste préméditée, jargonnerait-on plaisamment, son auteur bâtissant un univers consciemment fictif.

emprestado um quadro narrativo de uma ou mais formas anteriores, como as autobiografias, cartas, o relatório administrativo, a prática judiciária e a lírica religiosa⁵⁵ (VERNUS, 2011b, p. 115 – 130).

Uma vez que as obras literárias em sentido forte/restrito por destino primário e as obras literárias em sentido forte/restrito por transfiguração recorrem às mesmas formas, interpõe-se a questão de como distinguir uma da outra. O egiptólogo logo afirma que o critério da recepção, neste caso, não é determinante, restando a análise interna baseada em uma teoria implícita ou explícita da literatura, limitando-se a indicar uma tendência que denuncia uma obra conhecida como literária em sentido forte/restrito (VERNUS, 2011b, p. 131). “É a tendência a desenvolver, de um modo às vezes exuberante, um traço específico ao gênero escolhido como quadro principal da obra” (VERNUS, 2011b, p. 131)⁵⁶.

Como exemplo, cita a *Carta de Hori*, em que o exagero e a luxúria das características epistolares garantiram a sua “literaridade”, como a longa série de votos endereçados ao destinatário. De acordo com Assmann (1996 *apud* Vernus 2011b, p. 131), ninguém no Egito Antigo falava e escrevia deste modo em uma carta real⁵⁷. Em outras palavras, quando a obra deliberadamente diverge do gênero – ou dos gêneros – de enquadramento em que se baseia, ou quando desenvolve de modo exuberante, exagerado o gênero em questão (VERNUS, 2011b, p. 132), ela pode ser classificada como literária em sentido forte/restrito.

Portanto, após estas considerações, de acordo com as acepções de Vernus, enquadraremos os quatro textos literários egípcios escolhidos para análise nesta investigação – as *Profecias de Neferti*, as *Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*, o *Diálogo de um Desesperado com o seu Ba* e as *Admoestações de Ipu-uer* – como textos literários no sentido forte/restrito, por destinação primária. Como será demonstrado no Capítulo 3, durante a análise de cada uma delas, todas se baseiam em um ou mais quadros narrativos – relações de hipertextualidade, de acordo com L. Morenz (2003) – e possuem características exacerbadas de um ou mais deles em suas composições.

Por outro lado, em uma perspectiva histórica, o processo de produção e a difusão destes textos está intimamente conectado com a crescente complexificação da escrita egípcia, ocorrida

⁵⁵ A reutilização de um ou mais quadros narrativos na literatura egípcia será discutida especificamente no Capítulo 3, a partir da ótica de L. Morenz (2003).

⁵⁶ C’est la tendance à développer de manière exubérante un trait propre au genre choisi comme cadre principal de l’oeuvre.

⁵⁷ Das ist natürlich reine Literatur. Gewiss hat niemand im Alten Ägypten so geredet und in einem echten Brief so geschrieben.

durante o Primeiro Período Intermediário (c. 2134 – 2040 a.C.) e o Reino Médio (c. 2040 – 1640 a.C.).

Ademais, o grande número de textos escritos no Reino Médio e a expansão da escrita egípcia neste período estão diretamente ligados à quebra da tradição⁵⁸ egípcia ocorrida durante o fim do Reino Antigo. Jan Assmann assim explica este processo:

As quebras na tradição trazem consigo um estímulo para a escrita. Isto não era diferente no Egito de começos do século III (sic), assim que se derrubou o Antigo Império. O primeiro tempo de transição [o Primeiro Período Intermediário] não só significou uma quebra da tradição, mas também um estímulo para a escrita, que se referia acima de tudo às normas da vida social. O horizonte derrubado de confiança tinha que ser explicitamente colonizado, para delimitar-se no espaço da escrita. Isto implica uma “excarnação” da tradição, no sentido de um saber previamente implícito que se torna explícito, e se codifica. Por outro lado, se trata unicamente de voltar a encarnar esse saber, de tal modo externalizado e escrito, através da memorização e do respeito. (ASSMANN, 2008, p. 97, adendo nosso)⁵⁹.

Neste sentido, a quebra da tradição faraônica, antes evidente, e encarnada nos egípcios e por eles transmitida, direta ou indiretamente, estimula a escrita justamente porque se “excarna” este saber nos textos culturais escritos. Como já explicamos, a ruptura na tradição gera uma noção de passado, em que o presente é enxergado como diferente dele, sem uma continuidade, gerando um estranhamento perante o antigo. A necessidade de se orientar em relação a este passado, ou seja, a necessidade de criar um vínculo com a tradição quebrada, se reflete estimulando a escrita. O saber tradicional, antes encarnado nas pessoas, passa então a ser “excarnado” – isto é, depositado fora da memória comunicativa –, se cristalizando em textos culturais. Estes, por sua vez, para que cumpram a sua função, têm de ser encarnados novamente. Jan Assmann nos informa, então, que a memorização e o respeito pelos textos culturais são fundamentais neste processo.

Um testemunho disto pode ser notado na quantidade de cópias de textos literários egípcios datados ou fazendo referência ao Reino Médio tendo sido cunhadas no Reino Novo. A memória cultural, portanto, cumpre o seu papel de orientadora no passado.

⁵⁸ Por “tradição”, fazemos eco à Aleida Assmann, a entendendo como “o saber vivido, encarnado em agentes, que se transmite no trato vivo tanto através da instrução linguística como também, e em primeiro lugar, através do exemplo e imitação silenciosos, e que se tornou evidente, inconsciente e implícito em outros âmbitos”. (ASSMANN, 2008, p. 96).

⁵⁹ Los quiebres en la tradición traen consigo um estímulo para la escritura. Ello no era diferente en el Egipto de comienzos del siglo III, luego de que se derrumbara el Antiguo Imperio. El primer tiempo de transición no sólo significó un quiebre en la tradición, sino también um estímulo para la escritura, que se refería en primer término a las normas de la vida social. El derrubado horizonte de confianza tenía que ser explicitamente colonizado, para delimitarse en el espacio de la escritura. Eso implica uma ‘excarnación’ de la tradición en el sentido de un saber previamente implícito que se vuelve explícito y se codifica. Por otro lado, se trata unicamente de volver a encarnar ese saber, de tal suerte externalizado y escrito, a través de la memorización y el respeto.

É válido salientar, porém, que o horizonte de saberes da memória cultural possui limites. Os saberes de fora destas fronteiras, de acordo com Jan Assmann, não se constituem como memória, perdendo qualquer relação com a identidade coletiva, não possuindo horizonte nem precisão:

A memória cultural possui um horizonte externo de saberes, fora do qual fica eliminado o conceito de ‘memória’. [...] A curiosidade teórica do ser humano, e em especial a do homem ocidental, não se detém no saber exótico, o qual, muito pelo contrário, geralmente parece mais interessante quanto mais distante é. Minha própria disciplina, a **egiptologia**, é um bom exemplo disto. Trabalhar com os âmbitos externos da memória cultural aguça a percepção de seus limites. Uma das funções mais importantes no estudo das culturas exóticas, como a etnologia, o orientalismo, ou a pesquisa da América antiga, consiste em explorar como se formam estes horizontes no nexo social do saber vinculante e do educacional. Quando olhamos de fora, a cultura nos mostra como é que a memória lhe dá forma. (ASSMANN, 2008, p. 50, grifo nosso)⁶⁰.

A Egiptologia enquanto disciplina e o seu objeto de estudo, a civilização egípcia, incluídos acadêmica e ideologicamente no Orientalismo (SAID, 1990) se encontram fora do horizonte externo de saberes da memória cultural do Ocidente (ASSMANN, 2008, p. 97). É concordando com a afirmação de Assmann de que trabalhar com elementos externos ao horizonte de saber da nossa memória cultural aguça os seus limites que expomos a hipótese central de nossa pesquisa: a de que a Egiptomania está presente neste limite, e de que é a partir dela que a curiosidade do passado egípcio é suscitada pelo Ocidente, o que majoritariamente se reflete de forma direta na pesquisa histórica – e egiptológica – e principalmente no Ensino de História desta antiga civilização no caso específico do Brasil.

Por Egiptomania, entendemos a “reinterpretação e o re-uso de traços da cultura do antigo Egito, de uma forma que lhe atribua novos significados” (BAKOS, 2004, p. 10), se desenvolvendo a partir “da conjunção entre as descobertas acadêmicas, o saber popular e os relatos de viajantes e escritores, tendo se alimentado continuamente do repertório ilimitado de crenças e mitos universais (BAKOS, 2004, p. 10).

Contudo, como já foi largamente demonstrado pelos *Annales*, o olhar que possuímos em relação ao passado é determinado pelo presente. Logo, as questões que nós, enquanto

⁶⁰ La memoria cultural, por su parte, posee un horizonte externo de saberes, fuera del cual queda eliminado el concepto de “memoria”. [...] La curiosidad teórica del ser humano, y en especial la del hombre occidental, no se detiene ante el saber exótico, el cual muy por el contrario, suele parecernos tanto más interesante cuanto más distante es. Mi propia disciplina, la egiptología, es un buen ejemplo de ello. Trabajar con los ámbitos externos de la memoria cultural agudiza la percepción de sus límites. Una de las funciones más importantes del estudio de las culturas exóticas, como la etnología, el orientalismo, o la investigación de la América antigua, consiste en explorar cómo se forman esos horizontes en el nexo social del saber vinculante y el educacional. Recién cuando miramos desde afuera, la cultura nos muestra cómo es que la memoria le da forma.

ocidentais, fazemos em relação ao passado egípcio são suscitadas por nossas realidades contemporâneas. Assim, por mais que o Egito Antigo esteja fora do nosso horizonte de saberes na memória cultural, é a partir da visão inicial que possuímos dentro deste horizonte que questionamos o passado egípcio.

O que fica muito claro em uma entrevista com o egiptólogo Dr. Antonio Brancaglione Jr., quando questionado quando se deu o despertar de seu interesse pelo Antigo Egito:

Eu acho que noventa e nove por cento de quem fez ou faz Egiptologia começa com uma paixão de infância. Eu me lembro de gostar do Egito já com oito ou nove anos de idade. Não sei se começou por eu ver coisas na televisão. Nessa época, no início dos anos 1970, ainda passavam muitos filmes antigos na televisão e eu vi muitos de múmias. Quando eu era criança, me lembro de assistir muitos filmes de múmias dos anos 1950 e 1960. Lembro que gostava de filmes épicos, tipo *O Egípcio*, *Bem-Hurs* (sic). Mas desde criança eu sempre quis ser egiptólogo. [...] Primeiro eu comecei a ler tudo que tinha em casa, dicionários, atlas enciclopédias; depois comecei a comprar coisas, gibis, etc. Qualquer coisa que eu via sobre o Egito eu comprava. (LEMONS, 2014, p. 302).

O historiador e egiptólogo brasileiro Ciro Flamarion Cardoso (*in memoriam*), importante difusor da Egiptologia no Brasil, também dá resposta semelhante em entrevista:

[...] O interesse pelo Egito antigo é uma constante durante a maior parte da minha vida, iniciando-se pela influência de certas leituras feitas aos 13 anos de idade (entre elas o romance *O Egípcio*, de Mika Waltari, e a obra de introdução à Arqueologia para grande público *Deuses, túmulos e sábios*, de Ceram). As fixações que datam da infância costumam ser difíceis de explicar. (ARRAIS, 2010, p. 1).

Em ambos os casos, pudemos notar a influência das mídias escritas e digitais no interesse pelo Antigo Egito. O caso do romance *O Egípcio*, da finlandesa Mika Waltari⁶¹, é digno de nota, uma vez que foi citado na sua adaptação fílmica⁶² por Brancaglione Jr. O ponto em que queremos chegar é que o contato inicial do brasileiro com o Antigo Egito dificilmente é estabelecido por meio da historiografia, e sim por outras formas de saber, que não têm objetivo de serem históricos, apesar de apresentarem essa imagem. Longe de criticar estas outras formas de saber, buscamos compreender como se estabelece esta relação, e como isso se dá especificamente no campo do Ensino de História. Já além das mídias não-acadêmicas o contato dos brasileiros com o Egito Antigo se dá na escola ainda numa fase de transição da infância para a adolescência. (BRASIL, 2017, p. 53 – 58; 364 – 365; 370 – 371).

⁶¹ WALTARI, Mika. *O Egípcio*. Tradução de José Geraldo Vieira. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.

⁶² *O Egípcio*. Direção: Michael Curtiz. Estados Unidos. 139 min. 1954. Gênero: Histórico/Drama.

Finalmente, o conceito de *consciência histórica* do historiador Jörn Rüsen, aos nossos olhos consegue abarcar melhor esta realidade – sem excluir as considerações do conceito de memória cultural. No item a seguir, abordaremos brevemente em que consiste a consciência histórica na visão de Rüsen, e como a *matriz disciplinar da História* desenvolvida por ele joga luz nestas relações entre a memória, o passado e a pesquisa e o Ensino de História. Além disso, explicaremos a conexão desta com a cultura histórica, de modo a entender melhor os limites do horizonte de saber da memória cultural brasileira relacionada ao Antigo Egito. Assim, pretendemos demonstrar a conexão entre estes aspectos.

1. 2. CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

Consideramos o ponto de partida ideal para a compreensão da ideia de Consciência Histórica de Jörn Rüsen o axioma de que “a reflexão humana sobre a história (inclusive na ciência da História) tem por finalidade obter um conhecimento histórico com o qual se pode situar qualquer um no processo do tempo.” (RÜSEN, 2001, p. 12).

Nesta perspectiva, a reflexão sobre o passado e o conhecimento dela advindo – independentemente de ser historicamente científico ou não – situam o ser humano no tempo. Isto já foi comprovado por Moses Finley em relação aos gregos antigos e suas visões particulares do passado: estas eram capazes de orientá-los em relação ao seu presente com questionamentos bem diferentes dos nossos em relação ao passado grego. (FINLEY, 1989, p. 3 – 27). Dito de outro modo, cada pessoa e coletividade necessitam de uma orientação no fluxo temporal, necessidades tais definidas pelo próprio presente que questiona determinado passado.

Assim,

A consciência histórica é o trabalho intelectual realizado pelo homem para tornar suas intenções de agir conformes com a experiência do tempo. Este trabalho é efetuado na forma de interpretações das experiências do tempo. Estas são interpretadas em função do que se tenciona para além das condições e circunstâncias dadas da vida. (RÜSEN, 2001, p. 59).

Portanto, para que se oriente no tempo e possa agir na realidade, o ser humano necessita de uma consciência histórica. Esta, para que se estruture devidamente, precisa de uma narrativa que recorra à (1) *lembranças* para interpretar as experiências do tempo; (2) que estabeleça uma noção de *continuidade* com o passado, esta intrínseca à (3) *identidade* que determinada pessoa compartilhe com um grupo (RÜSEN, 2001, p. 62 – 66). É notável a semelhança deste último

aspecto com a memória comunicativa e a memória cultural de Jan Assmann. O primeiro aspecto está relacionado ao armazenamento do passado através de seus vestígios, o segundo à recuperação e o terceiro à comunicação, esta última geradora e mantenedora de uma identidade grupal (ASSMANN, 2008, p. 61 – 62).

A narrativa da História científica engloba estes três fatores, sendo, neste sentido, capaz de gerar uma consciência histórica, sendo ela o fundamento de “todo pensamento histórico e todo conhecimento histórico-científico” (RÜSEN, 2001, p. 61).

Não cremos ser possível compreender a formação da consciência histórica sem que antes se tenha claro o papel da cultura histórica neste processo, uma vez que a primeira necessariamente perpassa os âmbitos culturais da existência humana no tempo. O historiador Élio Flores entende por “cultura histórica”

os enraizamentos do *pensar historicamente* que estão aquém e além do campo da historiografia e do cânone historiográfico. Trata-se da intersecção entre a história científica, habilitada no mundo dos profissionais como historiografia, dado que se trata de um saber profissionalmente adquirido, e a história sem historiadores, feita, apropriada e difundida por uma plêiade de intelectuais, ativistas, editores, cineastas, documentaristas, produtores culturais, memorialistas e artistas que disponibilizam um saber histórico difuso através de suportes impressos, audiovisuais e orais. (FLORES, 2007, p. 95, *italico no original*).

Nesta perspectiva, a consciência histórica é formadora de cultura histórica, e tem a mesma por substrato em que se desenvolve. Dito de outro modo, é a partir da cultura histórica que se partem os questionamentos que buscam orientação no passado – sendo formada assim a consciência histórica –, e estas necessidades de orientação no passado são geradoras de cultura histórica. Enxergamos esse processo como um ciclo. Como Flores afirma, trata-se de um pensar historicamente situado entre a narrativa histórica profissional – a historiografia – e as demais narrativas não produzidas por historiadores. Assim, consciência histórica e cultura histórica andam de mãos dadas, uma interferindo na outra, em uma via de mão dupla, conforme demonstrado no esquema a seguir:



Isto fica muito claro ao tomarmos como exemplo as respostas das entrevistas dadas pelo Dr. Ciro Cardoso e pelo Dr. Brancaglione Jr., já apresentadas, acerca do que despertou seus respectivos interesses no Egito Antigo. Os elementos influenciadores dizem respeito à Egíptomania, e não à Egíptologia. O citado livro *O egípcio* e o filme homônimo, por exemplo,

por mais que possam ter-se baseado na Egiptologia – o protagonista se chama Sinuhe, mesmo nome do protagonista do conto egípcio do Reino Médio *História de Sinuhe* – não constituem elementos egiptológicos. O mais próximo de uma influência acadêmica foi referenciado por Cardoso: o livro de C. Walter Ceram, *Deuses, Túmulos e Sábios*, que se constitui em material de divulgação da Arqueologia, tendo tido ampla recepção pelo mundo no século XX.

O Dr. Brancaglion Jr. afirma que, quando criança e adolescente, consumiu mídias variadas que abordavam o Antigo Egito, desde gibis até dicionários e enciclopédias. Logo, a *cultura histórica* ao seu redor foi fundamental para o contato inicial que o futuro egiptólogo teve com a antiga civilização do Nilo, despertando o seu interesse por este povo.

Neste sentido, e concordando com Flores (2007, p. 95), afirmamos que o conhecimento histórico acadêmico não é o único formador de consciência histórica e de cultura histórica, isto é, de um pensar historicamente o passado que guie o ser humano em seus questionamentos deste próprio passado. Por esta razão, o conhecimento histórico acadêmico não é o único que responde às carências de orientação no tempo geradoras de consciência histórica.

Entretanto, é a partir destas carências que a historiografia começa a se delinear: “a partir desta carência é possível constituir a ciência da História, ou seja, torná-la inteligível como resposta a uma questão, como solução de um problema, como satisfação (intelectual) de uma carência (de orientação).” (RÜSEN, 2001, p. 30).

Logo, é partindo da cultura histórica existente em determinado grupo ou sociedade que a consciência histórica do ser humano é formada. Isto se reflete diretamente na pesquisa histórica científica. Tal produção é definida por um conjunto de fatores, que garantem a especificidade da disciplina História. Rüsen nomeia este conjunto de fatores de *matriz disciplinar* da História (RÜSEN, 2001, p. 29). Através de uma breve explicação da mesma, mostraremos como tanto a pesquisa histórica – cujo resultado se dá principalmente através da escrita – e as demais formas de narrativa do passado partem do substrato comum da cultura histórica de um grupo humano para se estabelecerem. Para tanto, exporemos os fundamentos desta matriz.

O **primeiro** deles se dá na vida prática, se constituindo na “carência humana de orientação do agir e do sofrer os efeitos das ações no tempo” (RÜSEN, 2001, p. 30), sendo a partir dela que a ciência histórica se constitui, tornando tal carência inteligível como resposta a uma determinada questão. A expressão *interesses* designa “o ponto de partida que o pensamento histórico toma, na vida prática do cotidiano, ainda antes de se constituir como ciência. Enquanto tais, todavia, esses interesses ainda não são conhecimento histórico”. (RÜSEN, 2001, p. 30).

A fim de que tais carências se constituam em objeto do pensamento histórico, elas precisam se transformar em reflexões específicas sobre o passado. Para que isto se realize, é necessário que se sigam *critérios de sentido* supraordenados do passado. Em outras palavras, as carências de orientação no passado devem ser direcionadas pelos referências intencionais que conformam a ação humana. O termo utilizado para designá-los é *ideias* (RÜSEN, 2001, p. 31 – 32), constituindo, portanto, o **segundo** fator da matriz disciplinar. Por conseguinte, as ideias, ao transformarem as carências em *interesses* no conhecimento histórico, constituem “as perspectivas gerais nas quais o passado aparece como história”. (RÜSEN, 2001, p. 32). Sem elas, ao interrogarmos as fontes, nada poderemos destas últimas abstrair acerca de nossos *interesses*.

O uso das fontes, evidências legítimas do passado, são um dos fatores que garantem a cientificidade da História. Só as ideias e os interesses não bastam para que uma narrativa sobre o passado ganhe este valor. Entretanto, estas últimas não deixam de ter a sua importância nesse processo, uma vez que constituem as raízes pré e paracientíficas da interpretação da experiência humana no tempo, vinculada à vida prática dos mesmos (RÜSEN, 2001, p. 33).

Os *métodos*, portanto, se constituem no **terceiro** fator da matriz disciplinar da História. (RÜSEN, 2001, p. 33). Por métodos entendemos as regras da pesquisa empírica – no caso da pesquisa histórica, são aplicados nas fontes, o formato da realidade com o qual lida o historiador. É através dos métodos que as *ideias* são concebidas em uma pesquisa histórica. São os modos utilizados pelo historiador para seguir as *ideias*, e, por conseguinte trazer uma resposta significativa aos *interesses*, ou seja, às carências orientadoras do tempo, gatilhos primitivos da investigação histórica. Neste ponto, é válido salientar que nem toda ideia pode ser posta em prática através de um método.

A pesquisa histórica efetiva seus resultados através da escrita/historiografia, cujos resultados são expostos em determinadas *formas* de apresentação. Estas se constituem na exposição dos processos de pesquisa histórica, regidos pelos métodos. Rüsen clama que prestemos mais atenção a este aspecto da escrita histórica, pois muitas das vezes ele é desconsiderado e até mesmo enxergado como externo à ciência (RÜSEN, 2001, p. 34). As *formas* que a historiografia se apresenta constituem, assim, o **quarto** fator da matriz disciplinar da História.

Por fim, a historiografia cumpre a sua função última, respondendo através da sua linguagem as carências de orientação existencial enraizados na vida prática. Rüsen considera esta *função* de orientação existencial da historiografia o seu **quinto** e último fator (RÜSEN, 2001, p. 34). Deste modo, ela remete ao primeiro fator, os *interesses*. Portanto,

A interdependência dos cinco fatores do pensamento histórico é patente: em conjunto, eles constituem um sistema dinâmico, no qual um fator leva ao outro, até que, do quinto, volta-se ao primeiro. Os diversos fatores são, pois, etapas de um processo de orientação do homem no tempo mediante o pensamento histórico. (RÜSEN, 2001, p. 35, itálicos no original).

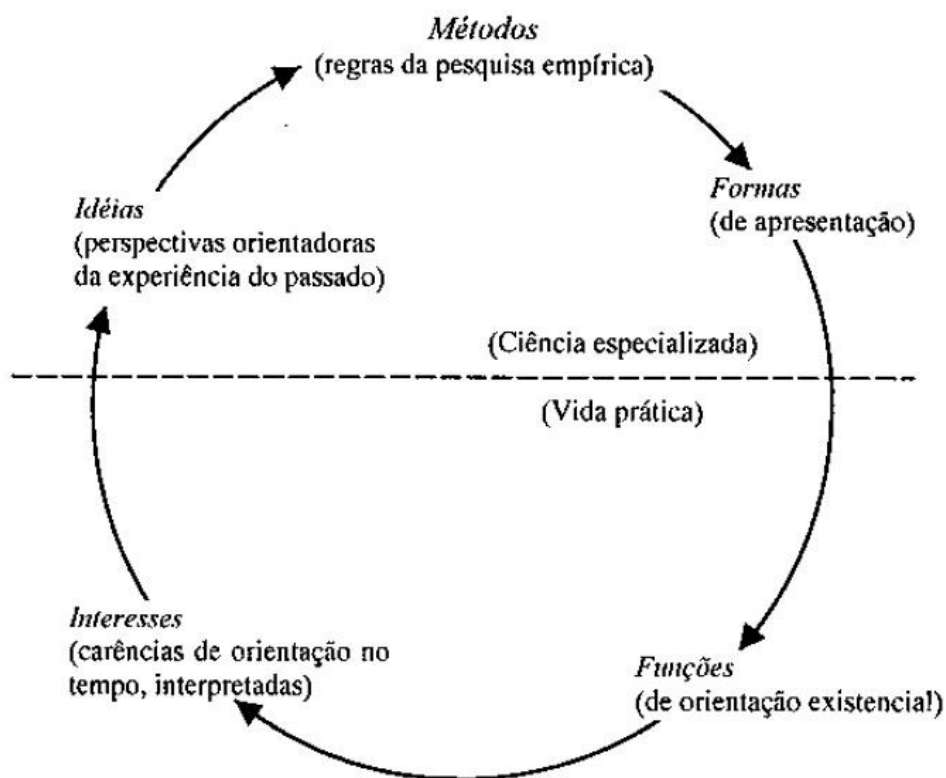
Não menos importante é o espaço ocupado pela consciência histórica nas relações humanas. Para o historiador Luis Fernando Cerri, ao abordar a visão de consciência histórica de Rüsen, este espaço

pode ser percebido por diversos elementos, mas o principal (e provavelmente aquele do qual os demais derivam) é a identidade coletiva, ou seja, tudo aquilo que possibilita que digamos *nós* (e eles). Dessa consciência fazem parte as imagens, ideias, objetos, valores que os participantes julgam ser os seus atributos específicos (sendo que o primeiro deles é o nome), bem como um (ou mais) mito de origem, que funciona como o legitimador da existência do grupo e, na maior parte dos casos, de suas relações hierárquicas. Em suma, a consciência histórica constitui parte preponderante da resposta à pergunta: **quem somos nós?** (CERRI, 2011, p. 41, grifo nosso).

Vemos, portanto, o ponto de encontro entre a teoria da memória cultural e da consciência histórica utilizadas em nossa investigação. Ademais, o conceito passa a ter mais expressão nas Humanidades a partir da década de 1970, juntamente com a valorização dos conceitos de memória (CERRI, 2011, p. 84) – dos quais derivam a memória cultural dos Assmann.

Quanto à matriz disciplinar da História de Rüsen, juntamente com todas as suas funções explicadas, pode ser esquematizada da seguinte maneira:

FIGURA 1 – MATRIZ DISCIPLINAR DA HISTÓRIA



FONTE: RÜSEN, 2001, p. 35.

Podemos observar que, no esquema reproduzido, a função inicial (*interesses*) e a final (*funções*) da História científica se inserem no horizonte da vida prática.

Como já demonstrado, é a partir da cultura histórica de um determinado grupo que são gerados os interesses – carências de orientação no tempo. Considerando que a pesquisa histórica, a partir da perspectiva de Rüsen, tem como função última trazer uma resposta a estes interesses, isto não poderia ser diferente quando pensamos as pesquisas da área da História Antiga, e do Antigo Egito de um modo mais específico.

Isto posto, trazemos à tona novamente a nossa hipótese, de que a Egiptomania – apropriação de elementos do Antigo Egito pelo Ocidente, não necessariamente ligada ao conhecimento egiptológico – se encontra exatamente na intersecção entre o horizonte externo e interno de saberes da nossa memória cultural ocidental, e de que é a partir dela que a curiosidade do passado egípcio é primeiramente suscitada, o que se reflete diretamente na pesquisa histórica – e egiptológica – e no ensino acerca desta antiga civilização.

Assim, compreendemos a Egiptomania como a cultura histórica predominante no Ocidente e, conseqüentemente, no Brasil – recorte geográfico de nossa pesquisa, e nosso lugar

social de produção –, sendo então o ponto de partida para os interesses – carências de orientação no tempo – que a nossa sociedade tem em relação ao Antigo Egito.

Logo, mesmo estando fora dos horizontes de nossa memória cultural, o Antigo Egito ainda encontra espaço suficiente dentro de nossa sociedade para gerar questionamentos verdadeiramente históricos (*interesses*, **1º fator**), podendo ser conduzidos por ideias (**2º fator**) e métodos (**3º fator**) verdadeiramente científicos, gerando assim uma historiografia da Antiguidade genuinamente brasileira e ocidental.

Por mais que as pesquisas de ponta, gestadas no âmbito dos programas de pós-graduação, sejam motivadas por perguntas exclusivamente egiptológicas, não se pode descartar o fato de que os interesses primários não o são. Uma prova disso são as próprias fontes desta pesquisa: a literatura egípcia do Reino Médio. O próprio termo “literatura”, como já foi demonstrado, está carregado de Orientalismo, sendo um anacronismo deste tipo inevitável na pesquisa histórica (LORAUX, 1992, p. 57 – 70). Podemos ir ainda mais longe e afirmar que a própria Egiptologia enquanto disciplina científica está inserida nesta lógica Ocidente *versus* Oriente, apesar dos numerosos esforços para superar esse antagonismo criado.

É neste contexto que a presente investigação está inserida. Ao buscarmos refletir sobre o Ensino do Antigo Egito no Brasil atual, nos propomos a compreender qual a contribuição do Ensino de História e das pesquisas científicas sobre Antigo Egito – tanto na Egiptologia quanto na historiografia – para a criação, manutenção ou refutação de uma visão orientalista do Antigo Egito. Para tanto, utilizamos como fontes históricas alguns textos literários egípcios do Reino Médio, partindo delas para compreender os processos de formação de uma memória cultural do Antigo Egito acerca do Reino Médio e os períodos de fragmentação da tradição a ele anteriores. Ao fazê-lo, pretendemos não somente realizar um estudo histórico a partir de fontes antigas, mas também observar como este tipo de conhecimento é ensinado na Educação Básica. Deste modo, esperamos compreender como a consciência histórica e a cultura histórica do brasileiro em relação ao Antigo Egito se constitui e é transformada pelas pesquisas sobre o Antigo Egito e pelo Ensino de História.

Finalmente, no próximo item deste capítulo, discutiremos como a recepção do Antigo Egito a partir do Ensino de História é capaz de gerar uma consciência histórica no brasileiro. Salientamos que demonstraremos neste capítulo a possibilidade de realizar isto. Em momentos posteriores deste estudo é que nos dedicaremos a comprovar esta possibilidade.

1. 3. ENTRE A MEMÓRIA CULTURAL E A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA: A RECEPÇÃO DO ANTIGO EGITO A PARTIR DO ENSINO DE HISTÓRIA.

Em investigação de caráter preliminar, pudemos notar o predomínio de elementos da Egiptomania nas aulas sobre Antigo Egito no Ensino Básico (GURGEL, 2018, p. 22 – 24). As Pirâmides, os Obeliscos, as Esfinges e as Múmias se mostraram temas de interesse tanto por parte dos estudantes quanto por parte dos docentes. De acordo com Bakos (2008, p. 22) os três primeiros ícones da Egiptomania foram inventados ainda no Reino Antigo, o que enxergamos como uma forte continuidade deles no imaginário humano.

Isto nos traz de volta para o fato de que os saberes relacionados ao Antigo Egito se encontram fora de nosso horizonte de saberes. Assmann, após dizer que a própria Egiptologia, por conseguinte, encontra-se fora deste escopo de saberes, faz uma importante reflexão:

Uma das funções mais importantes do estudo das culturas exóticas, como a etnologia, o orientalismo, ou a investigação da América antiga, consiste em explorar como se formam estes horizontes no nexos social do saber vinculante e o educacional. Quando olhamos de fora, a cultura nos mostra como é que a memória lhe dá forma. (ASSMANN, 2008, p. 50).

Nossa pesquisa encontra-se exatamente dentro desta “exploração”: ao buscarmos a relação entre o saber vinculante que possuímos enquanto ocidentais ligado ao Antigo Egito e a Educação – o Ensino de História, mais especificamente – estamos nos colocando “do lado de fora” da nossa memória cultural, observando como a nossa cultura – no caso da nossa pesquisa, a nossa cultura histórica – dá forma a esta memória ligada ao Egito Antigo⁶³.

Este exercício é plenamente realizado pela Egiptologia, pois um de seus objetivos é, além de investigar a civilização do Antigo Egito em várias perspectivas, divulgar esta civilização, publicando textos, monumentos, e levando o Antigo Egito ao mundo utilizando as tecnologias disponíveis em cada época (SAUNERON, 1970, p. 127 – 130). O Ensino de História cumpre um papel importante neste processo. Atualmente, a rede mundial de computadores, aliada à arqueologia digital e as suas reconstituições de monumentos, objetos e vida dos antigos, tem facilitado tanto o ensino quanto a pesquisa do Antigo Egito.

Porém, considerando que o Brasil não é um país central nos estudos egiptológicos – como a França, a Inglaterra, a Alemanha e os Estados Unidos da América, por exemplo – não temos um investimento grande e bem difundido na área (LEMOS, 2014, p. 306).

⁶³ A Egiptomania, enquanto absorção seguida de releitura e reutilização de símbolos do Egito Antigo, serve de excelente ponto de partida para uma aula de História sobre a civilização do Nilo, além de constituir ponto de vista privilegiado acerca dos limites da memória cultural do Ocidente.

Assim, buscamos as relações existentes entre a nossa memória cultural e nossa cultura histórica relacionada ao Antigo Egito e ao Ensino do Antigo Egito. Para tanto, investigamos a hipótese de a Egiptomania ser a primeira – não a única – base de qualquer contato com o Antigo Egito no Brasil (*interesses*), o que, em última instância, a leva a ser a motivadora dos interesses mais cientificamente direcionados (*ideias*) em relação a esta civilização antiga.

Por conta que esta investigação se encontra dentro do escopo científico da História, e também por causa dos limites de uma dissertação de mestrado, decidimos por limitar estes *interesses*, o que de certa maneira também limita as *funções* deles resultantes. Por mais que seja sabido que a pesquisa e o Ensino de História são movidos por interesses diferentes, e que possuem perspectivas orientadoras também diferentes (RÜSEN, 2001, p. 50), não se pode negar o fato de que o Ensino de História deve basear-se na historiografia.

Ao reforçarmos esta posição, não estamos dizendo que os professores de História no Ensino Básico têm como função formar pequenos historiadores. O que afirmamos é que eles devem utilizar do conhecimento histórico adquirido durante e após a sua Graduação como base para a comunicação de uma consciência histórica capaz de formar cidadãos críticos. E o Ensino de História Antiga tem um papel extremamente importante neste processo (GUIMARÃES, 2008; SILVA; GONÇALVES, 2005; BARNABÉ, 2014; FRIZZO, 2016; LEITE, 2016; 2017; SANTOS; KOLV; NAZÁRIO, 2017; MOERBECK, 2017a, 2017b; COSTA, 2018), como tentaremos mostrar nesta dissertação. O conhecimento da Antiguidade pertence ao ser humano, e o brasileiro tem direito de acessá-lo.

Também não é nosso objetivo aqui fazer um balanço entre as realidades brasileiras ligadas à Educação e a os direitos que os cidadãos de nosso país possuem em relação a ela. Buscamos tão somente refletir sobre como se dá este processo de Pesquisa-Ensino relacionado ao Antigo Egito no Brasil; como a nossa população enxerga esta civilização, e qual o papel do Ensino de História nesta visão – independentemente de ela estar ou não em ressonância com as pesquisas no âmbito da Egiptologia.

Tendo em vista estas considerações, e os objetivos de uma dissertação de mestrado, partimos inicialmente de uma pesquisa histórica do Antigo Egito baseada em fontes primárias, quatro textos literários egípcios do Reino Médio (2040 – 1640 a.C.), por não crermos ser possível analisar o Ensino de História de determinada área sem conhecer devidamente os procedimentos de pesquisa nela. As fontes literárias egípcias são capazes de aproximar o estudante das realidades do Antigo Egito.

Este contato gera uma relação de alteridade importante para o questionamento do próprio tempo em que vive o sujeito, além de levá-lo a criticar ideias naturalizadas na

mentalidade brasileira contemporânea, as crises interiores enfrentadas por um egípcio na Antiguidade e as suas semelhanças e diferenças em relação a um brasileiro na atualidade. Deste modo, o professor de História pode demonstrar um aspecto relevante ao Ensino de História Antiga: a de que os antigos, apesar de diferentes de nós em muitos aspectos, possuíam muito em comum conosco.

Buscamos então entender como o Antigo Egito é recebido no Brasil a partir do Ensino de História. Com isso, veremos o papel que tal Ensino tem na visão que o Brasil possui desta civilização, admitindo desde já que ele não é o único produtor da cultura histórica da nossa sociedade, muito menos daquela relacionada ao Antigo Egito.

Logo em seguida, buscaremos demonstrar como o Ensino de História Antiga é capaz de gerar uma consciência histórica no cidadão brasileiro, tomando como base o Ensino do Antigo Egito.

Por fim, no próximo e último item deste capítulo, exporemos os métodos que utilizaremos tanto para analisar nossas fontes antigas, quanto para atingir estes objetivos.

1. 4. METODOLOGIA

Levando em consideração que buscamos analisar tanto textos literários egípcios quanto o Ensino de História Antiga na Educação Básica no Brasil, procederemos com duas metodologias diferentes para tanto: a *análise de conteúdo*, para o primeiro caso, e um *questionário* acerca das práticas de Ensino a serem aplicados em professores de História da rede básica, no segundo caso. Descreveremos detalhadamente a seguir como procederemos em cada uma delas. Já em relação à análise dos livros didáticos, empregaremos a metodologia de Gilvan Ventura da Silva (2014).

Iniciemos pela *análise de conteúdo*. Esta “fornece informações suplementares ao leitor crítico de uma mensagem [...] para saber mais sobre [algum] texto” (BARDIN, 1977, p. 133), tendo como base a inferência, ou dedução (BARDIN, 1977, p. 9). Deste modo, ela permite ao leitor um contato com o aspecto “latente, o não-aparente, o potencial de inédito (do não-dito), retido por qualquer mensagem” (BARDIN, 1977, p. 9).

Este método foi escolhido justamente por permitir tais deduções com rigor: como já vimos de dizer no início deste capítulo, procuramos nos textos literários egípcios por elementos relacionados à *ma'at*, cujo significado será buscado a partir de uma análise *a contrario* aos elementos a ela relacionados, *grosso modo* a verdade, a justiça, a retidão, a solidariedade social,

e a vida. Tais aspectos relacionados à *ma'at* serão melhor explanados no Capítulo 2 desta dissertação, não sendo necessários por ora para que se possa compreender como eles interferem na Metodologia da análise de conteúdo.

Esta inicialmente caracteriza-se por três etapas: 1) a *escolha dos documentos* a serem analisados; 2) a *formulação de hipóteses e objetivos* e 3) “a elaboração de indicadores que fundamentem a ação final” (BARDIN, 1977, p. 100).

Em relação à primeira, os documentos analisados constituem-se por nossas fontes, quatro textos literários egípcios tradicionalmente datados pela Egiptologia no Reino Médio. Na ordem em que serão aqui trabalhados, estes são as *Profecias de Neferti*; as *Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*; o *Diálogo de um Desesperado com o seu ba*; e as *Admoestações de Ipu-uer*.

A quantidade de fontes foi escolhida tendo em vista os limites de uma dissertação de mestrado. Os critérios para tanto foram a) a relevância dos textos para a Egiptologia e b) o tom *pessimista* presente neles, essencial para uma análise a partir de valores antagonistas, *a contrario* à *ma'at*. O segundo levou-nos a excluir de nosso escopo documental os chamados textos sapienciais (em egípcio *sebayt, sb3yt*), por mais que, em consonância com Jan Assmann (1989, p. 30), também os consideremos excelentes fontes para o pensamento egípcio relacionado à *ma'at*.

Dentro de cada tópico relacionado a um texto egípcio examinaremos e exporemos as nossas hipóteses e os nossos objetivos com relação à análise. As demais particularidades de cada fonte capazes de mudar o rumo metodológico em pequeno grau serão explicadas no próprio decorrer do texto, quando ocorrerem.

Já a terceira etapa, a elaboração de indicadores, consiste em uma “menção explícita de um tema numa mensagem”, sendo o *tema* “a unidade de significação que se liberta naturalmente de um texto analisado segundo certos critérios relativos à teoria que serve de guia à leitura” (BARDIN, 1977, p. 105). Os temas a indicarem a nossa análise serão os aspectos *normativos* e *formativos* de um texto cultural, ou seja, os elementos indicadores de **ação** e de **identidade** presentes no nosso *corpus* documental.

Recortaremos, portanto, os textos em unidades comparáveis de categorização. Os critérios utilizados para tanto serão explicados em cada caso, baseando-nos em divisões já realizadas por egiptólogos anteriormente.

A próxima fase caracteriza-se pela análise propriamente dita. Esta é realizada através da *unidade de registro*, sendo ela “a unidade de significação a codificar e corresponde ao segmento de conteúdo a considerar como unidade de base, visando a categorização e a contagem

frequencial” (BARDIN, 1977, p. 104). Isto é realizado através de “certos recortes a nível semântico [...] enquanto que outros se efectuam a nível linguístico, como por exemplo, a ‘palavra’ ou a ‘frase’” (BARDIN, 1977, p. 104).

Nossos recortes a nível semântico buscam por elementos relacionados à *ma’at*. Nas fontes em que se apresentam recortes semânticos adicionais a este, indicaremos no momento adequado. Já os recortes a nível linguístico buscarão por palavras e/ou frases relacionadas à *ma’at*.

Finalmente, quanto aos procedimentos de análise, estes serão *quantitativos* e *qualitativos*, se constituindo nas seguintes abordagens:

A abordagem quantitativa e a qualitativa não têm o mesmo campo de acção. **A primeira**, obtém dados descritivos através de um método estatístico. Graças a um desconto sistemático, esta análise é mais objectiva, mais fiel e mais exacta, visto que a observação é mais bem controlada. Sendo rígida, esta análise é, no entanto, útil, nas fases de variação das hipóteses [...]

A análise qualitativa apresenta certas características particulares. É válida, sobretudo, na elaboração das deduções específicas sobre um acontecimento, ou uma variável de inferência precisa, e não em inferências gerais. Pode funcionar sobre corpus reduzidos e estabelecer categorias mais discriminantes (sic), visto não estar ligada, enquanto análise quantitativa, a categorias que dêem lugar a frequências suficientemente elevadas, para que os cálculos se tornem possíveis. Levanta problemas ao nível da pertinência dos índices retidos, visto que seleciona estes índices sem tratar exaustivamente todo o conteúdo, existindo o perigo de elementos importantes serem deixados de lado, ou de elementos não significativos serem tidos em conta. A compreensão exacta do sentido é, neste caso, capital. Além do mais, o risco de erro aumenta, porque se lida com elementos isolados, ou com frequências mais fracas. Donde a importância do contexto. (BARDIN, 1977, p. 115, grifos nossos).

A primeira abordagem, a *quantitativa*, se realiza através uma estatística das unidades de registro buscadas no texto. Por esta razão, no caso das nossas fontes, para que se efetive plenamente, é necessário o acesso ao texto completo. Como demonstraremos em cada um dos textos literários egípcios aqui analisados, apenas as *Profecias de Neferti* chegaram até nós em sua integridade, através de um método da Egiptologia chamado de “texto eclético”⁶⁴. Este se constitui na comparação de vários fragmentos de um mesmo texto, preenchendo assim as lacunas, erros de gramática dos escribas, bem como quaisquer outras limitações na interpretação

⁶⁴ Tradução livre de “ecletic text” (FOSTER & FOSTER, 2008, p. 221). A transcrição para o hieróglifo com sua respectiva transliteração realizada por W. Helck (1970) constituiu o primeiro esforço no sentido de formar um texto eclético das *Profecias de Neferti*, sendo tal versão utilizada até a contemporaneidade como uma importante base para o estudo do referido texto egípcio.

dos textos indicadas pelas fontes (FOSTER & FOSTER, 2008, p. 221). Por esta razão, este texto será o único em que empregaremos a análise de conteúdo *quantitativa*.

Já a abordagem *qualitativa*, por não estar necessariamente ligada à aspectos de frequência de aparecimento no discurso, permite ser aplicada nos *corpora* textuais incompletos. Como afirma o excerto acima, o risco desta metodologia consiste em se deixar de lado elementos importantes, além de levar em conta elementos não tão significativos para os objetivos pretendidos com a análise. Por outro lado, por empregarmos este método para uma análise histórica – e não linguística – dos textos, ele é mais do que suficiente para a consecução de nossos objetivos com as fontes, isto é, inferir informações acerca de *ma'at*, presentes principalmente em referências *implícitas* a ela. As questões relativas ao contexto devem ser explicitadas em qualquer historiografia relacionada a fontes históricas. Portanto, isto seria feito em nosso estudo independente da metodologia escolhida.

A relevância dos dados da análise de conteúdo *quantitativa* será dada a partir da quantidade da aparição das unidades de registro. Já os resultados da análise de conteúdo *qualitativa* serão expostos durante a nossa narrativa, na altura em que analisamos os textos propriamente ditos.

As metodologias relativas ao Ensino do Antigo Egito consistem em um questionário que desenvolvemos, e na análise do livro didático sob três pontos, de acordo com Gilvan Ventura da Silva (2014). Quanto ao questionário, além de solicitar informações relativas à formação dos docentes, como a Instituição de Ensino Superior – IES – em que se graduaram, o formulário se pauta nos seguintes pontos: 1) **Política** (*e. g.*, Dinastias, Sucessão de Faraós, Relações com outros povos, etc.); 2) **Religião** (*e. g.*, Deuses e Magia, “Revolução Amarniana”, Moisés e os Hebreus, etc.); 3) **Cultura Material e Visual** (*e. g.*, Múmias, Pirâmides, Obeliscos, Templos e Complexos Funerários, Sarcófagos, Pintura e Arte, Hieróglifos, etc.), 4) **Divisões Sociais** (*e. g.*, Faraó, Vizir, Sacerdotes, Escribas, Camponeses, Artesãos, Escravos, Estrangeiros, etc.), 5) **Outros** (aberto para o docente indicar qualquer outro ponto não contemplado anteriormente). Estamos cientes do caráter anacrônico de tais divisões, uma vez que elas não encontram eco na mentalidade egípcia, sendo então fruto da Egiptologia.

Através destes pontos, pretendemos cobrir boa parte dos *interesses* motivadores das pesquisas na área da Egiptologia. Desta forma, buscamos levantar dados que nos permitam relacionar ensino e pesquisa do Antigo Egito, e a sua ligação com a cultura histórica brasileira, como já explanado anteriormente neste capítulo. Por esta razão, não nos detemos especificamente nas fontes analisadas neste estudo com o questionário, uma vez que buscamos

uma visão panorâmica do Ensino de História Antiga. A pertinência das fontes para este aspecto será melhor analisada nas discussões do capítulo 4.

O questionário pode ser encontrado abaixo:

1) Perfil dos professores

- E-mail: _____

1.2) Formação

- Nome da Instituição de Ensino Superior – IES, em que obteve o diploma de Graduação (Licenciatura/Bacharelado): _____

- Tempo decorrido desde a obtenção do título acima: _____

- Ano de conclusão da Graduação: _____

- Possui pós-graduação? Sim (☐) Não (☐)

Se sim, em qual nível?

Especialização (☐) Mestrado (☐) Doutorado (☐) Pós-Doutorado (☐)

- Possui mais de uma graduação? Sim (☐) Não (☐)

Se sim, qual? _____ Em qual Instituição de Ensino Superior – IES? _____ - Níveis de Ensino em que atua:

Fundamental (☐) Médio (☐) Superior (☐) Pós-Graduação (☐)

2) Perfil das Escolas

- É vinculado a uma escola da rede:

Pública (☐) Privada (☐)

Se Pública, esta é:

Estadual (☐) Municipal (☐)

Bairro: _____

3) O livro didático

- Título: _____

- Autor(es): _____

Por favor, marque abaixo o(s) critério(s) utilizado(s) para a escolha do livro didático.

Caso nenhuma das alternativas o(s) contemple(m), escreva-o(s) no espaço assim

designado. Faça uma escala gradativa de 1 (um) até 7 (sete), sendo 7 (sete) o critério de mais importante:

Reputação do material no meio escolar ()

Manutenção do material utilizado em anos anteriores ()

Uso de fontes escritas pelos(s) autor(es), em diálogo com a narrativa do livro ()

Uso de fontes da cultura material ()

Recomendação dada por colega(s) ()

Acesso a material de apoio, como sites e textos complementares ()

Ferramentas presentes no livro do professor ()

Caso nenhuma das razões acima contemple os motivos de sua escolha, por favor escreva-o abaixo:

4) Critérios relativos ao Ensino de História Antiga Oriental

- Em relação aos outros campos de saber da História, julga ser suficiente o tempo dedicado ao Egito Antigo e à História Antiga Oriental, de uma maneira geral, tendo em vista contemplar de maneira válida as nuances particulares das civilizações e períodos englobados por este recorte?

Sim () Não ()

- Você é capaz de conceituar *ma'at*?

Sim () Não ()

- Você julga ser necessária a compreensão da *ma'at* para que se tenha uma noção básica da organização social do Egito Antigo?

Sim () Não ()

- O conceito egípcio de *ma'at* costuma ser abordado em suas aulas?

Sim () Não ()

- Quando ministra conteúdo relativo ao Egito Antigo mais especificamente, costuma focar-se em algum aspecto em especial? Sim () Não ()

Se sim, quais?

Política [e. g., Dinastias, Sucessão de Faraós, Relações com outros povos, etc.]()

Religião [e. g., Deuses e Magia, “Revolução Amarniana, Moisés e os Hebreus, etc] ()

Cultura Material e Visual [e. g., Múmias, Pirâmides, Obeliscos, Templos e Complexos Funerários, Sarcófagos, Pinturas e Arte, Hieróglifos, etc] ()

Divisões Sociais [e. g., Faraó, Vizir, Sacerdotes, Escribas, Camponeses, Artesãos, Escravos, Estrangeiros, etc.] ()

Outras [por favor, escreva quais logo abaixo]:

- Você apresenta e interpreta fontes históricas aos discentes, estando presentes nos livros didáticos ou não?

Sim () Não ()

Se sim, quais?

Textos mágico-religiosos, administrativos, literários [e.g., Hino a deuses, Cartas de Amarna, Carta aos Mortos, Inscrições de parede de templos, encantamentos de uma maneira geral, “Livro dos Mortos”, Contos e Cantos, etc.] ()

Iconografia [e. g., Imagens presentes em templos, estelas, tumbas, retratando cenas do cotidiano, da visão egípcia do Além, divindades, etc] ()

Arqueologia e Cultura Material [e. g., Templos, Arquitetura, Obeliscos, Vasos dos Períodos Nagada I, II e III, etc] ()

Outras [por favor, escreva abaixo]:

5) Opiniões

- Você considera importante o estudo da História Antiga Oriental, mais especificamente do Egito Antigo, para a formação do senso crítico do discente?

Sim () Não ()

- Em sua opinião, se fosse possível retirar o estudo do Egito Antigo do conteúdo programático do Ensino Médio, assim o faria?

Sim () Não ()

- Em seu ponto de vista, sua graduação lhe deu o preparo por você julgado necessário para ministrar aulas sobre História Antiga Oriental?

Sim () Não ()

- Em suas aulas, você acha necessária a utilização de outros tipos de materiais além do livro didático, para um ensino mais efetivo de História?

Sim () Não ()

- Se você pesquisa antes de elaborar aulas sobre História Antiga Oriental, quais os materiais mais comumente utilizados? Por favor, escreva-os abaixo:

- Por fim, utilize o seguinte espaço para fazer quaisquer comentários que julgar necessário:

Agradecemos por seu tempo e paciência empregados no preenchimento deste questionário, e por contribuir com o fomento da pesquisa em História na Paraíba. Sua contribuição é valiosa!

Cordialmente,

Victor Braga Gurgel

Já em relação à análise dos livros didáticos, utilizamos nesta investigação a metodologia desenvolvida por Gilvan Ventura da Silva, baseada em três pontos para a averiguação do modo como os livros didáticos abordam a História Antiga. Tal método procura demonstrar se o professor de História pode “apoiar-se com segurança no material mais recorrente à sua disposição, que é o livro didático” (SILVA, 2014, p. 22).

Portanto, suas três etapas são 1) a análise da *metodologia da história* presente no material didático; 2) o tratamento das fontes históricas escritas, visuais ou iconográficas e 3) a busca por certos limites e equívocos na metodologia de ensino.

Quanto à primeira, o historiador constata a presença de simplificações e visões desatualizadas nos livros didáticos, especialmente ao abordar assuntos da História Antiga, além da exposição de conceitos sem uma explicação dos mesmos, bem como de seus empregos nos processos históricos (SILVA, 2014, p. 22). Portanto, nesta etapa, nos atentaremos às narrativas sobre o Egito Antigo presentes nos livros didáticos analisados, bem como no modo em que os conceitos expostos são trabalhados – se o são.

Em relação à segunda etapa, Silva aponta que os livros didáticos, quando incluem fontes escritas, o fazem em *boxes*, apartados da narrativa principal. Neste caso, quando o professor de História não atenta para suas interpretações em sala de aula, suas inclusões praticamente perdem o valor (SILVA, 2014, p. 26). Outro ponto é a inclusão de textos antigos em seções geralmente denominadas *Seções Complementares*, que costumam também incluir textos de revistas e jornais. Do ponto de vista teórico-metodológico, tal constitui um imbróglio, pois, para o estudante, todos os textos enquadrados em seções deste tipo passam a ter um valor comum (SILVA, 2014, p. 26).

Quanto às fontes visuais ou iconográficas, Silva indica ser sua utilização, na maioria das vezes, de cunho meramente ilustrativo, uma vez que não vêm acompanhadas das devidas informações de sua materialidade e suporte (SILVA, 2014, p. 26 – 27). Tais fontes, em nossa visão, são excelentes pontos de contato com o Mundo Antigo, e abordagem e discussão em sala de aula de elementos como procedência, provável uso, significações, podem surtir em frutíferas reflexões sobre o presente e o passado do estudante.

Portanto, nesta segunda etapa, nos atentaremos ao modo como as fontes escritas, visuais e/ou iconográficas aparecem nos livros didáticos, se são ou não relacionadas com a narrativa, e no caso das últimas, se são apresentadas meramente como ilustrações.

Quanto à última etapa, a metodologia eficaz de Ensino de História, teoricamente, é aquela que permite “1) compreender a realidade social mediante a comparação reflexiva entre o presente e passado; 2) alcançar níveis mais amplos de abstração e generalização; 3) posicionar-se de modo crítico acerca dos processos históricos estudados (SILVA, 2014, p. 27).

Neste sentido, Gilvan Ventura da Silva chama a atenção para a pertinência das comparações propostas pelos livros didáticos, da Antiguidade com os dias atuais. Por mais que isso seja válido e recomendável, ele aponta que os livros didáticos acabam por fazê-lo de modo desastroso, com comparações que por vezes enfatizam continuidades e permanências inexistentes, “levando os alunos a acreditar que os antigos vivenciaram problemas idênticos aos nossos e os resolveram com soluções igualmente idênticas, o que [...] terminaria por reforçar [...] uma concepção cíclica do devir histórico” (SILVA, 2014, p. 27).

Logo, concordamos com a sugestão do historiador, a saber, que se parta da realidade do estudante, sem, no entanto, instrumentalizar o estudo do passado (SILVA, 2014, p. 27). Quanto a esta última etapa, portanto, nos atentaremos à existência de comparações entre o presente e o passado antigo nos livros didáticos, e, no caso positivo, se isto é feito de modo reflexivo ou não.

No próximo capítulo, realizaremos uma revisão bibliográfica no Capítulo 2, relacionando uma breve narrativa da História Política do Antigo Egito do Reino Antigo (2575 – 2134 a.C.) até o Reino Médio (2040 – 1640 a.C.) com o surgimento da *ma'at*, e o papel que a mesma desempenhou na memória cultural egípcia do Reino Médio, principalmente nos aspectos relacionados às características *normativa* e *formativa* da memória cultural.

CAPÍTULO 2: O REINO ANTIGO, O PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO E O REINO MÉDIO: BREVE PANORAMA POLÍTICO

Neste momento, faremos um breve panorama da história política do Egito Antigo, do Reino Antigo (2575 – 2134 a.C.) até o Reino Médio (2040 – 1640 a.C.), relacionando-o com a ideia da *ma'at* – pois, além de sua importância central na análise de nossas fontes, tal conceito é uma fundamental chave de compreensão da sociedade faraônica, pois pode ser enxergado como “a expressão do mundo egípcio em uma só palavra” (MOTA, 2010), por constituir o amálgama desta civilização (CAMARA, 2011, p. 18). Ademais, como será visto no Capítulo 4, que trata mais especificamente da questão do Ensino de História Antiga e do Egito antigo, as questões cronológica e da *ma'at* aparecem nos livros didáticos, pelo que este capítulo constitui também uma base para os contrapontos a serem feitos com a historiografia do Egito antigo naquele capítulo.

Ademais, as mudanças na configuração política, se observadas a partir de uma perspectiva histórica, nos permitem enxergar uma relação intrínseca entre a evolução⁶⁵ da ideia da *ma'at* e as evoluções no poder do Estado egípcio.

Neste sentido, com este capítulo buscamos oferecer uma breve introdução histórica dos recortes temporais em questão, além de contextualizar as fontes históricas deste estudo nas temporalidades com os quais elas se relacionam.

Deste modo, em um primeiro momento (2.1), abordaremos a relação entre a centralização do poder no Reino Antigo (2575 – 2134 a.C.), seguida de sua pulverização no Primeiro Período Intermediário (2134 – 2040 a.C.), com a noção de *ma'at* como mito do Estado fundamental egípcio. Em seguida (2.2) trataremos do modo como o poder político centrado na figura do faraó se restabeleceu no Reino Médio (2040 – 1640 a.C.) após a fragmentação do Primeiro Período Intermediário, relacionando estes acontecimentos com a necessidade por parte dos egípcios de uma maior tematização da *ma'at* – isto é, de uma maior explicitação das formulações ideológicas concernentes a ela.

⁶⁵ Entendida aqui no sentido de mudança.

1.2. A QUESTÃO DA CENTRALIZAÇÃO E DA PULVERIZAÇÃO DO PODER NO REINO ANTIGO E NO PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO: *MA'AT* COMO MITO DO ESTADO FUNDAMENTAL

O Estado egípcio surgiu em c. 3000 a.C., a partir de um esforço unificador, não-pacífico, iniciado por potestades do sul (Alto Egito), processo que levou algumas centenas de anos⁶⁶. O incipiente Estado era autóctone e único em caráter. Provavelmente uma língua em comum ajudou a unificar o país, porém não há muitas evidências quanto a isso – uma vez que a escrita inicial preserva apenas informações superficiais deste ponto de desenvolvimento cultural (BARD, 2000, p. 64).

A ideia de poder real no Egito Antigo era definida pela palavra *pr* (*per*, “Casa”), a noção egípcia daquilo que hoje chamamos de Dinastia. Essa palavra, entretanto, englobava mais a ideia de um poder fruto de uma agremiação entre a Residência real, um deus tutelar e um objetivo em comum (STADELMANN, 2000, p. 593; BAUD, 2010, p. 65). Embora não possamos negar a importância da ancestralidade no poder egípcio, o que atualmente entendemos por “dinastia”, *i. e.*, uma relação entre linhagem sanguínea e poder, não era um fator completamente inseparável da legitimidade da realeza egípcia.

A questão da cronologia e da sucessão de faraós está presente em várias fontes, que demonstram a preocupação e o cuidado dos egípcios em narrar o seu passado político. Nessas fontes, em especial os compilados e listas, nota-se o objetivo da geração atual em fortalecer uma determinada narrativa do passado.

Como exemplo, a *Lista de Abidos*, inscrita nas paredes do templo de Abidos por Seti I (c. 1306 - 1290 a.C., Reino Novo), exclui o nome de Hatshepsut e Akhenaton, uma vez que tais monarcas fugiram da tradição faraônica mais ortodoxa.

Além da *Aegyptiaca* de Maneton⁶⁷, escrita no período ptolomaico, outras importantes fontes para a visão egípcia de seu próprio passado são encontradas na *Pedra de Palermo* (V Dinastia), na *Tábua de Karnak* (c. 1550 – 1070 a.C., XVIII Dinastia), na *Lista de Abidos* (c. 1307 – 1196 a.C., XIX Dinastia), no *Cânone Real de Turim* (c. 1307 – 1196 a.C., XIX Dinastia) e na *Tábua de Saqqara* (c. 1196 – 1070 a.C., XX Dinastia). Cada uma delas contém variações

⁶⁶ Para mais acerca deste processo de unificação, *vide* BARD, 2000, p. 57 – 83; WILKINSON, 2010, p. 48 – 62.

⁶⁷ A obra de Maneton chegou até nós através de fragmentos de diversos autores, e não em sua integridade. Para citar alguns: Flávio Josefo, Sexto Júlio Africano, Eusébio de Cesaréia, Jerónimo (São), Jorge Sincelo (cronista bizantino), Platão, Plutarco e Porfírio. Para mais informações A respeito, ver FERNANDEZ, Juan J.; SERRANO, Alejandro J. **Manetón. História del Egipto**. Madrid: Akal, 2008.

referentes à quantidade e à legibilidade dos nomes dos faraós antecessores, e, cruzadas entre si juntamente com outros métodos de datação contemporâneos, oferecem importantes subsídios para a Egiptologia acerca da cronologia egípcia. Limitar-mos-emos a estes comentários, uma vez que não constitui objetivo de nossa investigação discutir a cronologia egípcia. Seguimos a visão de Baines & Malek (1980, p. 8 – 9), sempre explicitando quaisquer variações em relação à perspectiva destes egiptólogos.

Neste sentido, o Período Arcaico, Dinástico Inicial ou Período Tinita, compreende as então I e II Dinastias – de acordo com Maneton, constituindo a época de gradual elaboração do sistema administrativo egípcio (BARD, 2000, p. 64). A divisão do Reino Antigo que seguimos é a de Baines e Malek (1980), iniciando na III Dinastia e terminando na VI (c. 2575 – 2134 a.C.).

Na Egiptologia o Egito do Reino Antigo então compreende o espaço de tempo entre a III Dinastia (c. 2575 a.C.), iniciada por Djoser⁶⁸ e a VI Dinastia (c. 2150 a.C.), encerrada por Pepi II, embora alguns egiptólogos o estendam até a VIII Dinastia (c. 2134 a.C.). (VERNER, 2000, p. 585).

A principal razão que levou os egiptólogos a separar o Reino Antigo do Período Arcaico foi a contribuição revolucionária feita pelos construtores do reinado de Netjerikhet (Djoser⁶⁹, em textos posteriores) – fundador da III Dinastia – na arquitetura funerária real, com a construção da primeira pirâmide (a Pirâmide Escalonada) em Saqqara, no norte de Mênfis (MALEK, 2000, p. 83).

Além de inaugurar a “Era das Pirâmides”, a Pirâmide Escalonada foi a primeira construção inteiramente feita de calcário revestido. Ademais, os baixos-relevos da III Dinastia marcaram um ponto de virada na arte egípcia. Também é digno de nota que durante o reinado de Djoser o sistema da escrita foi reformado, permitindo pela primeira vez a escrita de um texto contínuo inteiramente em hieróglifos (KAHL, 2000, p. 592). Por esta razão, é a partir deste faraó que se inicia o Reino Antigo. Em relação à ideia de mudança política na mentalidade egípcia, o elemento indicador maior impacto era a troca da capital – em suma, o deslocamento

⁶⁸ Muito embora o *Cânone Real de Turim* e a *Lista de Abidos* mencionem um certo Nebka como fundador da III Dinastia, até o momento não foram encontradas evidências documentadas em inscrições contemporâneas à temporalidade em que ele supostamente reinou. Ademais, todas as referências a este faraó são póstumas (KAHL, 2000, p. 591). Jaromir Malek acredita que, se ele realmente existiu, provavelmente foi irmão de Djoser (MALEK, 2000, p. 87).

⁶⁹ Faraó que reinou em c. 2630 – 2611 a.C, Reino Antigo. De acordo com o *Cânone Real de Turim*, seu reinado durou 19 anos. Sua pirâmide escalonada – a primeira construção funerária egípcia em forma piramidal – foi divisora de águas na arquitetura egípcia, cujo impacto dificilmente pode ser equiparado na história deste país. A sua mãe, ou esposa, ou madrasta foi Nimaathep, que possuía conexões com Khasemkhem(wy), último rei da II Dinastia (KAHL, 2000, p. 591).

do palácio real⁷⁰ (*pr ʕ3*, *per aa*, “A Grande Casa”, vocábulo que deu origem ao nosso *faraó*). Tal fato ocorreu com Djoser: a necrópole foi transferida para Mênfis (*inb ḥd*, *Ineb Hedj*, “Muro Branco”). Deste modo, a divisão realizada pela Egiptologia no Reino Antigo leva mais em consideração mudanças arquitetônicas do que na realeza.

A sociedade egípcia, desde o Período Arcaico até o Reino Antigo era fundamentalmente rural, e o controle da realeza menfita não costumava ser forte, apenas quando necessário para o cumprimento de algum projeto mais robusto por parte da coroa (BAINES, 1988, p. 189; BAUD, 2010, p. 63).

A execução do projeto arquitetônico da pirâmide escalonada de Djoser – cujo desenho inicial era a de uma mastaba – e de seu complexo funerário utilizou mão de obra e matéria-prima provenientes de todo o território unificado do Egito. Além da magnitude desta sua tumba, o empreendimento da construção pode ser interpretado como uma demonstração do poder do faraó, expresso pela enorme mobilização de recursos para atingir este fim.

Mesmo que o reinado de Djoser não tenha sido marcado por uma transferência de capital política, o mesmo não pode ser dito em relação à mudança do local da necrópole real: ao situar a sua pirâmide escalonada em Saqqara, no Baixo Egito (Norte), ele encerrou uma tradição de enterramentos reais em Abidos, no Alto Egito (Sul), iniciada e perpetuada nos Períodos Pré-dinástico e Período Arcaico, respectivamente.

Além disso, Imhotep – legado pela tradição egípcia como o arquiteto da Pirâmide Escalonada de Djoser – foi sumo sacerdote em Heliópolis, localidade tutelada pela divindade solar Ré (ou Ré-Atum). Esta evidência aponta para uma incipiente importância desta divindade (MALEK, 2000, p. 86). A veneração de Imhotep no Reino Novo (1550 – 1070 a.C.) como filho de Ptah conjuga a cosmogonia de Mênfis – então capital do Egito na época em que Imhotep viveu – com a de Heliópolis – localidade em que Imhotep foi sumo sacerdote⁷¹.

⁷⁰ “*O per aa*, literalmente ‘A Grande Casa’, ou seja, originariamente a designação do palácio real (estrutura física), daquele que o habitava (entidade física concreta) e do Estado que dirige (entidade abstrata), é, desde o início da história civilizacional egípcia, o exemplo clássico de um deus incarnado como rei.” (SALES, 2018, p. 42).

⁷¹ Não há absoluta certeza se Imhotep foi o mentor da Pirâmide Escalonada de Djoser, já que a única evidência que possuímos neste sentido é a indicação de *Maneton*. No entanto, a historicidade do sumo sacerdote é atestada por uma inscrição com o seu nome na base de uma estátua de Djoser, atualmente conservada no Museu do Cairo (sob o código de catalogação JE 49889). Além deste fator, tal evidência demonstra o imenso prestígio gozado por Imhotep em vida. Sua notoriedade continuou após a morte, pois, além de sua veneração no Reino Novo (1550 – 1070 a.C.) como filho de Ptah, ele foi deificado no Período Tardio (525 – 332 a.C.), chegando a possuir templos próprios. Até o fim da época em que o Egito foi governado por nativos, suas habilidades como médico e curandeiro foram glorificadas. Durante o emaranhamento cultural ocorrido no Período Ptolomaico (304 – 40 d.C.), Imhotep foi associado à divindade grega Asklepios (em latim *Aesculapius*, aportuguesado como “Esculápio”), divindade relacionada à cura – associação que não ignora aquelas feitas pelos egípcios do passado. Ademais, Ptah, de quem Imhotep era sacerdote, também era um deus relacionado à cura. (JOSEPHSON, 2000, p. 151 – 152).

A Pirâmide Escalonada de Djoser foi tomada como norma para uma tumba real, porém, apesar dos planos de construção de seus sucessores, nenhuma foi completada (MALEK, 2000, p. 86). Sekhemket, seu sucessor imediato, tentou finalizar um projeto de pirâmide ainda mais ambicioso, porém sem sucesso.

Foi apenas durante o reinado de Sneferu (c. 2575 – 2511 a.C.), na IV Dinastia (2575 – 2465 a.C.)⁷², que os egípcios conseguiram construir novamente uma pirâmide. A primeira “pirâmide verdadeira” – isto é, uma com as superfícies lisas, ao invés de escalonadas –, chamada atualmente de Pirâmide Vermelha, foi obra de seu reinado. Ela é chamada desta maneira por conta da cor dos blocos de calcário no núcleo de sua estrutura (MALEK, 2000, p. 88).

A inovação de Sneferu pode ser enxergada como um acerto através de tentativa e erro: o faraó teve duas pirâmides construídas em Dachur, próximo a Mênfis. A primeira, chamada de Pirâmide Romboidal (ou Curvada), apresentou falhas estruturais durante a sua construção, o que forçou a alteração do ângulo dos lados inclinados a cerca de dois terços de sua altura. Já a segunda é a Pirâmide Vermelha, na qual Sneferu foi enterrado. Em Meidum, entretanto, há outra pirâmide – que desmoronou na Antiguidade – cuja construção pode ser atribuída a Sneferu, embora não tenhamos certeza disso: a única inscrição que a associa ao famoso faraó do Reino Antigo foi realizada na XVIII Dinastia – aproximadamente 1.200 anos depois do reinado de Sneferu –, não havendo nenhuma evidência escrita ou epigráfica mais sólida que testifique esta informação.

A despeito de algumas mudanças arquitetônicas em relação ao complexo funerário de Djoser – e. g., a orientação do eixo principal do seu complexo funerário tinha sua face virada ao leste, enquanto que o de Djoser era voltado ao norte; o estabelecimento de uma pequena pirâmide satélite próxima da face sul da pirâmide –, a modificação de conceitos astronômicos orientados pelas estrelas parece incorporar ideias centradas no deus-solar Ré. Uma vez que a cosmogonia solar enxerga *ma'at* como filha desta divindade (MENU, 2005, p. 27), enxergamos nisto o crescimento da relação das ideias políticas com esta deidade em um estágio incipiente da articulação do conceito de *ma'at* com a legitimidade do poder faraônico.

Desta maneira Sneferu, além de suas grandes inovações arquitetônicas, passou para a tradição egípcia posterior como um rei benevolente. Neste sentido, *snefer* pode ser traduzido como “tornar (algo) belo”, o que reforça o caráter positivo legado à sua memória. Uma evidência que aponta neste sentido é o texto das *Profecias de Neferti*, a ser analisado no próximo

⁷² Maneton inicia a IV Dinastia com Sneferu, aparentemente também levando em conta as mudanças arquitetônicas como marco de transição dinástica (MALEK, 2000, p. 88).

capítulo desta investigação: seu enquadramento narrativo se passa durante em um reinado idealizado de Sneferu, e sua postura paciente e positivamente disposta é expressa quando ele segura um rolo de papiro e uma paleta, para escrever o que o sacerdote-leitor de Bastet Neferti iria profetizar (*pSão Petersburgo 1116B, recto*, l. 16 – 17).

O grau de excelência na construção e na arquitetura piramidal foi atingido pela primeira vez por Khufu (*Cheops*, conforme Heródoto, 2551 – 2528 a.C.), filho e sucessor de Sneferu, com a Grande Pirâmide do platô de Giza. Apesar deste fator, pouco se conhece acerca de Khufu. Por esta razão, não se sabe o que levou o faraó a adotar o nome de Khnum-khufu, “Khnum⁷³ me protege”. Este rei mudou o local do palácio e da corte para o norte da moderna Giza, sendo este último local onde ele construiu a sua pirâmide – ao invés de utilizar Dachur, como seu pai Sneferu.

Em um poço dentro de seu complexo funerário, foram encontradas peças de um barco de cedro. Acredita-se que seria o barco solar responsável por levar o deus-solar Ré e sua comitiva – da qual o faraó falecido fazia parte – em sua jornada pelo céu, e pela Duat – o mundo inferior –, renascendo no novo dia (MALEK, 2000, p. 89).

Em última instância, o responsável pelo término da Grande Pirâmide de Khufu antes do fim de seu reinado foi seu vizir Hemiunu, enterrado em uma enorme *mastaba* em um cemitério a oeste da pirâmide do faraó. O pai de Hemiunu, o príncipe Nefermaat, foi vizir de Sneferu, e provavelmente organizou a construção de sua pirâmide. As linhagens familiares de faraós e vizires correram lado a lado por no mínimo duas gerações no Reino Antigo (MALEK, 2000, p. 89).

Heródoto descreve Khufu como cruel e autoritário, porém a Egptologia crê ser esta visão bastante enviesada, fruto de uma associação tardia entre a nunca antes vista construção de uma pirâmide e complexo funerário da magnitude da de Khufu com a crueldade e autoritarismo do faraó (STADELMANN, 2000, p. 595).

O longo reino de Khufu gerou dificuldades em sua sucessão: um de seus filhos, Hardjedef, é conhecido por diversas fontes, sendo o suposto autor das *Instruções de Hardjedef* – texto cuja transmissão se deu através de toda a história do Egito. Kawa, seu irmão mais velho e primogênito, faleceu antes de seu pai, e o trono passou para as mãos de outro filho de Khufu, provavelmente com uma rainha menor (MALEK, 2000, p. 90).

⁷³ Como Ptá e Ré, Khnum era o demiurgo de uma cosmogonia específica. Era geralmente representado como um carneiro chifrado, ou por um corpo humano com cabeça de carneiro chifrado. Em Esna, formava uma tríade com Satet como esposa e Neit como filha. Em Elefantina, possuía a mesma esposa, com Anuket como filha. Já Em Antinópolis, XVI nomo do Alto Egito, sua outra esposa era a deusa-rã Heket. (TOSI & REDDA, 2016, p. 46 – 47).

O sucessor imeditado de Khufu, Djedefré (2528 – 2520 a.C.), teve sua pirâmide construída em Abu Rawash, no noroeste do platô de Giza, porém esta não foi finalizada. Este faraó foi o primeiro a usar o epíteto “*s3 r*” (*sá ré*, filho de Ré), além de incorporar o nome de Ré no seu próprio (MALEK, 2000, p. 90; STADELMANN 2000, p. 596). Já Khafré, outro filho de Khufu, e seu filho Menkauré (grego *Mycherinus*, aportuguesado como “Miquerinos”), construíram suas pirâmides em Giza. A pirâmide de Menkauré é a segunda maior do Egito, atrás apenas da de seu avô Khufu.

O complexo da pirâmide de Khafré contém uma característica inovadora: a Esfinge de Giza, a maior estátua do Mundo Antigo (a palavra esfinge, de origem grega, provavelmente teve como base a egípcia *šsp-ʿnh*, *shesep-ankh*). O título “filho de Ré”, iniciado com Djedefré, é incorporado pela titulação real, sendo usado tanto por Khafré quanto por Menkauré.

Como no caso da Pirâmide Escalonada de Djoser, estas construções enormes, além de demonstrarem simbolicamente o poder das dinastias faraônicas, também o faziam do ponto de vista político-econômico, uma vez que exigiam a cooperação integral da população de trabalhadores e suprimentos, frutos de uma extensa rede administrativa (BAUD, 2010, p. 73). Ademais, eram a prioridade do Departamento de Trabalhos Reais (BAUD, 2010, p. 73).

Durante a IV Dinastia (c. 2575 – 2465 a.C.), o faraó era enxergado como a figura paterna dos egípcios. Desta feita, os altos oficiais eram tratados como “Filhos do Rei”, enquanto que o vizierato estava nas mãos de príncipes (BAUD, 2010, p. 73). Em suma, esta dinastia foi o zênite das grandes pirâmides, além de ter sido nela que a arte e a escrita hieroglífica se aperfeiçoaram para uma morfologia mais padronizada.

Porém, é durante a V Dinastia⁷⁴ (c. 2465 – 2323 a.C.) que as relações entre o rei e a elite começam a se distanciar. Do ponto de vista arquitetônico, as pirâmides começam a diminuir de tamanho, e os templos solares aparecem como o novo tipo de construção faraônica, um vestígio da importância crescente do culto solar no período. As evidências desta época – como arquitetura, o programa decorativo, os títulos dos funcionários do culto, os arquivos de papiros de Abusir e os reais anais, por exemplo – ainda mostram uma visão bem coerente destas estruturas, além de apontarem para uma crescente importância do culto solar nesta dinastia (MALEK, 2000, p. 99; BAUD, 2010, p. 74).

⁷⁴ A maior fonte que possuímos desta dinastia são os anais do Reino Antigo, preservados na *Pedra de Palermo*, além de monumentos privados e reais, a maioria proveniente da necrópole de Giza e Saqqara, registros administrativos das pirâmides de Neférikaré e Neférefré, e inscrições deixadas por expedições no Norte (Sinai), no Deserto Oriental (Wadi Hammamat) e no Sul (Assuã, Núbia) (ALTENMÜLLER, 2000, p. 597).

No tocante à política interna, o Estado centralizado dos faraós-deuses do Egito gradualmente deu lugar a um Estado burocrático. Os cargos de vizir e supervisor passaram a não ser exclusivamente possuídos por príncipes; a partir da metade da V Dinastia em diante, os nomos passaram a ser administrados por oficiais que não viveram no palácio, como anteriormente, mas que cresceram nos distritos que governavam, e seus cargos passaram a ser hereditários.

Consequentemente as terras e os recursos humanos utilizados como pagamento se tornaram propriedade privada, o que contribuiu bastante para a descentralização do poder faraônico. O faraó passava a controlar cada vez menos os recursos do Egito, enquanto que os administradores locais ganhavam cada vez mais autonomia frente à coroa (ALTENMÜLLER, 2000, p. 597). Outro motivo que corroborou com a pulverização do poder durante esta dinastia foi a retirada dos membros da família real dos postos mais altos (MALEK, 2000, p. 100). Também na V Dinastia cresce o número de oficiais e sacerdotes capazes de garantir o culto nas tumbas por si mesmos (MALEK, 2000, p. 101).

Nem todos os reis desta dinastia, entretanto, construíram templos solares – como Djedkaré Isesi e Unas –, o que não afetou a posição do deus-solar Ré (MALEK, 2000, p. 102 – 103). O reinado de Djedkaré Isesi conectou o grupo de reis de Abusir com os seus sucessores, muito embora a sua pirâmide tenha sido construída em Saqqara. Também é digno de nota que as pirâmides construídas nesta dinastia possuíam dimensões mais modestas em comparação às da IV Dinastia – com a exceção da pirâmide de Unas (2356 – 2323 a.C.).

Além de seu grande tamanho em comparação às de sua dinastia, é na pirâmide deste faraó que se encontram os primeiros registros escritos do pensamento religioso egípcio: os chamados *Textos das Pirâmides*⁷⁵, inscritos nas paredes de sua câmara mortuária e em outras partes de seu interior. Longe de serem exclusivamente solares, os *Textos das Pirâmides* de Unas também reuniram o futuro *post mortem* solar, estelar e osiriano do monarca (BAUD, 2010, p. 74). A primeira menção explícita à *ma'at* também aparece nestes textos, como nos exemplos a seguir:

Unas veio da Ilha da Chama⁷⁶,
tendo nela Unas esbelecido *Ma'at* no lugar da desordem (ALLEN, 2005, p. 42, §160)⁷⁷.

⁷⁵ “... as paredes das câmaras internas e dos corredores das pirâmides do Egito Antigo foram inscritas com uma série de rituais e fórmulas mágicas, conhecidas pelos acadêmicos modernos como Textos das Pirâmides. Estas inscrições se constituem no mais antigo *corpus* de escritos religiosos egípcios.” (ALLEN, 2005, p. 1).

⁷⁶ “A ‘Ilha das Chamas’ é o mundo terrestre em seu estado rudimentar de antagonismo e de ambiguidade. O rei levantou o seu equívoco e a tornou habitável colocando Maât no lugar de Isfet” (ASSMANN, 1989, p. 114).

⁷⁷ Unis have come from the Isle of Flame, Unis having put Maat in it in the place of disorder. (§160).

[...] as Duas *Ma'at*⁷⁸ ordenaram que os tronos de Geb os servissem, de modo que ele (Unas) se levantasse em direção àquilo que queria [...]” (ALLEN, 2005, p. 46, §170, adendo nosso)⁷⁹.

Ademais, é na pirâmide de Unas que se encontra a associação mais antiga entre a *ma'at* e a ideia de moralidade, em contraste com o caos (CAMARA, 2011, p. 57). De acordo com Mota, em concordância com Assmann (1989, p. 113) no Reino Antigo há conexões existenciais entre a *ma'at* e o Estado egípcio, uma vez que *ma'at* é afirmada como o mito de Estado fundamental, como Ordem Cósmica:

Por outras palavras, Maat foi instituída pelo demiurgo na criação e depois disso o faraó passa a agir como substituto do deus criador assumindo a responsabilidade de manter esta Ordem. Ou seja, podemos dizer que o Estado egípcio existia para que Maat fosse realizada pois só realizando Maat o mundo era um lugar habitável (MOTA, 2010, p. 4).

Neste sentido, de acordo com Camara, a presença e ação interventora da *ma'at* na esfera terrena

deveria ser realizada e mantida pela agência humana, já que nem sempre o princípio agia por si mesmo. Sendo assim, *Maat* se revela, por exemplo, na necessidade do faraó – síntese de todas as forças coordenadoras do Estado – de zelar pela manutenção do equilíbrio Estado/Sociedade e Estado/Natureza como representante supremo da ordem divina na terra. (CAMARA, 2011, p. 20, grifo no original).

No período que engloba as V e VI Dinastias (2465 – 2150 a.C.) a vertente social e ético-moral da *ma'at* começa a ganhar forma (MOTA, 2010, p. 5). Vemos, desta forma, que no Reino Antigo a manutenção da *ma'at* recaía sob os ombros do faraó, responsável por excelência pela sua manutenção no Cosmos.

É interessante notar a relação existente entre construções em larga escala, a religião e o desenvolvimento da *ma'at*: os três fatores foram utilizados pelos faraós do Reino Antigo na justificativa e manutenção de seu poder, de uma maneira intrínseca. A aparição da *ma'at* nos Textos das Pirâmides de Unas atesta o crescente desenvolvimento e importância desta ideia para o faraonato, uma vez que alguns dos elementos presentes nestas inscrições foram criados muito antes do reinado deste faraó (MALEK, 2000, p. 102).

⁷⁸ “As Duas *Ma'at* são a fonte do poder real, uma vez que elas ordenam a entronização do rei (MENU, 2005, p. 21). Para Menu, de acordo com fontes iconográficas do Reino Novo e do Período Ptolomaico, uma das Duas *Ma'at* encarna a justiça particular, terrestre, testemunha dos atos do defunto, enquanto que a outra o faz entrar na sala do tribunal, o indicando o caminho do trono de Osíris, o juiz supremo. Para a discussão, *vide* MENU, 2005, p. 90 – 92.

⁷⁹ [...] the Dual Maat commanded that Geb's thrones serve him, that he raise himself to what he wanted, that his limbs that were in secret be joined [...] (§170).

Além do marco de Unas através dos Textos das Pirâmides, de acordo com *Maneton* este faraó foi o último da V Dinastia. O fundador da VI Dinastia (c. 2323 – 2150 a.C.) foi Teti (2323 – 2291 a.C.). De acordo com o *Cânone Real de Turim*, a troca do local da capital foi o critério estabelecido para a mudança dinástica. Ademais, pouco conhecemos acerca da história deste rei. Sabemos que sua esposa principal, Iput, provavelmente foi filha de Unas (MALEK, 2000, p. 103). Teti, assim como Unas, e de acordo com a tradição iniciada da I Dinastia, também estabeleceu a sua pirâmide em Saqqara, no Delta.

Teti provavelmente foi sucedido por Userkaré, muito embora a existência deste monarca seja discutida (MALEK, 2000, p. 104). Entretanto, o sucessor de Teti confirmado pelas evidências é Pepi I (2289 – 2255 a.C.). Nesta altura do Reino Antigo, a situação interna do Egito começa a mudar. De acordo com a *autobiografia* de Weni, Pepi I sofreu uma tentativa de golpe por parte de uma de suas esposas reais (BAUD, 2010, p. 77). Tal acontecimento, inédito na história política do Egito, demonstra o estado já fragilizado em que se encontrava o faraonato na época.

A VI Dinastia foi marcada por extensivas construções, e a política externa se caracterizou por incursões punitivas, ao invés de campanhas defensivas. Outra característica desta época foi a isenção de impostos de templos nas capitais dos nomos. Os funcionários de alto escalão instalados no palácio real escolheram ser enterrados em suas províncias de origem, contrariando a tradição que os enterrava na capital, próximo ao rei. As necrópoles do Alto e do Baixo Egito atingiram então o seu apogeu. Estes dois fatores em conjunto demonstram uma crescente independência do poder provinciano em relação ao poder real. Também é nesta época que o Estado egípcio começa a empregar núbios nos policiamentos de fronteiras, e como mercenários em expedições militares.

É ainda no período entre as V e VI Dinastias que as *autobiografias* mostram um aspecto social e até mesmo ético-moral da *ma'at*. “Nelas, podemos perceber que Maat é algo que se diz e que se faz. [...] Simultaneamente, é-nos dito que dizer e fazer Maat é aquilo que o deus deseja, é aquilo que é bom” (MOTA, 2010, p. 5).

O faraó Pepi I foi sucedido por dois de seus filhos, Merenré (2255 – 2246 a.C.) e Pepi II (2246 – 2152 a.C.). Ambos acederam ao trono bastante jovens – Pepi II herdou o trono provavelmente aos 6 anos –, e construíram suas pirâmides no Sul de Saqqara (MALEK, 2000, p. 106).

O reinado de Pepi II – em torno de 95 anos – foi o mais longo do Egito. Entretanto, a partir da segunda metade de seu governo, a erosão da instituição faraônica começou a ficar mais

evidente. As forças que, pouco a pouco, erodiam as bases teóricas do faraonato se tornaram aparentes:

A crise que se seguiu foi inevitável, uma vez que suas sementes estavam contidas no próprio sistema. Ela era, em primeira instância, ideológica, porque o rei cujo poder econômico havia sido bastante enfraquecido não podia mais desempenhar o papel que lhe fora designado pela doutrina do reinado egípcio. As consequências disto para a sociedade egípcia como um todo foram sérias; o sistema de remuneração *ex officio* não mais funcionava satisfatoriamente e o sistema fiscal estava provavelmente à beira do colapso. (MALEK, 2000, p. 106 – 107)⁸⁰.

[...] os governantes [das províncias] estão, portanto, promovendo sob a autoridade real um verdadeiro culto ancestral, celebrando a antiguidade de sua própria linhagem. (BAUD, 2010, p. 78, adendo nosso)⁸¹.

Concomitantemente, outros fatores que contribuíram para a queda do faraonato centralizado do Reino Antigo: questões climáticas – em especial uma série de baixas no nível do Nilo – que geraram uma maior pressão dos povos nômades e semi-nômades adjacentes ao Egito, e fatores ligados à sucessão ao trono, por ser grande a pressão, dada a longevidade do faraó Pepi II e a dificuldade em se escolher um sucessor (MALEK, 2000, p. 107; MOELLER, 2005; BAUD, 2010 p. 78 – 80).

Por fim, Pepi II foi sucedido por Merenré II (s/d) e pela rainha Neith-Ikeret (2200 – 2195 a.C.). Alguns reis efêmeros – algo em torno de dezessete – constituem a VII e VIII Dinastias de *Maneton*. O único destes em que se descobriram evidências foi Qakaré Ibi (s/d), cuja pequena pirâmide foi encontrada no Sul de Saqqara. O *Cânone Real de Turim* estabelece um intervalo de 955 anos entre Menes, no Período Dinástico Inicial, e o último destes monarcas efêmeros do período que chamamos Reino Antigo (MALEK, 2000, p. 107).

Deste modo se inicia o período que a Egptologia chama de Primeiro Período Intermediário:

Os egiptólogos distinguem tradicionalmente entre os principais períodos da história faraônica com base no estado político do país. ‘Reinos’ – definidos como tempos de unidade política e governo forte e centralizado – se alternam

⁸⁰ The ensuing crisis was inevitable, because its seeds were contained in the system itself. It was, in the first instance, ideological, because the king whose economic power had been greatly weakened could no longer perform the role assigned to him by the doctrine of Egyptian kingship. The consequences of this for the whole of Egyptian society were serious; the *ex officio* system of remuneration no longer functioned satisfactorily and the fiscal system was probably on the verge of collapse.

⁸¹ [...] the governors are, therefore, promoting under royal authority a veritable ancestor cult, celebrating the antiquity of their own lineage.

com os ‘períodos intermediários’, que são em contraste caracterizados pelas rivalidades dos governantes locais em suas reivindicações de poder. (SEIDLMAYER, 2000, p. 108)⁸².

Após os últimos faraós da VIII Dinastia, o poder foi mantido por uma sucessão de reis efêmeros originários de Heracleópolis Magna, no Médio Egito. Estes se situam na IX e X Dinastias (2134 – 2040 a.C.). No tocante a este aspecto cronológico, seguimos a perspectiva de Harco Willems, ao situar o Primeiro Período Intermediário nas IX, X e primeira metade da XI Dinastia (2134 – 2061 a.C.) (WILLEMS, 2010, p. 82). Em termos mais práticos, a partir do final da VIII Dinastia até o advento de Mentuhotep II como faraó (2061 a.C.).

A maior evidência de mudança dinástica foi a mudança da Residência Real de Tebas (no Alto Egito) para Heracleópolis Magna (Médio Egito). Mesmo com esta transferência de poder, *de facto* as dinastias heracleopolitanas nunca controlaram o Alto Egito. O que ocorreu no Sul do Egito foi o estabelecimento no poder de uma família de monarcas tebanos, através de lutas com autoridades locais (SEIDLMAYER, 2000, p. 109).

Desta forma, o Primeiro Período Intermediário se caracteriza politicamente como uma época de intensas lutas entre dois estados que competiam pelo controle do Egito como um todo: mais ao Norte, as Dinastias Heracleopolitanas, no Sul, as Dinastias Tebanas.

Ao contrário da ideia por muito tempo perpetuada, o Primeiro Período Intermediário não foi uma época de caos e desordem total. “Mais do que um colapso definitivo da sociedade e cultura egípcias como um todo, o Primeiro Período Intermediário se caracterizou por uma mudança importante, mas temporária, nos centros de atividade e dinamismo” (SEIDLMAYER, 2000, p. 110)⁸³. Para entender as particularidades dessa época, é necessário olhar mais para as províncias e pessoas comuns do que para o Estado egípcio e a nobreza a ele vinculada (SEIDLMAYER, 2000, p. 110).

Até a V Dinastia (c. 2465 – 2323 a.C.), a grandeza e o esplendor do Egito se restringiam a Mênfis, havendo uma clara e marcante desigualdade social entre a corte e os súditos (SEIDLMAYER, 2000, p. 111). A partir da VI Dinastia (c. 2323 – 2150 a.C.), ocorreram algumas mudanças advindas da maneira direta como os nomarcas tiveram acesso a riqueza: os nobres, que antes as acessavam através da distribuição da Coroa, com o estabelecimento dos

⁸² Egyptologists traditionally distinguish between the major periods of pharaonic history on the basis of the political state of the country. ‘Kingdoms’ – defined as times of political unity and strong, centralized government – alternate with ‘intermediate periods’, which are in contrast characterized by the rivalries of local rulers in their claims for power.

⁸³ Rather than being an outright collapse of Egyptian society and culture as a whole, the First Intermediate Period was characterized by an importante, though temporary, shift in its centres of activity and dynamism.

nomarcas, passam a adquiri-la de maneira direta. Deste modo, gradativamente surge uma diferenciação entre o poder central e o das elites provincianas. Assim, elas passam a atuar como centros separados da organização política, e as riquezas nelas produzidas são utilizadas cada vez mais pelas próprias províncias, diminuindo a exploração da corte real.

Desta feita, há uma ruptura entre o *status* econômico do Egito, cuja parte rural passa a possuir uma riqueza e complexidade cultural jamais vistas na história do Egito até então. Neste sentido, as evidências arqueológicas funerárias atestam que as províncias apreciaram condições econômicas favoráveis no fim do Reino Antigo e no Primeiro Período Intermediário (SEIDLMAYER, 2000, p. 113). Assim, é apenas do ponto de vista do governo central que a época pode ser considerada como de *crise* (WILLEMS, 2010, p. 82).

As evidências das expressões culturais deste fator que chagaram até os nossos dias encontram-se naquilo que atualmente é chamado de *arte egípcia*. O declínio político do Egito faraônico entre as VIII e XI Dinastias gerou uma maior liberdade no cânone e nos temas das artes, refletindo o menor controle do Estado nas províncias. Um exemplo é a pintura pictórica de relações sexuais. Ao mesmo tempo, a imagem e a escrita se unem mais estreitamente (WILDUNG, 1984, p. 28). Um segundo movimento neste sentido foi o advento da passagem das tradições da elite cultural para círculos mais vastos. Fruto deste fluxo é a redução na quantidade e na qualidade das decorações funerárias. Ademais, os nomos do Médio e do Alto Egito desenvolveram suas próprias formas de expressão artística (WILDUNG, 1984, p. 30), o que é interpretado como uma busca por expressão de suas próprias identidades regionais (SEIDLMAYER, 2000, p. 117).

Estes fatores foram explicados durante muito tempo pelos historiadores como prova de declínio cultural. Entretanto, tal perspectiva ignora o fato de que estava ocorrendo uma assimilação em escala nacional de padrões culturais predominantes apenas na corte centralizada do Reino Antigo. Tal queda na qualidade artística, deste modo, apenas é um reflexo do consumo em massa dos elementos antes reservados exclusivamente à elite (SEIDLMAYER, 2000, p. 114 – 115).

É válido salientar que o processo anticentralizador do poder no Egito do Primeiro Período Intermediário foi acompanhado pela escrita (CARDOSO, 1998, p. 103). Até o Reino Antigo, o seu uso “avançado” era restrito aos monumentos religiosos, o que se verifica nos *Textos das Pirâmides*, já mencionados.

As ideias religiosas também se modificam: o corpo de evidências mais importante acerca dos sistemas de crença na sociedade provincial durante o Primeiro Período Intermediário e o Reino Médio constitui os chamados *Textos dos Sarcófagos*. Sendo considerados como

continuidades dos *Textos das Pirâmides*, eles possuem, por outro lado, conceitos totalmente inovadores. São reflexo e evidência da difusão da escrita e das ideias religiosas para além dos muros do Palácio Real e de sua corte.

Em relação ao poder propriamente dito, os nomarcas do Médio e do Alto Egito tentaram compensar o colapso da monarquia faraônica. Eles se sentiam os responsáveis pelos seus próprios domínios, afirmando assim suas independências (WILDUNG, 1984, p. 30).

Um exemplo clássico deste novo tipo de governador provinciano se encontra na pessoa de Ankhtifi – nomarca do II e do III nomos do Alto Egito – a partir de inscrições presentes em sua tumba em Moalla. O texto biográfico de sua tumba apresenta uma visão caótica da sociedade egípcia de então, onde a fome e a desgraça atingiram o país. Ele, então, se apresenta como o que supre estas deficiências, disposto a ajudar todo aquele que reconhece a sua soberania.

Estas visões negativas do Egito costumaram aparecer em autobiografias do período. Acredita-se que não há uma conexão direta entre tais condições e a realidade da época, constituindo elas uma maneira de legitimar o poder do governador provinciano, divulgando uma imagem de provedor em tempos de necessidade (SEIDLMAYER, 2000, p. 118 – 119).

As tumbas do Primeiro Período Intermediário de Beni Haçane (do árabe *Beni Hasan*) também contêm elementos que nos permitem vislumbrar como o poder se manifestava. A tumba de Kheti, por exemplo, possui em uma de suas paredes uma pintura onde constam 400 pares de homens lutando, em várias posições. Além de demonstrar a capacidade dos artistas em pintar uma quantidade tão vasta de movimentos humanos, as cenas de luta indicam a independência dos nomarcas de Beni Haçane, bem como uma postura intimidatória a todos que ousassem desafiar o poder estabelecido na região (WILDUNG, 1984, p. 34 – 36).

Esse período foi marcado por disputas entre os reinados de Tebas, no Sul, contra Heracleópolis Magna, no Médio Egito, culminando na unificação do Egito sob a égide tebana em Mentuhotep II, dando início ao Reino Médio.

Tebas, a capital do IV nomo do Egito, foi desde os tempos mais recuados um importante centro residencial no Egito (WILDUNG, 1984, p. 36), embora mais recentemente Seidlmayer afirme que ela ocupava uma posição de pequena importância no Egito até o advento das disputas por poder no Primeiro Período Intermediário (SEIDLMAYER, 2000, p. 127). Uma estela em el-Tarif expõe os nomes de uma série de supervisores dos sacerdotes encarregados dos assuntos locais. O sucessor destes foi Intef, que, assim como Ankhtifi, combinava os títulos de “Grande Senhor do nomo tebano” com o de “Supervisor dos Sacerdotes”. Posteriormente ele reivindicou para si os títulos de “O Confidente do Rei no Portão Estreito do Sul

[Elefantina]]”, e “Grande Senhor do Alto Egito” (SEIDLMAYER, 2000, p. 123). É alta a probabilidade deste nomarca Intef ser idêntico ao “Intef o Grande, nascido de Iku”, que foi nomeado em inscrições contemporâneas e a quem Senusret I (c. 1971 – 1926 a.C.) dedicou uma estátua no templo de Karnak. Na “capela dos ancestrais reais” de Tutmés III em Karnak, ele é descrito como o “Conde Intef”, ancestral da XI Dinastia Tebana. Apenas Mentuhotep I é descrito como rei, embora para Seidlmayer seu nome de Hórus – Tepi-a, “o ancestral” – indique que se trate de uma ficção póstuma (SEIDLMAYER, 2000, p. 124).

O reinado tebano extinguiu o sistema nomarca no Sul do Egito, o substituindo por uma administração extremamente centralizada, cuja base era Tebas (WILLEMS, 2010, p. 84). Entretanto, o sistema de nomos continua nos concomitantes reinados heracleopolitanos.

Há falta de evidências epigráficas contemporâneas acerca de Mentuhotep I e seu filho, Sehertawy Intef I (2134 – 2118 a.C.), embora tenha chegado até os nossos dias a tumba deste último, que constitui um exemplo da grandeza dos primeiros reis tebanos (SEIDLMAYER, 2000, p. 124).

A Egiptologia enxerga o reinado de cinquenta anos de seu irmão e sucessor, Wahank Intef II (2118 – 2069 a.C.) como a fase mais decisiva no desenvolvimento da nova monarquia tebana. Intef II foi o responsável pela tomada de iniciativa mais forte em direção ao Norte do Egito. Capturou o nomo de Abidos, e levou o saque até o X nomo, gerando hostilidade com os reis heracleopolitanos. (WILDUNG, 1984, p. 37; SEIDLMAYER, 2000, p. 126).

A partir de evidências textuais dos subordinados à Intef II – *e. g.*, a autobiografia de Hetepy de Elkab – é possível perceber que os governantes do território controlado por Tebas não se colocavam como “nomarcas”, e sim como verdadeiros reis (SEIDLMAYER, 2000, p. 126).

Já em relação às concorrentes dinastias heracleopolitanas do Médio Egito, de acordo com *Maneton* e com fontes epigráficas, elas foram fundadas por um rei chamado Kheti. Não sabemos, no entanto, como se deu a sua chegada ao poder, nem as suas origens sociais.

Um ponto importante para a memória cultural dos reis heracleopolitanos era a crença de que eles davam continuidade à tradição faraônica do reinado de Mênfis, desta forma, estando conectados aos grandes faraós do Reino Antigo. Porém, mesmo em seus domínios, estas dinastias não conseguiram se alinhar ao Estado do Reino Antigo (SEIDLMAYER, 2000, p. 128).

Também é válido salientar que os textos egípcios *Ensinamentos para o rei Merikaré* e o *Conto do Camponês Eloquente* tiveram como cenário histórico a era heracleopolitana.

Ademais, as fontes que possuímos atualmente sobre o reinado heracleopolitano são registros prosopográficos e inscrições biográficas do Sul e do Médio Egito. As tumbas em Assiute são as que nos oferecem mais evidências neste sentido, uma vez que esta localidade emergiu como um forte baluarte militar na última parte do período heracleopolitano (SEIDLMAYER, 2000, p. 131). Ao contrário da biografia de Ankhtifi, os textos de Assiute atestam a manutenção de uma conexão próxima com os reis (SEIDLMAYER, 2000, p. 132). Informações sobre a disputa por poder entre Tebas e Heracleópolis Magna podem ser encontradas em uma pedreira em Hatnub, na tumba do nomarca Nehri – conhecida como el-Bersha – do nomo de el-Ashmunein. Por mais que não haja certeza quanto à sua datação, é provável que tenha sido construída imediatamente após o fim do período heracleopolitano e retratariam eventos ocorridos nos primeiros anos do reinado de Amenemhat I (SEIDLMAYER, 2000, p. 131; WILLEMS, 2010, p. 90).

Ademais, a maioria das fontes que possuímos sobre as dinastias heracleopolitanas são bastante esboçadas. Para Seidlmayer, a base do poder destes monarcas estava vinculada em uma

classe de aristocratas provincianos que se mantiveram leais à Coroa, particularmente naqueles casos onde havia laços pessoais fortes (talvez através de parentesco, casamento ou amizade). Estes aristocratas, no entanto, teriam considerado suas próprias cidades como crucialmente importantes a eles, talvez até tornando-as o principal foco de suas lealdades. A este respeito, o reino heracleopolitano novamente parece ter herdado uma das características do Reino Antigo: ele pode também, portanto, ter compartilhado uma de suas fraquezas estruturais (SEIDLMAYER, 2000, p. 132)⁸⁴.

Por conseguinte, a tomada de poder do Egito pelos reis tebanos foi provavelmente desencada pela iniciativa de Wahank Intef II e seu avanço foi afinal notado pelos nomarcas de Assiute. Um relato do contra-ataque se encontra na tumba de Iti-ieb, um supervisor de sacerdotes em Assiute, reportando ações militares de sucesso contra os “nomos do Sul” (SEIDLMAYER, 2000, p. 134).

Não há registros da parte final desta guerra, porém acredita-se que Assiute foi tomada à força, e a família dominante não sobreviveu à investida de Tebas (SEIDLMAYER, 2000, p. 134). O avanço de Mentuhotep II para o Norte provavelmente não encontrou muitos obstáculos,

⁸⁴ Nevertheless, the available material seems to suggest that the Heracleopolitan monarchs may have relied on a class of provincial aristocrats who stayed loyal to the Crown, particularly in those cases where there were strong personal bonds (perhaps through kinship, marriage, or friendship). These aristocrats, however, would, at the same time, have regarded their own towns as crucially important to them, perhaps even making them the principal focuses of their loyalty. In this respect, the Heracleopolitan kingdom again seems to have inherited one of the characteristics of the Old Kingdom: it may also, therefore, have shared one of its structural weakness.

uma vez que após o colapso de Assiute, os monarcas heracleopolitanos podem ter se aliado às forças vitoriosas. Do mesmo modo, não há evidências dos últimos reis de Heracleópolis Magna, porém escavações recentes mostraram que os monumentos funerários no cemitério de Ihnasya el-Medina foram literalmente cortados em pedaços em algum ponto do início do Reino Médio (SEIDLMAYER, 2000, p. 134), ou seja, foram deliberadamente apagados.

O que sabemos é que a posteridade enxergou os nomarcas tebanos como os ancestrais reais do Reino Médio, aparecendo em listas reais do Reino Novo (WILDUNG, 1984, p. 38). Mentuhotep II colocou retratos de seus antepassados tebanos na Capela de Tod, no sul de Luxor. Nela, aparecem Intef I, II e III com seus respectivos nomes de Hórus e de trono. No entanto, há uma diferenciação clara entre estes três e Mentuhotep II. Os nomarcas aparecem com atributos reais, enquanto que Mentuhotep II aparece como um deus. Ademais, este último é representado em tamanho maior que o dos nomarcas, o que simbolicamente afirma a sua superioridade (WILDUNG, 1984, p. 38).

A visão negativa do Primeiro Período Intermediário foi construída a partir de certas fontes “pessimistas” do período⁸⁵, como os quatro textos literários egípcios que analisamos nesta investigação – as *Profecias de Neferti*, as *Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*, o *Diálogo de um Desesperado com o seu Ba*, e as *Admoestações de Ipu-uer*. Como pretendemos demonstrar, a imagem do Egito em caos presente nestes e em outros textos do Primeiro Período Intermediário e do Reino Médio podem ser explicadas como um pano de fundo para a justificativa do poder real há pouco tempo ascendido ao trono no Reino Médio, onde eles aparecem como bondosos e beneficentes.

O Reino Médio se inicia a partir da ascendência ao trono de Nebhetepré Mentuhotep II (2061 – 2010 a.C.). A seguir explanaremos uma brevíssima narrativa histórica do Reino Médio a partir deste faraó.

⁸⁵ Vide discussão no Capítulo 3.

2. 2. O REINO MÉDIO: TEMATIZAÇÃO DA *MA'AT* E NOVA CONFIGURAÇÃO SÓCIO-POLÍTICA

O Reino Médio, ao contrário do Primeiro e do Segundo Períodos Intermediários, foi caracterizado por uma unidade política, dividida pela Egíptologia em duas partes: a XI Dinastia (c. 2134 – 2040 a.C.), cujo governo se deu a partir de Tebas, e a XII Dinastia (2040 – 1640 a.C.), baseada em Lisht, no Fayum. Pesquisas acadêmicas mais recentes, no entanto, demonstram que o período se estendeu até a primeira metade da XIII Dinastia (CALLENDER, 2000, p. 137).

Salientamos que Tebas, a partir da VI Dinastia (c. 2323 – 2150 a.C.) – ou seja, durante o Primeiro Período Intermediário – demonstrou uma certa independência nos mais variados aspectos em comparação com as demais províncias do Egito. Como exemplo, nas tumbas da necrópole tebana desta época os traços epigráficos e artísticos seguem uma padronização harmônica independente daquelas do resto do país, por conta dos acontecimentos caóticos que dominavam a política de então. Ademais, o estilo da arte tebana da XI Dinastia (c. 2134 – 2040 a.C.) continua após a Unificação por Mentuhotep II (WILDUNG, 1984, p. 37 – 38).

A cronologia das sucessões de faraós da XII Dinastia (c. 1991 – 1783 a.C.) é problemática, uma vez que as chamadas “estelas de dupla data⁸⁶” mencionam mais de um rei, com uma data diferente para cada um. Seguiremos aqui a perspectiva de Callender, que não considera as corregências por falta de prova mais avançada neste sentido (CALLENDER, 2000, p. 139).

Mentuhotep II (Nebhetepre Mentuhotep), primeiro faraó da XI Dinastia (c. 2134 – 2040 a.C.), é o sucessor imediato dos Intef (I, II e III), que, como já dissemos, conquistaram os domínios heracleopolitanos, e por fim o controle total do Egito. Este faraó impõe por muito tempo pelo Médio e Baixo Egito uma representação em que aparece não só como rei e deus do Egito inteiro, mas de todo o mundo (WILDUNG, 1984, p. 38; CALLENDER, 2000, p. 140).

As evidências indicam que ele parece ter reinado discretamente em Tebas por quatorze anos antes da erupção da última fase da guerra civil entre Heracleópolis e Tebas (CALLENDER, 2000, p. 140). Um relevo em Gebelein, ao sul de Tebas, provavelmente datado antes da reunificação, o mostra matando um líder líbio. Esta representação possui significado simbólico, e demonstra a pretensão ao poder por parte do rei, sendo esta a primeira cena do tipo a ser feita desde o fim do Reino Antigo (WILDUNG, 1984, p. 40).

⁸⁶ Tradução nossa de “double-dated stelae”, em CALLENDER, 2000, p. 138.

A vitória de Mentuhotep II sobre Merikaré, o último governador heracleopolitano, forneceu a possibilidade de reunir o Egito, e só possuímos conhecimento indireto deste processo. A Egptologia pressupõe que vários anos tenham decorrido até o estabelecimento de seu faraonato sobre toda a Terra Negra (CALLENDER, 2000, p. 140). Além disso, ele alterou diversas vezes o seu nome de Hórus, sendo a última destas para *sm3 t3wy* (semá táui, “O Unificador das Duas Terras [o Egito]”).

Para estabilizar a centralização de seu poder, o faraó diminuiu a influência dos nomarcas, que gozaram de independência completa durante o Primeiro Período Intermediário, e retomou o controle das expedições além das fronteiras do Egito. Sua política também foi marcada por uma enorme quantidade de construções de grande porte (WILDUNG, 1984, p. 46; CALLENDER, 2000, p. 142). O seu complexo funerário em Deir el-Bahari possui grandes dimensões, se comparado com aqueles do Reino Antigo. A influência e a inovação arquitetônica de Mentuhotep II foram tão grandes que é possível afirmar que ele criou o modelo dos templos funerários egípcios até o Reino Novo (c. 1550 – 1070 a.C.) (WILDUNG, 1984, p. 48).

Mentuhotep II passou para a memória cultural do Egito como um rei poderoso e importante para a história do país, e faraós do Reino Novo como Hatshepsut prestaram homenagem a ele (WILDUNG, 1984, p. 50 – 51; FRANKE, 2000, p. 393).

Não há muitas evidências acerca de seus sucessores, Mentuhotep III e IV. Inscrições datadas no reinado de Mentuhotep III apontam para continuidade na política de construções de Mentuhotep II (WILLEMS, 2010, p. 89), sendo ele o primeiro governante a enviar uma expedição à terra de Punt no leste africano para obter incenso (CALLENDER, 2000, p. 145).

Por conta da escassez de fontes, não sabemos muito acerca do final da XI Dinastia. O grafite em Hatnub do nomarca Nehri narra uma guerra civil no Médio Egito entre o fim da XI Dinastia e o início da XII (WILLEMS, 2010, p. 90).

Há, entretanto, uma hipótese acerca da ascensão ao trono de Amenemhat I, primeiro faraó da XII Dinastia (c. 1991 – 1783 a.C.). Evidências apontam que durante o reinado de Mentuhotep IV (c. 1998 – 1991 a.C.) – último monarca da XI Dinastia – ocorreu uma expedição à pedreira de Wadi Hammamat, sob os auspícios de um vizir chamado Amenemhat. Há grandes chances de este Amenemhat e o primeiro rei da XII Dinastia serem a mesma pessoa (CALLENDER, 2000, p. 145).

As bases sociais do Reino Médio se encontram na XI Dinastia, em que os laços do monarca com os egípcios eram atados através da fidelidade, convicção, carisma e recompensas materiais (FRANKE, 2000, p. 395).

Já a XII Dinastia foi marcada pela continuidade nos projetos de construções funerárias e templárias de grande porte dos monarcas antecessores, iniciados por Mentuhotep II. Isto demonstra a crescente importância que o templo assumia para a sociedade, como uma instituição econômica e social (FRANKE, 2000, p. 394).

Quanto à Amenemhat I (Sehetepibré Amenemhat c. 1991 – 1962 a.C.), o primeiro faraó da dinastia, por muito tempo foi associado ao monarca Ameny (*imny*) presente n’*As Profecias de Neferti*. Tanto esta discussão quanto a da validade da datação do texto no Reino Médio serão elaboradas mais adiante.

Logo após chegar ao poder, seu nome de Hórus era *sh̥tp ib t̥wy* (*sehetep ib táui*, “Aquele que Acalma o Coração das Duas Terras [o Egito]”), constituindo em uma provável indicação de turbulência no período. Mais tarde, ele mudou seu nome para *wh̥m snwt*, (*uhem nesut*, o “Repetiro de Nascimentos”), câmbio interpretado como uma intenção de legitimar o poder do faraó no Reino Antigo, através do “Renascimento” da tradição faraônica perdida no turbulento Primeiro Período Intermediário (CALLENDER, 2000, p. 147; ASSMANN, 2011, p. 19). Assim, o governo centralizado deste faraó utilizou-se largamente do passado para legitimar suas pretensões, buscando retornar ao Egito a centralização do poder faraônico perdida no Primeiro Período Intermediário.

A ruptura mais evidente da política Amenemhat I em relação aos seus antecessores é a mudança da capital política de Tebas para Iti-Tawy. A localidade desta última é desconhecida atualmente, porém a Egiptologia pressupõe que esteja na região do Fayum, próximo da necrópole de Lisht. Uma das razões para a troca de capital talvez seja o desejo por gerar a noção de um novo começo – juntamente com o seu novo nome de Hórus –, embora não possamos descartar o fato de que o novo local seja mais próximo do que Tebas da fonte das incursões asiáticas no Egito (CALLENDER, 2000, p. 147).

A fragmentação da monarquia faraônica neste último período gerou uma necessidade de se problematizar e tematizar *ma’at*, o que só ocorreu a partir do restabelecimento desta instituição centralizada no Reino Médio. No Reino Antigo *ma’at* era algo autoevidente, inerente à autoridade e ao poder “natural” do faraó. A formulação da *ma’at* realizada no Reino Médio permaneceu em períodos posteriores do pensamento egípcio (MOTA, 2010, p. 5 – 6), o que demonstra a sua importância na mentalidade egípcia.

A maior tematização da *ma’at* também se tornou necessária para o restabelecimento do que Jan Assmann chama de “antropologia egípcia”: uma vez que o faraó foi colocado na Terra por Ré para cumprir uma função divina, e considerando que esta função se resume em realizar

a *ma'at*, o homem egípcio, de uma forma ou de outra, é incapaz de viver sem o Estado (ASSMANN, 1989, p. 122).

Nesta cosmovisão o mundo, em seu estado natural, tende à *isefet*, isto é, ao caos, à fragmentação e à inércia. O Estado enquanto instituição política e ideológica baseada no demiurgo, portanto, tem como função estabelecer uma *cultura* da *ma'at*, em que a mesma incessantemente é realizada para a manutenção do estado de unidade, ordem e solidariedade humanas. Estas características sociais e morais, portanto, de acordo com a cosmovisão egípcia, não são naturais, e sim culturalmente criadas e mantidas (ASSMANN, 1989, p. 123). Desta forma, o Estado foi criado pelo demiurgo para a manifestação e manutenção desta característica fundamentalmente positiva, contrária ao movimento natural e desagregador do mundo (ASSMANN, 1989, p. 122 – 125).

A fragmentação política do Primeiro Período Intermediário pôs em xeque tal sistema, razão pela qual se tornou necessário explicitar os termos da *ma'at*. O princípio antes evidente passou a não o ser mais, e a instituição faraônica central restabelecida no Reino Médio precisou expor os seus termos para se legitimar.

Pelas razões expostas, *ma'at* passa a não ser apenas a justificativa da monarquia, mas também a sua base (MOTA, 2010, p. 8). Ao mesmo tempo, vemos uma exacerbação do papel do egípcio comum na manutenção da *ma'at* – ideia já incipiente nas autobiografias do Reino Antigo (MOTA, 2010, p. 12), como observaremos na análise das quatro fontes no próximo capítulo. A escrita e a literatura egípcia se desenvolveram concomitantemente com o faraonato e a ideia da *ma'at*.

Entretanto, a *ma'at* não foi tão bem realizada por Amenemhat I quanto este desejava: de acordo com o fragmento 34 da *Aegyptiaca* de Maneton, uma conspiração pôs um fim ao seu reinado. O texto do Reino Médio *Instrução de Amenemhat I ao seu filho Senusret* também oferece pistas neste sentido, tendo se constituído em uma ótima ferramenta política, uma vez que supostamente representam a voz do falecido – *i. e.* Amenemhat I – após a sua morte, legitimando o reinado de Senusret, o seu filho e posterior sucessor. Até onde se sabe, Amenemhat I é o faraó egípcio com o maior número de louvores escritos ao seu reinado, o que sugere que as condições do Egito podem não ter sido as melhores durante o seu governo (WILLEMS, 2010, p. 91).

O reinado de seu filho e sucessor imediato, Senusret I (Kheperkaré Senusret), foi marcado por suas numerosas construções espalhadas por todo o Egito e Núbia, além de uma expedição para lá no décimo ano de seu reinado para obter incenso, e do alargamento das fronteiras do Egito mais para o sul com o acréscimo de Buhen – onde o faraó erigiu uma estela

comemorando a sua vitória. Ademais, foi durante o seu reinado que a arte egípcia no “estilo real” se estabeleceu nas províncias mais distantes (CALLENDER, 2000, p. 150). Isto reflete um maior crescimento da influência de maneira mais efetiva do poder central da realeza no Egito.

Sob o seu cajado também se destaca a difusão das práticas associadas a Osíris, pela afinidade do rei ao deus (CALLENDER, 2000, p. 150), e o crescimento da intolerância em relação aos orientais: o próprio faraó se descreveu como o “cortador de gargantas dos asiáticos”, posição reforçada pela presença de textos de execração cujo alvo eram estes inimigos (CALLENDER, 2000, p.155). Evidências da associação identitária dos asiáticos com *isefet*, princípio contrário e oposto à *ma'at*, serão demonstradas mais detalhadamente durante a análise de nossas fontes, no capítulo seguinte.

Em relação ao filho e sucessor de Senusret I, Amenemhat II (Nubkauré Amenemhat), uma das maiores evidências que possuímos é um conjunto de registros oficiais conhecidos como “livros *genut*”, ou “livros do dia”, encontrados parcialmente preservados no templo em Tod. O conjunto de documentos constitui uma excelente fonte para adentrar no dia a dia do palácio real, nos introduzindo no cotidiano da elite palaciana da XII Dinastia. Mesmo que mencione Senusret I, os escritos foram feitos durante o reinado de seu filho, Amenemhat II (CALLENDER, 2000, p. 151). Também nos informa sobre a tensa relação existente entre os egípcios e os asiáticos. Muito pouco das construções deste faraó chegou até os nossos dias – provavelmente em razão de pilhagens (CALLENDER, 2000, p. 152) – a exemplo da Pirâmide Branca em Dachur e das tumbas de suas filhas no pátio de seu complexo funerário.

Ele foi sucedido por Senusret II (Khakheperré Senusret). Além da paz do Egito durante o seu reinado, e das obras de irrigação realizadas sob sua égide, os membros mais abastados da sociedade egípcia seguiram mais de perto as tendências da realeza. Seu complexo funerário foi construído em Lahun, e sua pirâmide feita de tijolo de barro. Provavelmente foi durante o reinado deste monarca que as *Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb* foram escritas, conclusão tomada a partir da semelhança do nome do autor do texto (Kha-Kheper-Ré, “A Forma de Ré Brilha”) com o nome do faraó (CANHÃO, 2014, p. 748).

Já o governo de seu sucessor, Senusret III (Khakahuré Senusret), foi marcado por suas tentativas de centralizar ainda mais o Estado egípcio, cujo marco foram as várias expedições militares para a Núbia. De acordo com estelas erigidas no forte de Semna, estas guerras foram bastante violentas (CALLENDER, 2000, p. 154). A intolerância com os chamados asiáticos (*ꜥ3mw, Aamu*, ) , que já dava seus sinais durante o governo de Senusret I, se intensificaram

ainda mais. Sua tumba, uma pirâmide de tijolos de barro, é localizada em Dachur, como a de seu antecessor Amenemhat II.

O apogeu cultural do Reino Médio, por outro lado, só ocorreu durante o governo pacífico de Amenemhat III (Nimaatré Amenemhat), sucessor direto de Senusret II (CALLENDER, 2000, p. 156). Nele, o Egito consolidou as conquistas anteriores, a exemplo do fortalecimento das fronteiras próximas ao forte de Semna e do alargamento de outras mais. Além disso, um grande número de inscrições atesta a intensa atividade mineira durante o seu reinado.

Levando em consideração o indicativo de riqueza apontado por tal empreendimento, Callender observa que isto pode ter exaurido a economia, juntamente com as baixas dos níveis das enchentes do Nilo no final do reinado de Amenemhat III – nos anos mais prósperos, o nível das águas chegou a subir 5,1 metros, contrastando com o 0,5 metro no final da vida de Amenemhat (CALLENDER, 2000, p. 157).

O local de sepultamento escolhido pelo monarca foi Hawara, no sudeste do Fayum, cuja disposição foi inspirada pelo complexo funerário de Djoser, como demonstrado por Dieter Arnold (CALLENDER, 2000, p. 156; WILLEMS, 2010, p. 93). Alguns egiptólogos afirmam que seu local de sepultamento pode ter sido no complexo de Abidos, porém, se assim ocorreu, não restam evidências neste sentido na região.

O seu monumento mais famoso, entretanto, é um templo anexado à sua pirâmide, chamado comumente de “Labirinto”, por conta do intrincado formato de sua estrutura, que lembra bastante a forma com cujo nome foi batizado. Todas as tentativas de descrever o formato original da construção falharam em coerência, desde Heródoto, Estrabão e Plínio, passando pelas excavações de Flinders Petrie em 1888 (CALLENDER, 2000, p. 158). Os esforços para reconstruir sua aparência original continuam não sendo bem-sucedidos (CALLENDER, 2000, p. 158).

Senusret III foi seguido por Amenemhat IV (Maakheruré Amenemhat), provavelmente seu neto, considerando o longo reinado de Senusret III, e o fato de que Amenemhat IV chegou ao trono já idoso, reinando por breves nove anos (CALLENDER, 2000, p. 158). Uma vez que poucas evidências de seu governo chegaram até nós, sabe-se muito pouco acerca deste monarca, e presume-se que ele passou os seus últimos anos finalizando as obras de seus antecessores (CALLENDER, 2000, p. 158).

Foi casado com sua irmã, Sobekneferu (Sobekkaré Sobekneferu [ou Nefrusobek]), que reinou como rainha, o sucedendo no trono e encerrando a XII Dinastia. As poucas evidências de seu governo indicam a efetividade de seu poder, como um grafite a mencionando no forte

de Kumma, na Núbia, estabelecendo como 1,80 metros a altura do Nilo durante uma enchente em seu terceiro ano de reinado, além de sua aparição no *Cânone Real de Turim*, e três estátuas sem cabeça da rainha encontradas no Fayum. Além disso, se atribuiu a ela uma estátua presente no Metropolitan Museum em Nova Iorque, em que combina elementos masculinos e femininos em sua representação (CALLENDER, 2000, p. 159).

A parca quantidade de evidências que chegou até nós também impede que se trace com clareza uma narrativa sobre a mudança para a XIII Dinastia (c. 1784 – 1650 a.C.). O que se sabe é que Iti-Tawy continuou sendo a capital, e o modelo da burocracia estatal da XII Dinastia manteve-se. Ao mesmo tempo, porém, não sabemos como se sucederam as mudanças familiares, sendo argumentado por Stephen Quirke que houve uma “sucessão circular” entre as famílias líderes (CALLENDER, 2000, p. 160).

O *Cânone Real de Turim* atesta que numerosos reis separaram a XIII Dinastia da invasão dos hicsos no Segundo Período Intermediário, porém muito pouco ou quase nada sabemos deles. A XIV Dinastia provavelmente começou imediatamente após o fim da XIII Dinastia, sem ter havido coexistência entre as duas. Seu desenvolvimento, anunciando o advento dos hicsos, gerou o fim do Reino Médio (WILLEMS, 2010, p. 100).

É válido salientar que a base do poder político desta época era bastante similar àquela do Reino Antigo, não obstante com algumas variações: a Coroa no Reino Antigo foi sustentada por impostos, pagos em espécie a partir de produções campesinas e da via fluvial. O sistema de corveia foi implantado nesta época, e a mão-de-obra servia para executar trabalhos físicos, dos quais o trabalho militar não se excluía. Os desertores deste sistema eram punidos, e registros no forte de Askut na Baixa Núbia demonstram que para lá eles eram enviados (CALLENDER, 2000, p. 162).

Além disso, o Reino Médio foi muito mais centralizado e penetrante nas províncias do que o Reino Antigo (CALLENDER, 2000, p. 162). Neste sentido, os nomarcas deste período perderam bastante a influência de que gozaram na época das grandes pirâmides, sendo indicados pelo faraó a partir de Amenemhat I, apesar da hereditariedade do cargo ter retornado sob Amenemhat II (CALLENDER, 2000, p. 163). Entretanto, o seu principal título, “grande senhor”, desapareceu no tempo de Senusret III, provavelmente por imposição do rei (CALLENDER, 2000, p. 163). Este último também instalou outros oficiais a partir da corte real como governantes de outras regiões, rompendo, assim, com o modo de proceder do passado.

O Reino Médio foi uma época de fortalecimento do poder faraônico em uma escala jamais vista, uma vez que a sua influência aumentou consideravelmente tanto dentro do próprio território do Egito quanto fora dele, expandindo as suas fronteiras. Causa e consequência direta

deste fator foi o desenvolvimento da ideia da *ma'at*, que, de autoevidente no Reino Antigo, inerente ao faraó, passou a ser tematizada e constantemente lembrada no Reino Médio. A literatura, que floresceu neste período, a arquitetura, as artes, a política, e um Estado centralizado mais forte nesta época caracterizaram uma maior externalização da *ma'at*, em detrimento da *isefet*. Desta forma, *ma'at* ficava autoevidente a todos, e a Ordem Cósmica se fazia sentir na esfera terrena, e na justiça social, através da imposição político-econômica de um Estado cada vez mais centralizado, e, portanto, mais forte.

Por fim, abordaremos mais detidamente a literatura egípcia do Reino Médio no capítulo a seguir, e também analisaremos em detalhes quatro textos literários egípcios tradicionalmente datados na Egptologia neste período, buscando os seus respectivos valores enquanto formadores de uma memória cultural, além das características normativas e formativas dos mesmos em relação à pessoa egípcia. Também nos focaremos no modo como a *ma'at* aparece no texto.

CAPÍTULO 3: OS TEXTOS LITERÁRIOS EGÍPCIOS DO REINO MÉDIO (2040 – 1640 a.C.) COMO FORMADORES DE MEMÓRIA

Neste capítulo, analisamos os quatro textos literários egípcios escolhidos como fonte para esta investigação – *As Profecias de Neferti*, *As Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*, *Diálogo de um Desesperado com o seu ba* e *As Admoestações de Ipu-uer*, respectivamente – pelo método da análise de conteúdo, a partir da perspectiva de Laurence Bardin – a metodologia será detalhada mais adiante – e pela ótica da memória cultural, baseando-nos nas reflexões feitas no Capítulo 1. Em quase todos os textos, apresentamos uma ou mais hipóteses, que buscamos responder no próprio subtópico.

Portanto, em 3.1, como indicado pelo título, faremos um breve panorama da literatura egípcia, do Reino Antigo ao Reino Médio, contextualizando, assim, os textos a serem trabalhados em seguida. Em 3.2.1 analisaremos *As Profecias de Neferti*, em 3.2.2 *As Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*, em 3.2.3 o *Diálogo de um Desesperado com o seu ba* e em 3.2.4 *As Admoestações de Ipu-uer*. Em 3.3, discutimos os resultados das análises em conjunto, relacionando os textos literários egípcios do Reino Médio com a memória cultural deste recorte, mostrando como estas quatro fontes evidenciam acerca da mentalidade egípcia da época, pelo menos no que concerne à elite letrada.

3. 1. UM BREVE PANORAMA DA LITERATURA EGÍPCIA, DO REINO ANTIGO (2575 – 2134 a.C.) AO REINO MÉDIO (2040 – 1640 a.C.)

Considerando a visão da literatura egípcia exposta até então (1. 1. 2.), selecionamos quatro textos da literatura egípcia relacionados ao Reino Médio – tendo em conta diferenças na época em que seus *corpora* foram escritos (STAUDER, 2013) e as críticas ao critério de união/desunião política para estabelecer dimensões temporais na Egiptologia e seu uso prático (QUIRKE, 2004, p. 9).

Apresentados na ordem em que aparecem neste trabalho, estes são as *Profecias de Neferti*, as *Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*, os *Diálogos de um Desesperado com o seu ba* e, por fim, as *Admoestações de Ipu-uer*.

Porém antes de expor o que buscaremos em cada um destes textos, achamos válido abordar a literatura egípcia pelo prisma de um breve panorama histórico. Este se desenrola do Reino Antigo (c. 2575 – 2134 a.C.) ao Reino Médio (c. 2040 – 1640 a.C.).

Neste sentido, partimos do Reino Antigo – considerando-o o período em que aparecem os primeiros vestígios da literatura do Antigo Egito (FOSTER & FOSTER 2008, p. 207) –, indo até o Reino Médio, tradicionalmente referido pelos próprios antigos egípcios e pela Egiptologia como o período “clássico” tanto do Egito quanto da literatura egípcia⁸⁷, o ápice da tradição dos nilóticos.

As primeiras evidências dos hieróglifos egípcios foram encontradas em Abidos – 500 quilômetros ao sul do Cairo –, sendo datadas por volta de 3400 a.C. (SERRANO DELGADO, 1993, p. 15; BARD, 2000, p. 74 – 76; FISCHER, 2009, p. 35), consistindo em “textos curtos e de pouca sofisticação” (CARDOSO, 1988, p. 101). É válido salientar que estes primeiros traços são contemporâneos à Unificação do Egito, na I Dinastia (c. 2920 – 2770 a.C.)⁸⁸ (BAINES, 1988, p. 189).

Além disso, no Reino Antigo, “não há exemplos de um uso da escrita e dos textos fora do estreito círculo dos grupos dirigentes” (CARDOSO, 1998, p. 101 – 102), sendo apenas a partir da III Dinastia (2639 – 2575 a.C.) que se inicia o estágio de transformação de todos os aspectos do registro no Antigo Egito, incluindo aí a escrita (BAINES, 1988, p. 193), com o crescimento de sua inclusão nos monumentos reais e privados.

Ao abordar a invenção da escrita no Antigo Egito, não se pode deixar de lado o contexto político-administrativo e ideológico do Estado faraônico logo após a sua formação no Terceiro Milênio a.C.: não há um vestígio certo sequer de escrita anterior ao Estado centralizado (BAINES, 1988, p. 189). Além deste fator, o surgimento e a presença quase que contínua dos textos escritos no Reino Antigo unicamente restritos aos contextos administrativo-religiosos os mais estreitamente relacionados com o soberano pode ser integrado com “outros sistemas de exposição para expor e imortalizar a ideologia dominante.” (BAINES, 1988, p. 188; SERRANO DELGADO, 1993, p. 19)⁸⁹, dotando-a de caráter fortemente centralizador.

Durante a IV Dinastia (c. 2575 – 2465 a.C.), a escrita administrativa se desenvolve ao ponto de exibir sentenças completas, evidenciando um crescimento na codificação da escrita

⁸⁷ Muito embora Stephen Quirke o considere como o segundo período “clássico” da história egípcia, sem, no entanto, mencionar qual seria o primeiro (QUIRKE, 2004, p. 9). Para mais detalhes desta discussão, *vide* POSENER, 1969; STAUDER, 2013, p. 337 – 433.

⁸⁸ Bard (2000, p. 75) endossa que os *serekhs* – que consistiram no primeiro formato do nome do rei em hieróglifos dentro de uma “fachada de um palácio” – já poderiam ser exemplos de proto-escrita egípcia, já na Dinastia 0. Vernus (2011a, p. 31 – 45) concorda com esta afirmação.

⁸⁹ It can be integrated with other systems of display to propound and immortalize the dominant ideology.

(BAINES, 1988, p. 194 – 195). Seu uso no contexto funerário – em exposição dentro de tumbas reais e privadas – também cresce, embora haja a possibilidade de que este movimento tenha tido seus precursores na III Dinastia (c. 2560 – 2575 a.C.) (BAINES, 1988, p. 193).

Já os vestígios da V Dinastia (c. 2465 – 2323 a.C.), no entanto, apresentam uma mudança perceptível nestes aspectos, com a presença de cemitérios com enterros simples, bem como da ampliação do uso da escrita e da decoração plástica nas tumbas daqueles de prestígio (BAINES, 1988, p. 197). O uso da escrita para fins burocráticos – uma de suas principais funções iniciais (FISCHER, 2009, p. 23) – foi também largamente utilizado na V Dinastia (c. 2465 – 2323 a.C.) (CARDOSO, 1998, p. 102).

Para a Egiptologia, as evidências sobreviventes de uma literatura⁹⁰ aparecem dentro do período convencionalmente chamado de Reino Antigo (c. 2575 – 2134 a.C.), a partir dos intitulados *Textos das Pirâmides*⁹¹ (ALLEN, 2005, p. 1), da V Dinastia (c. 2465 – 2323 a.C.) em diante – textos da tumba do rei Unas –, seguido pelos demais faraós da VI Dinastia (c. 2323 – 2150 a.C.). Ademais, estes textos constituem os primeiros vestígios escritos do pensamento religioso dos antigos egípcios – bem como do pensamento egípcio de uma maneira geral (ALLEN, 2005, p. 1).

É válido salientar que, a partir do surgimento da literatura egípcia no século XX a.C.,

alguns de seus traços demonstram uma longa trajetória anterior no campo da literatura oral, além do desenvolvimento de uma linguagem gramaticalmente sofisticada e de técnicas narrativas escritas nas autobiografias funerárias dos funcionários a partir de fins da V dinastia. O problema era mais, ao que parece, da limitação da escrita como instrumento de fixação de textos relativamente longos e complexos, e isto por vários séculos. Problema já próximo de uma solução por volta do século XXIV a.C., época em que começam as autobiografias e também as inscrições dos encantamentos funerários nas pirâmides. (CARDOSO, 1998, p. 101).

⁹⁰ Para alguns egiptólogos, a chamada literatura egípcia se iniciou apenas no Reino Médio, sendo estes exemplos do Reino Antigo aqui apresentados vistos apenas como uma demonstração da capacidade de composição e talento artístico verbal dos egípcios no período, servindo de ímpeto para a criação da literatura egípcia do Reino Médio. Cf. MORENZ, 2003, p. 102; QUIRKE, 2004, p. 11; ENMARCH, 2010, p. 666. Uma vez que nosso objetivo nesta parte do estudo é fazer uma exposição panorâmica da chamada escrita literária no Antigo Egito, do Reino Antigo até o Reino Médio, preferimos por expandir o conceito de literatura para uma “escrita de excelência, escrita com uma dimensão imaginativa e criativa (isto é, *belles lettres*).” (FOSTER & FOSTER, 2008, p. 207). Assim fazendo, buscamos apresentar uma visão geral da Egiptologia acerca da literatura egípcia de então, o que nos fez optar neste momento por um conceito mais abrangente.

⁹¹ A tradução dos *Textos das Pirâmides* mais utilizada atualmente pela Egiptologia é a de ALLEN, 2005. Em sua introdução, o egiptólogo afirma serem os referidos textos os primeiros registros sobreviventes do pensamento religioso egípcio em forma escrita, literários em sua forma e linguagem. (*ibid.*, p. 1).

Ou seja, a literatura egípcia foi fruto de um processo de longa duração, que acompanhou a transmissão oral de informações até a necessidade de fixação em um suporte, por razões administrativas, passando por uma expansão da utilidade da escrita egípcia a partir desta característica administrativa inicial. Assim, na medida em que aumentaram as demandas por amplitude de seu emprego, a complexidade de sua codificação e de seus suportes também foi ampliada.

Outra função da literatura egípcia estava ligada ao aprendizado da escrita: no Antigo Egito, “poder escrever e saber administrar eram uma e a mesma coisa. O objetivo que se perseguia com a formação de escriba não era ser calígrafo ou escritor, mas sacerdote ou funcionário” (ASSMANN, 2008, p. 150)⁹².

Também é a partir da V Dinastia que sobreviveram outros textos escritos considerados pela Egptologia como literatura: as chamadas *autobiografias*, presentes nos túmulos de pessoas ligadas à figura do faraó. Estas consistiam em fórmulas estereotipadas exaltadoras da virtude dos proprietários das tumbas – notavelmente pessoas pertencentes aos círculos mais próximos do faraó no Reino Antigo. Ademais, estes textos descreviam a participação dos proprietários das tumbas em acontecimentos considerados por eles importantes, sendo uma ótima fonte para uma História social do Egito de então, além de demonstrarem o desenrolar da literatura egípcia em torno de 2300 a.C. (FOSTER & FOSTER, 2008, p. 208).

Por fim, um outro exemplo da presença da literatura egípcia no Reino Antigo são os textos convencionalmente chamados de *literatura didática* ou *moral*, sendo um de seus exemplos mais comuns as chamadas *instruções* (*sebayt, sb3yt*). Do ponto de vista da memória cultural, estes textos possuem importante função *normativa* (ASSMANN, 2008, p. 62), dando as diretrizes ideais do comportamento e do modo de pensar de um egípcio da elite.

Esta forma de literatura se canonizou em uma forma específica, “em que um pai famoso colhe a experiência de uma vida e as transmite a um filho.” (FOSTER & FOSTER, 2008, p. 209)⁹³. O exemplo mais famoso de um texto desta categoria são as *Máximas de Ptahhotep*.

A partir da fragmentação do faraonato egípcio em fins da VI Dinastia (c. 2323 – 2150 a.C.), e a conseqüente descontinuação das mais diversas tradições a ele ligadas, vários aspectos do Egito sofrem mudanças, perceptíveis nos mais variados tipos de vestígios. Este período é

⁹² Poder escribir y saber administrar eran una y la misma cosa. El objetivo que se perseguía con la formación de escriba no era ser calígrafo o escritor, sino sacerdote o funcionario.

⁹³ This wisdom literature had solidified into a specific form, in which a famous father garners the experiences of a lifetime and passes them on to a son.

chamado pela Egiptologia de Primeiro Período Intermediário, e se estende entre VII e XI Dinastias (c. 2134 – 2040 a.C.).

É no fim do Primeiro Período Intermediário e em começos do Reino Médio que há o surgimento de uma nova tumba real, no lugar das pirâmides dos faraós do Reino Antigo, evoluída das tumbas das rochas dos príncipes tebanos do Primeiro Período Intermediário, sendo uma tradução arquitetônica da figura osiriana do Além (WILDUNG, 2003, p. 73).

A degradação da tradição egípcia – esta última fundamentada na figura do faraó – durante Primeiro Período Intermediário se refletiu não apenas em mudanças profundas nos vestígios materiais do Reino Médio, mas principalmente na ação de escrever: ela efetivamente gerou um estímulo à escrita, principalmente daquela que se referia às normas da vida social (ASSMANN, 2008, p. 97). Neste sentido, a demanda pela forma escrita de comunicação proporcionou seu maior desenvolvimento nesta época, se tornando capaz de gerar textos cada vez mais longos e complexos. Além disso, neste período o acesso à escrita e aos textos se expandiu, quebrando o “monopólio” da escrita e da iconografia dos faraós e seus consortes, gerando uma literatura centrada na corte real (CARDOSO, 1998, p. 103; 110). Este último aspecto indica a presente centralização da escrita ao redor do soberano. É válido salientar que o acesso à escrita e aos textos ainda continuou bastante restrito.

O Reino Médio, período subsequente, inicia-se na XII Dinastia (c. 2040 – 1640 a.C.), caracterizando-se pelo retorno da instituição faraônica, através de extenso uso do passado por parte dela como elemento legitimador (SALES, 2015, p. 19). Este período de uma maneira geral, incluindo aí a forma da escrita nele surgida – chamada pelos egiptólogos de egípcio médio –, além de sua respectiva literatura, foi rotulado pelos egípcios antigos e pela Egiptologia como a época “clássica”, canônica, do Egito, tendo esta acepção também se estendido para as demais produções culturais e políticas da época (GARDINER, 1915, p. 63; MORENZ, 2003, p. 102; WILDUNG, 2003; p. 61 – 78; QUIRKE, 2004, p. 9; ENMARCH, 2010, p. 663).

A literatura do Egito do Reino Médio teve como importante inovação o uso de novos modelos literários, inspirados em outros já existentes. Este tipo de incorporação textual caracteriza-se como aquilo que o teórico da literatura Gérard Genette conceitua como “Literatura Palimpsesto”:

Um palimpsesto é um pergaminho cuja primeira inscrição foi raspada para se traçar outra, que não a esconde de fato, de modo que se pode lê-la por transparência, o antigo sob o novo. Assim, no sentido figurado, entenderemos

por palimpsestos (mais literalmente, hipertextos⁹⁴) todas as obras derivadas de uma obra anterior, por transformação ou por imitação. [...] Pastiche e paródia, como já se disse, ‘designam a literatura como palimpsesto’: é o que se deve entender mais genericamente de todo hipertexto, como já dizia Borges sobre a relação entre o texto e os seus textos preliminares. (GENETTE, 2010, p. 7; 144 – 145).

Nestes termos é possível compreender o surgimento dos novos gêneros literários egípcios do Reino Médio, como as *Instruções* (*sebayt, sb3yt*), além de tipos de texto não existentes em períodos anteriores da história egípcia. Ademais, “é no Reino Médio que aparece o conto ou a história.” (FOSTER & FOSTER, 2008, p. 211)⁹⁵. Tendo em vista facilitar a compreensão dos mencionados rearranjos de gêneros literários para criar novos, exporemos uma adaptação de uma tabela discriminando estes elementos, feita pelo egiptólogo L. Morenz (2003, p. 103):

TABELA 1 - RELAÇÕES DE HIPERTEXTUALIDADE EM ALGUNS TEXTOS LITERÁRIOS EGÍPCIOS DO REINO MÉDIO

Hipertexto/Paródia	Hipotexto/Gênero usado como modelo
<i>Sinuhe</i>	Autobiografias funerárias, consistindo em vários gêneros
<i>Conto do Naufrago</i>	Relatório de expedição, também a Viagem-Narrativa Mito ⁹⁶
<i>Camponês Eloquente</i>	Carta ou registro judicial com apelos
<i>Admoestações de Ipu-uer</i> e <i>Profecias de Neferti</i>	Textos proféticos, Lamentações
O chamado “ <i>Conto do Pastor</i> ”	Mito
<i>Instrução de Amenemhat I</i>	Instrução, Autobiografia e Cartas aos Mortos

FONTE: Adaptado pelo autor a partir de Morenz (2003, p. 103).

⁹⁴ Assim pensa Gérard a hipertextualidade: “Entendo por hipertextualidade toda relação que une um texto B (que chamarei *hipertexto*) a um texto anterior A (que, naturalmente, chamarei *hipotexto*) do qual ele *brot*a de uma forma que não é a do comentário. Como se vê na metáfora *brot*a e no uso da negativa, esta definição é bastante provisória. Dizendo de outra forma, consideremos uma noção geral de texto de segunda mão (desisto de procurar, para um uso tão transitório, um prefixo que abrangeria ao mesmo tempo o *hiper-* e o *meta-*) ou texto derivado de outro texto preexistente.” (GENETTE, 2010, p. 18, *itálicos no original*).

⁹⁵ And it is in the Middle Kingdom that the tale or story appears. This is the final genre of Egyptian literature: narrative.

⁹⁶ Tradução nossa do termo “Myth Travel-Narrative” empregado pelo autor.

Como pode ser observado na tabela, há gêneros que surgiram a partir de uma mescla de mais de um modelo anterior, a exemplo das *Admoestações de Ipu-uer* e as *Profecias de Neferti*. Ao fazer esta integração, os escribas garantiam a compreensão do novo estilo textual pela audiência, fazendo um uso de modelos antigos – já canonizados na memória cultural dos egípcios – sob novas roupagens. Neste sentido, eles agregavam algo de novo a uma tradição já estabelecida e inveterada, sem correrem o risco de terem a suas produções não compreendidas⁹⁷.

Desta forma, a compreensão da literatura egípcia do Reino Médio não se efetiva plenamente sem que, antes, se tenha uma noção da memória cultural egípcia da qual ela fazia parte, e dentro da qual se inseria para ser dotada de sentido.

Outro fator digno de nota a respeito da literatura egípcia do período é que a grande maioria dos textos literários desta época estabelecem as suas molduras narrativas no passado. As *Profecias de Neferti*, por exemplo, se desenrolam durante o reinado de Sneferu, no Reino Antigo, muito embora os eventos nela narrados provavelmente se refiram a outras épocas.

O nosso ponto de vista histórico busca atender às observações de Björkman (1964, p. 10) acerca de uma transdisciplinaridade entre a História e a Egiptologia para a crítica de fontes, averiguando 1) o lugar e as circunstâncias do achado; 2) o material e as técnicas empregados na fonte; 3) características paleográficas e epigráficas; 4) a relação com outras evidências escritas e sua cronologia; e 5) a relação com outros fatos, *e. g.* o material arqueológico.

É levando em consideração estas reflexões que analisaremos quatro textos egípcios comumente associados ao Reino Médio⁹⁸: as *Profecias de Neferti*; as *Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*; o *Diálogo de um Desesperado com o seu ba*; e as *Admoestações de Ipu-uer*. Dadas as particularidades de cada texto, bem como os limites de acesso aos seus conteúdos impostos pelas próprias condições materiais em que se encontram – dos quatro, conseguiu-se o acesso integral apenas das *Profecias de Neferti* – os abordaremos metodologicamente a partir de duas vias: a *análise de conteúdo* e a *análise de discurso*, já apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho.

Já que temos acesso ao texto completo das *Profecias de Neferti*, empregaremos nele as duas modalidades: a *análise de conteúdo de caráter quantitativo* – em que localizaremos alguns temas selecionados, e os interpretaremos a partir de sua quantidade, presenças e ausências no texto –; e a *análise de discurso*, através da qual buscaremos por hipertextualidade entre os

⁹⁷ Para mais detalhes acerca da busca da inovação em todos os âmbitos do Antigo Egito, em contraste com a necessidade de encarnar a tradição anterior, *vide* ASSMANN, 2008, p. 113 – 135.

⁹⁸ As discussões acerca da datação de cada um dos textos literários egípcios trabalhados neste estudo serão introduzidas nos tópicos referentes a cada um deles.

textos, expondo, assim, um pequeno fragmento de *memória cultural* presente como pano de fundo nos mesmos.

Todos os outros três chegaram até nós ou muito fragmentados, ou com o início e/ou o fim perdidos. Assim, ficamos impedidos de realizar uma *análise de conteúdo de caráter quantitativo*, uma vez que qualquer resultado obtido possuiria uma grande margem de erro.

Por esta razão, optamos unicamente por uma análise de discurso das três fontes sobressalentes. Desta forma, buscaremos nos textos por referências aos chamados “discursos sobre a *ma’at*”, termo cunhado por Jan Assmann. Por discursos ele não entende só um texto, “mas toda uma família de textos que pertencem a um ‘universo de discurso’ comum. Trata-se de tradições orais e escritas, de ‘tradições de textualização’” (ASSMANN, 1989, p. 27)⁹⁹.

Entretanto, antes que se fale de *textualização*, se torna necessário falar da *tematização*. Assmann, fazendo referência a Pierre Bordieu e a Michel Polanyi, nos diz não ser necessário ao ser humano falar sempre de todas as coisas, havendo uma economia que regula e delimita as trocas linguísticas possíveis (ASSMANN, 1989, p. 27), sendo muitas ideias de uma cultura compreendidas implicitamente. Isto posto, para que uma ideia se torne “tematizável” (*thématisable*), ou seja, se torne um objeto de comunicação, ela deve passar por “uma crise, um choque de confiança, uma decomposição de certezas encadeadas” (ASSMANN, 1989, p. 27)¹⁰⁰.

A *textualização*, então, ocorre a partir da repetição, sendo utilizada como recurso de referência. Para que tal repetição seja escrita, se tornam necessários os quadros sociais, as instituições (ASSMANN, 1989, p. 27). No caso da *ma’at*, os textos que a exprimem diretamente não nos evidenciam suas características: alguns dizem que

o deu-sol vive da *ma’at* e que a *ma’at* vive nele, sem nos dizer o que significa *ma’at* [...] Outros nos dizem que é a tarefa mais importante do faraó efetivar a *ma’at* e caçar *isefet*. Mas uma vez mais não aprendemos o que *ma’at* e *isefet* são. É claro que estes discursos falam da *ma’at* como um conceito bem conhecido que não é necessário explicar, daí um elemento de ‘dimensão tácita’. (ASSMANN, 1989, p. 29 – 30)¹⁰¹.

⁹⁹ Par “discours”, je n’entends pas un seul texte, mais toute une famille de textes qui relèvent d’un “univers de discours” commun. Il s’agit des traditions orales et écrites, des “traditions de textualisation”.

¹⁰⁰ Pour qu’il devienne l’objet d’une communication, c’est-à-dire devienne “thématisable”, il faut qu’il y ait une crise, un choc de confiance, une décomposition des certitudes engrenées (ce que P. Bordieu appelle “habitus”).

¹⁰¹ Les uns nous disent, par exemple, que le dieu soleil vit de Maât et que Maât lui est donnée journellement comme offrande, sans nous dire pourtant ce qu’il faut entendre par “Maât”, si c’est la tâche la plus importante du pharaon de réaliser Maât et de chasser “Isfet”. Mais de nouveau nous n’apprenons pas ce que sont “Maât” e “Isfet”. Il est clair que ces discours-là parlent de la Maât comme d’un concept bien connu qu’il n’est pas nécessaire d’expliquer, d’un élément donc de la “dimension tacite”.

Assmann prossegue nos informando que a análise textual, por conseguinte, tem como vantagem em relação à análise semiológica que não corremos o risco de perder passagens que se referem à *ma'at* sem necessariamente dizer o seu nome (ASSMANN, 1989, p. 26). Este é o caso dos textos que se referem *a contrario* à *ma'at* quando falam da “falsidade, da injustiça, iniquidade, da desordem, da ingratidão, da rebelião, do egoísmo, da avareza, etc” (ASSMANN, 1989, p. 26 – 27)¹⁰².

Neste sentido é que buscaremos os “discursos sobre a *ma'at*” nos textos literários egípcios do Reino Médio escolhidos como fontes.

Logo, em cada uma delas, apresentaremos informações acerca do contexto arqueológico onde foram descobertas; os suportes em que foram escritos os textos, bem como as características paleográficas dos mesmos; as primeiras transcrições, transliterações e traduções para as línguas modernas; e, por fim, uma divisão do texto, seguida de uma breve sinopse de seu conteúdo – já expondo aí nossa interpretação geral do texto, bem como os egiptólogos com que mais concordamos na tradução e interpretação dos textos.

Por fim, analisaremos cada um deles, em conformidade com as metodologias apresentadas. Começemos, então, pelas *Profecias de Neferti*, texto muito bem quisto pela Egptologia.

3.2.1. AS PROFECIAS DE NEFERTI¹⁰³

O texto *As Profecias de Neferti* – doravante *Neferti* – chegou até nós em variados suportes, também com variados fragmentos. O único que contém o texto completo é o *Papiro São Petersburgo 1116B (recto)*, atualmente conservado no Museu Nacional do Hermitage, em São Petersburgo, na Rússia, sendo a única fonte do texto escrita em papiro. Outros fragmentos podem ser encontrados na tabuinha *BM 5647*, no Museu Britânico, contendo frações das linhas 9 a 12; na tabuinha Cairo 25224, no Museu do Cairo, que possui fragmentos das linhas 35 a 71, descoberta em 1897 em escavação comandada por Victor Loret, próximo à pirâmide de Teti,

¹⁰² C'est le cas par exemple des textes qui parlent de Maât *a contrario*, c'est-à-dire où il est question du mensonge, de l'injustice, de l'iniquité, du désordre, de l'ingratitude, de la rébellion, de l'égoïsme, de l'avidité, etc.

¹⁰³ Parte substancial da análise desta fonte foi apresentada em comunicação oral no VI Congreso/Congresso Iberoamericano de Egiptología, na Universidade Complutense de Madrid, no dia 4 de dezembro de 2018, sob o título “Rearranjos de Memória: legitimidade do passado egípcio em *As Profecias de Neferti*”. No momento em que escrevemos esta pesquisa, a publicação da comunicação ainda espera aprovação dos pareceristas, sem data prevista para o lançamento.

em Saqqara; e em 19 óstracos de calcário, a grande maioria datada da época raméssida e provenientes de Deir el-Medina¹⁰⁴. Esta enorme quantidade de fragmentos do texto chegados até nós – todos de períodos posteriores à escrita de *Neferti* – testemunha o sucesso que ele possuía na sociedade egípcia, atestando assim a sua canonização.

A cópia presente no *Papiro São Petersburgo 1116B* pode ter sido fruto de um exercício realizado por um aprendiz de escriba, e talvez isso explique a quantidade de erros e omissões do texto. No *verso*, há uma lista de madeira de ébano e marfim, destinada a “objetos pertencentes ao palácio de Tutmés III¹⁰⁵”, levados em uma barca chamada “Aa-Kheperu-Ré-Taui”, sendo “Aa-Kheperu-Ré” – Grande é a Forma de Ré¹⁰⁶, em tradução livre – o nome de nascimento de Amenhotep II, co-regente e futuro sucessor de Tutmés III. Estas foram as evidências que permitiram à egiptologia datar o papiro na XVIII Dinastia, “provavelmente na segunda metade do reinado de Tutmés III” (CANHÃO, 2014, p. 686.). Já Andréas Stauder (2013), baseado nas informações contidas no *verso*, data esta cópia no reinado de Amenhotep II, e a composição literária do *recto* como tendo sido realizada um pouco mais tarde, mas não muito¹⁰⁷.

Quanto às características do *Papiro São Petersburgo 1116B*, este possui seis “páginas”, contendo em cada qual onze linhas, apesar da última página conter apenas dez. Cada folha possui uma largura que varia entre 15,6 cm e 15, 8 cm (CANHÃO, 2014, p. 687). A escrita hierática provavelmente foi realizada por um aprendiz de escriba, uma vez que possui um número considerável de erros e omissões.

Já a tabuinha Cairo 25224 mede em torno de 36 cm de largura por 27 cm de altura, possuindo um texto em hierático com uma escrita coerente e graciosa, com algumas partes em encarnado¹⁰⁸. Contém, similarmente à tabuinha BM 5645 (*As Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*), um buraco no meio do *recto*, provavelmente para pendurá-la em algum suporte. Até o presente momento, não tivemos acesso à bibliografia que fornece informações acerca da tabuinha BM 5647.

O egiptólogo Wladimir Golénisheff publica, em 1913, uma edição em fac símile, com transcrição do hierático para o hieroglífico do *Papiro São Petersburgo 1116B*, juntamente com o *Papiro São Petersburgo 1115 (O Conto do Naufrago)* e o *Papiro São Petersburgo 1116A*

¹⁰⁴ Cf. CANHÃO, 2014, p. 685.

¹⁰⁵ CANHÃO apud GOLÉNISCHEFF, 1913, p. 7.

¹⁰⁶ Cf. FAULKNER, 1991, p. 37; 189.

¹⁰⁷ STAUDER, 2013, p. 337. É digno de nota que Stauder, ao contrário de Helck (1970) e Golénisheff (1913), diz que o texto literário de *Neferti* se encontra no *verso*, e a lista de madeira e ébano no *recto*. Ao citarmos a datação de Stauder, invertemos esta ordem para a de Helck (1970), uma vez que nosso acesso ao *Papiro São Petersburgo 1116B recto* se deu através do texto eclético de Helck (1970). Assim, estamos em dissonância com Stauder (2013) neste ponto.

¹⁰⁸ Cf. HASSAN, 2017, p. 262.

(*Instruções para Merikaré*), além da transcrição do hierático para o hieroglífico da tabuinha Cairo 25224¹⁰⁹. Já em 1970, Wolfgang Helck publica mais uma transcrição do hierático para o hieroglífico do *Papiro São Petersburgo 1116B*, tendo o diferencial de ter feito o primeiro estudo de texto eclético – ou seja, de comparação de todas as fontes e fragmentos do texto, para através deste paralelo conseguir preencher lacunas de interpretação e de elementos perdidos nos fragmentos – com todas as fontes já apresentadas.

O trabalho mais recente de transcrição de uma dessas fontes foi levado a cabo por Khaled Hassan, que publicou estudo em 2017 sobre a tabuinha Cairo 25224, em que critica a transcrição realizada por Helck em 1970. Além desse elemento, Hassan nos traz uma nova tradução da tabuinha do Cairo unicamente, contendo também um estudo que enquadraríamos como de História Social sobre a escrita e a aprendizagem de escriba baseado nesta fonte.

A partir deste momento, procederemos a uma sinopse do texto *Neferti*, tendo em vista demonstrar nossa interpretação do mesmo. Ademais, procederemos a uma divisão do texto, facilitando a citação de determinadas partes durante a nossa análise. Nossa divisão segue a realizada por Telo Ferreira Canhão (2013).

O rei manda chamar Neferti (1. 1 – 6): apresentação da moldura da história – cenário onde se sucederá a narrativa: após a entrada diária dos magistrados da corte no palácio para saudar o rei – nesta narrativa, Sneferu (IV Dinastia, reinando aproximadamente entre 2575 – 2551 a.C.) – este pede que seu guardião do selo os chame novamente. Isto feito, os magistrados da corte são assim trazidos à presença de Sneferu, e colocam-se sobre seus ventres diante dele, em reverência à Sua Majestade.

O pedido do rei (1. 6 – 17): Estando com os magistrados da corte diante de si, Sneferu pede para que eles procurem um de seus semelhantes que seja sábio e excelente, “que me possa dizer algumas belas palavras, frases escolhidas (*mdwt nfrwt tsw stpw*) com as quais a minha majestade possa alegrar-se a escutar isso.” É válido salientar que a referência à “belas palavras” (*mdwt nfrwt*) também ocorre no texto *Ensinamentos de Ptahhotep*. Os magistrados, em seguida, respondem sobre a existência de um sacerdote-leitor chefe de Bastet, oriundo de uma província de Heliópolis, tendo Neferti (*nfr.ty*) por nome. Neferti é descrito como um escriba excelente com os seus dedos (*sš pw ikr n db̄.f*) – provável referência ao reconhecimento pelas suas habilidades de escriba –, um homem rico, possuidor de mais bens do que os seus iguais.

O faraó Sneferu ordena então que ele seja trazido, o que é feito de prontidão. Após sua chegada, Sneferu repete à Neferti o pedido feito aos seus magistrados da corte: “Possas tu dizer-

¹⁰⁹ GOLÉNISCHEFF, 1913.

me algumas belas palavras, frases escolhidas, para entreter a minha majestade ao escutá-las”. (1. 13 – 14). Ao que o sacerdote-leitor chefe, então, pergunta ao rei se este deseja saber do que aconteceu ou do que acontecerá, sendo os eventos futuros elegidos pelo soberano (HASSAN, 2017, p. 261 – 280)¹¹⁰. O rei colhe, então, materiais de escrita para copiar o que o sacerdote-leitor chefe iria dizer, o que é enxergado como um ato de humildade que está de acordo com a imagem egípcia de rei benevolente (ARAÚJO, 2000, p. 192).

Ruína do país perante a indiferença geral (1. 17 – 29): Neferti, então, passa a falar. Este ponto inicia-se com a sua preocupação com a condição do leste, com o que lá iria ocorrer, “quando os asiáticos (*ʿ3mw*) avançassem com as suas espadas curvas (*hps*) e aterrorizassem os corações daqueles que estivessem a fazer as colheitas” (1. 18 – 19). Neferti, então, fala com seu próprio coração (*ib*, ) , “Desperta meu coração e chora por este país onde começaste!”¹¹¹. Do início da linha 20 até a última parte da 24, ele lamenta o triste estado em que o Egito chegou, estando o país destroçado e totalmente infértil, de tal modo que nem o negro das unhas chega a crescer – um exemplo de hipérbole empregado pelo escriba.

Do final da linha 24 até o início da linha 29, Neferti, ainda falando do futuro, expõe a desordem em que o Egito se encontrará: o disco solar (*itn*) se cobrirá pelas nuvens, tornando a vida impossível; o rio Nilo se esvaziará, podendo-se atravessar a água a pé, pois ele se inverterá, estando a água na margem e o caminho do rio estando no lugar onde deveria estar a margem; além disso, os ventos do Egito se inverterão, estando os do norte no sul, e os do sul no norte.

Os estrangeiros no Egito (1. 29 – 46): os asiáticos (*ʿ3mw*) são associados à pássaros estranhos: “Pássaros estranhos nidificarão nas terras pantanosas do Delta, fazendo seus ninhos próximo dos humanos, porque os homens permitirão a sua aproximação devido (à sua) debilidade.” (1. 29 – 30). Além da negligência dos egípcios apontada como causa da invasão estrangeira, há ainda outras: a busca pelos alimentos dos egípcios (1. 32), a falta de uma

¹¹⁰ É digno de nota expor que a visão de profecia dos egípcios era diferente daquela dos hebreus, que ainda atualmente ecoa na sociedade ocidental, de base judaico-cristã. (CANHÃO, 2014, p. 688). Sobre o caráter “profético” do texto, Lichtheim nos fala que “os leitores, antigos e modernos, devem entender que a “profecia” é um disfarce literário, velando o caráter contemporâneo de um trabalho composto no reinado de Amenemhet I, e projetado como uma glorificação deste rei. **A obra é um romance histórico numa forma pseudo-profética.**” (LICHTHEIM, 1973, p. 139, grifo nosso). Este trecho evidencia a concordância de Lichtheim com Posener (1969) em relação ao intuito propagandístico do texto, ponto que discutiremos mais adiante.

¹¹¹ No caso da palavra *š3ʿ*, , seguimos a tradução de Lichteim (1973, p. 140), *surgiste*, ao invés do *começaste* de Canhão (“Desperta, meu coração, e chora por este país onde começaste”) (CANHÃO, 2014, p. 699). Lichteim (1973, p. 140) traduziu esta frase (*hwsī ib.i hwsī ib.i rmw.kt3 pn š3ʿ.n.k im.f*, 1.20) como “*Stir, my heart, bewail this land, from which you have sprung*” (“Move-te, coração, lamenta por esta terra, de onde tu surgiste”), concordando com Faulkner, que traduz a palavra *š3ʿ*, , como “*spring, originate*”, ou seja, *surgir, originar-se* (FAULKNER, 1991, p. 261).

¹¹¹ Ou seja, os grandes do Egito foram humilhados em sua própria terra.

fortaleza efetiva no leste (1. 33), que culminará com a invasão do Egito a partir desta região. É válido salientar que o presente trecho (1. 29 – 46) contém um número significativo de referências à falta de solidariedade dos egípcios como causa da desgraça retratada, como analisaremos em breve.

A partir da presença estrangeira no Egito, associada à *isefet*, Neferti relata um momento de caos jamais vivido (1. 39), em que a guerra prevalecerá no Egito. Ademais, por esta razão, e dada a quantidade de mortes, as tradições fúnebres não serão levadas à risca, e a falta de solidariedade será tamanha que familiares estarão se traindo e cometendo assassinato uns com os outros, com o predomínio da ganância.

Desordem total (1. 46 – 58): há aqui referências aos estrangeiros dominando o que deveria pertencer aos egípcios (1. 47 – 48). Neferti, ao profetizar, denuncia a injustiça social, sendo dados como exemplo a incoerência nos pesos e medidas, que eram a base dos impostos sobre produtos de ordem vegetal e animal cultivados pelos camponeses (CAMINOS, 1994, p. 15 – 36). A prevalência do silêncio em detrimento da fala (1. 48 – 40) é trazida à tona – pois através da fala é que se denuncia o socialmente inaceitável, o incorreto –, elemento presente em inúmeros textos literários do Reino Médio, a exemplo de *As Lamentações de Kheper-Ré-Seneb*, *Diálogo de um Desesperado com o seu ba*, e *As Admoestações de Ipu-uer*.

Tendo em vista estas condições, “Ré separar-se-á da espécie humana (1. 51), deixando a humanidade completamente desorientada – tanto no sentido físico quanto metafísico: “ninguém saberá que o meio-dia chegou, ninguém distinguirá a sua sombra (*šwyt*)”¹¹², nenhum rosto se iluminará ao vê(-lo).” (1. 52). O sol, então, zangado, punirá a humanidade, brilhando fraco como a lua, porém não deixando de afastar o caos cósmico que resultaria se deixasse de cumprir o seu ciclo diário e anual, apenas aplicando um castigo aos humanos (CANHÃO, 2014, p. 732, nota 84).

Neferti então mostra uma terra em sofrimento, e, ao o exemplificar, fala da inversão da ordem social e natural das coisas, de acordo com a visão egípcia: o que deveria saudar recebe saudações; o que seguia atrás é o que comanda uma geração; vive-se em uma necrópole, o que

¹¹² A desorientação física e metafísica é atestada através deste trecho, que fala da falta de distinção de uma pessoa de sua própria sombra. De acordo com James P. Allen, a sombra (*shut*; *šwt*) era um dos componentes principais no conceito egípcio de um indivíduo, juntamente com o corpo, o *ka* (*k3*) e o *ba* (*b3*). “O termo também é empregado como uma metáfora para proteção – compreensível dado o clima do Egito – tanto do calor do sol quanto em um sentido mais amplo, como a sombra de um deus estendida sobre o rei, pela do braço do rei estendida sobre os seus súditos, ou mesmo pelo guarda-sol do rei estendido sob os seus espectadores. Em comum com os outros elementos de um indivíduo, a sombra era vista tanto como um componente de seu próprio dono quanto como um modo separado de existência”. (ALLEN, 2001, p. 277 – 278). Logo, a incapacidade de um egípcio não distinguir a sua sombra, após a retirada de Ré da espécie humana, provavelmente demonstra a incapacidade dos egípcios reconhecerem uma parte de si – a sombra física e metafísica, como explanado, além de perderem esta proteção dada pelo faraó.

já é contraditório na visão egípcia¹¹³; o Domínio da Prosperidade, uma província de Heliópolis¹¹⁴, retratado no texto como “o lugar de nascimento de cada deus”, deixará de existir. Aos nossos olhos, este trecho denota a retirada de um aspecto sagrado muito importante do Egito. A retirada do sol da espécie humana reforça este aspecto. A egiptóloga A. Catarina Almeida relaciona a retirada de Ré com o Mito de Destruição do Cosmos, uma de suas referências presentes no capítulo 175 do Livro dos Mortos (ALMEIDA, 2012, p. 20 – 30). Estamos de acordo com sua observação de que a presença do incriado como força destruidora oposta à criação está se fazendo presente no mundo, prestes a invadi-lo (ALMEIDA, 2012, p. 29).

Anúncio da vinda de um rei salvador (1. 58 – 71): enfim, após profetizar todas estas calamidades, Neferti então anuncia a vinda de um rei salvador, chamado Ameni, que recolocará *ma'at* dentro do Egito, e expulsará *isefet* dele; que causará temor entre aqueles que procederam mal antes de sua chegada; expulsará os asiáticos e os líbios; construirá uma fortaleza chamada de ‘Muros do Soberano’¹¹⁵¹¹⁶ (*inbw ḥkꜣ*). Os asiáticos pedirão água aos egípcios – uma referência a 1. 38, “os animais selvagens (os invasores asiáticos) virão beber ao rio do Egito; eles refrescar-se-ão nas suas margens”. Por fim, nas linhas 1. 70 – 71, Neferti encerra suas profecias, exortando à alegria aqueles que chegarem a tomar consciência dela, e que estiverem servindo ao rei. Por fim, faz um pedido de libações. O texto termina com o colofão tradicional, “e acabou em paz pelo escriba”.

É interessante expor que a tradição egiptológica considera o Ameni – nome hipocorístico de Amenemhat – referido no texto como Amenemhat I, o fundador da XII Dinastia, a partir do estudo de Posener (1969)¹¹⁷. Um ponto de apoio para esta visão é a

¹¹³ As necrópoles egípcias eram destinadas aos mortos, em um sentido diferente de nossos cemitérios atuais, uma vez que, para os egípcios, os falecidos continuavam a sua existência, e suas tumbas eram consideradas residências eternas. Isto fica muito claro na ideia dos chamados “Livros dos Mortos”, a partir da conjuração 132, “para fazer com que um homem volte para ver a sua casa na terra” (FAULKNER, 1973, p. 114 – 115; PEREYRA, 2001, p. 18). Desta forma, os vivos habitarem no local onde os mortos habitam é uma contradição gritante para os egípcios.

¹¹⁴ Não confundir com Iunu, a sua capital (CANHÃO, 2014, p. 721, nota 22).

¹¹⁵ Tradução nossa. Canhão (2014, p. 717) traduz como “Muros do Rei”. Optamos por traduzir como “soberano”, uma vez que há uma palavra para “rei” e uma para “governante, soberano” em egípcio médio, a saber, *nsw*, “king” (FAULKNER, 1991, p. 139) e *ḥkꜣ* “ruler” (*ibid.*, p. 178), respectivamente. cremos que Canhão tenha escolhido “rei” ao invés de “soberano”, porque a palavra *nsw* muitas vezes é utilizada para referir-se ao título “Rei do Alto Egito”. Nesta perspectiva, ele pode ter interpretado a existência de mais uma palavra em egípcio, com um sentido parecido com “rei” (no caso, *ḥkꜣ*), como uma forma egípcia para se referir ao monarca especificamente, o que equivaleria à nossa noção de “rei”. Estamos mais sintonizados com Lichtheim (1973, p. 143), que também opta por “ruler”, ao invés de “king”.

¹¹⁶ “A grande fortaleza construída por Amenemhat I no Delta.” (LICHTHEIM, 1973, p. 145). Canhão (2014, p. 739) chama a atenção para a referência a *inbw ḥkꜣ* na *História de Sinuhe*.

¹¹⁷ As considerações do egiptólogo acerca de Ameni ser Amenemhat I ou não se encontram nas p. 26 – 29 e 60.

referência aos “Muros do Soberano” (*inbw ḥk3*), construído por este faraó, e que aparece em *Sinuhe*.

Ameni pode ser traduzido como “aquele que pertence à Amon”, “o oculto”, o que associa o seu nome a esta divindade. Posener (1969, p. 28), não considera a referência a este salvador como uma divindade ou um ser mítico, e sim como um ser histórico. Stauder deixa em aberto as considerações da Egiptologia sobre a datação deste texto, expondo também a tese mais recente, de que *Ameni* (*imny*) provavelmente faz alusão à Menes (*mni*), o fundador da monarquia egípcia de acordo com Maneton, sem descartar a possibilidade de ser uma referência histórica – inclusive a Amenemhat I. Entretanto, para Stauder, mesmo sendo tal o caso, isto não implicaria uma datação de *Neferti* no reino deste soberano, ou em uma data próxima, podendo ter sido o elogio uma glorificação a um Amenemhat ancestral (STAUDER, 2013, p. 339). Ele também traz à tona o fato de ter havido vários Amenemhat nos anos posteriores à XII Dinastia¹¹⁸ (STAUDER, 2013, p. 339).

Outros fatores são levados em consideração por Stauder em sua tese sobre a datação linguística dos textos literários egípcios do Reino Médio¹¹⁹. Ao discutir as implicações de suas visões sobre a datação do texto, o estudioso expõe as seguintes considerações:

Em todas as partes – o prólogo, a seção afirmativa final, e o lamento central – *Neferti* pode ser relacionado a um horizonte textual e cultural de **inícios** do Reino Novo, mais densamente do que qualquer outro horizonte documentado no registro. (STAUDER, 2013, p. 433, grifo nosso).

[...]

Por outro lado, *Neferti* **ressoa** com vários textos literários egípcios do **Reino Médio**, alguns datando na XII Dinastia (e. g. *O Camponês Eloquente*), alguns mais depois, mas **ainda** antes, ou possivelmente **mais cedo do que o início do Reino Novo** (*A Corte de Quéops*, *Ipu-uer* e *Khakheperreseneb*, respectivamente)”. (STAUDER, 2013, p. 419, grifos nossos, itálicos do autor)¹²⁰.

¹¹⁸ A visão de Posener (1969) acerca de *Ameni* consistir no nome hipocorístico de Amememhat I é reforçada na Egiptologia por Lichtheim (1973, p. 139). Mais recentemente Pérez-Accino (2008, p. 1497) interpreta o tom profético em que se anuncia a chegada de *Ameni* (*imny*) como uma intertextualidade com a profecia da deusa Meskhenet (*msḥnt*) sobre a realeza dos três bebês de Ruddedet, em que ambas as frases são similares no Papiro Westcar (*pBerlim 3033*), o que é levado em consideração por Stauder (2013, p. 339). Deste modo, Pérez-Accino (2008) e Stauder (2013) reabrem a discussão acerca dos critérios de datação de *Neferti*.

¹¹⁹ Cf. STAUDER, 2013, p. 337 – 443. Por causa dos limites de nossa investigação, não realizaremos uma discussão aprofundada sobre a datação de *Neferti*, pois estaríamos fugindo do escopo da pesquisa. O próprio tema, por sua extensão e importância, é suficiente para uma pesquisa própria.

¹²⁰ In all parts – the prologue, final affirmative section, and the central lament – *Neferti* can be related to an early New Kingdom cultural and textual horizon, more densely than to any other horizon documented in the record. (STAUDER, 2013, p. 433); On the other hand, *Neferti* resonates with various Middle Egyptian literary texts, some dating to the Twelfth Dynasty (e. g. *Eloquent Peasant*), some later but still earlier, or possibly earlier, than the early New Kingdom (*Cheops’ Court*, *Ipuwer* and *Khakheperreseneb*, respectively. (*ibid.*, p. 419).

A partir destes trechos, Stauder tenta definir um *ante quem nom* para a datação de *Neferti*, estabelecendo-o em fins do Segundo Primeiro Período Intermediário e começos do Reino Novo. Entretanto, também a partir dos excertos apresentados, vemos que o próprio Stauder coloca o texto como sendo de transição, de passagem do Reino Médio para o Reino Novo. Neste sentido, afirmamos que *Neferti* é um texto que “circulou” no Reino Médio. Uma hipótese é de que várias versões do texto tenham circulado na oralidade, até que a “versão mais oficial” – ou julgada como tal pelas pessoas da época – foi consolidada no Reino Novo, sendo o *Papiro São Petersburgo 1116B* uma delas. Relembramos que a perspectiva da memória cultural de Jan Assmann considera os textos culturais escritos como tendo já se originado neste formato¹²¹.

Por fim, estamos de acordo com a visão de Hassan (2017), que, em recente estudo sobre o texto de *Neferti* contido na tabuinha Cairo 25224, assim afirma:

O discurso de Neferti é um texto literário amplamente copiado que **remonta ao Reino Médio, que é considerado como uma peça de propaganda política, glorificando o fundador de uma nova dinastia. [...] A data exata da profecia ainda é debatida; no entanto, a datação mais provável é o Reino Médio, contemporâneo com Amenemhat I, ou posteriormente na 12ª Dinastia, ou no Segundo Período Intermediário** (Parkinson, 2001, p. 304). **Para informação mais detalhada acerca da datação desta composição, cf. STAUDER, 2013, p. 337 – 443.”** (HASSAN, 2017, p. 264, nota 17, grifos nossos)¹²².

É válido salientar que Hassan cita o trabalho de Stauder, além de nos informar que seu estudo foi revisado por este egiptólogo¹²³. Estas últimas considerações, juntamente com as ponderações de Stauder apresentadas anteriormente, nos indicam que as discussões sobre a data de *Neferti* ainda estão em aberto, e que a visão de Stauder ainda não está consolidada na Egiptologia. Hassan (2017), assim, está de acordo com Posener (1969) neste quesito da datação. Neste sentido, ao analisar o texto, consideraremos a possibilidade de que ele possa ser um elemento propagandístico do faraonato de Amenemhat I, sem descartar a possibilidade de ele ser anterior.

¹²¹ Vide 1. 1. 4.

¹²² The discourse of Neferti is a widely copied literary text dating back to the Middle Kingdom, which is regarded as a piece of political propaganda, glorifying the founder of a new dynasty. (HASSAN, 2017, p. 264) [...]. The exact date of the prophecy is still debated; however the most likely dating is to the Middle Kingdom, contemporary with Amenemhat I or later in the 12th Dynasty, or the Second Intermediate Period. PARKINSON 2001, p 304. For more detailed information about the dating of this composition cf STAUDER 2013, pp. 337–443. (*ibid.*, p. 264, nota 17).

¹²³ CF. HASSAN, 2017, p. 261, no destaque do nome do autor.

Portanto, levando em consideração a nossa interpretação do texto e as discussões sobre ele, buscaremos neste momento os elementos referentes à *ma'at*, através de uma análise de discurso de caráter qualitativo e quantitativo, a partir da noção de Laurence Bardin (1977). A análise de conteúdo é uma metodologia que busca “o não-aparente, o potencial de inédito (do não-dito), retido por qualquer mensagem” (BARDIN, 1977, p. 9). Portanto, ao empregar este método, procuramos no texto pelos elementos não notados em uma leitura superficial do mesmo.

A fonte em questão se encaixa na análise de conteúdo *qualitativa* e *quantitativa* por 1) ser um texto completo, o que nos permite contabilizar os elementos semânticos através de *unidades de registro*, além de conter as palavras *ma'at* e *isefet* em sua narrativa; 2) por conter elementos semânticos relativos à *ma'at*, através de referências *a contrario* a ela.

Logo, tendo em vista uma maior compreensão do papel de *Neferti* enquanto formador de uma Memória Cultural, tanto relativa ao passado egípcio quanto às ideias de *ma'at*, é que escolhemos neste caso proceder com as duas modalidades de nossa metodologia.

Quanto à análise de conteúdo de caráter *qualitativo*, buscaremos os chamados “discursos sobre a *ma'at*”, ou seja, um conjunto de textos reveladores de um “universo discursivo” comum, ou seja, reveladores de tradições orais e escritas (ASSMANN, 1989, p. 26 – 28). Para tanto, nos concentraremos nos elementos *a contrario* à *ma'at*, uma vez que, por constituírem oposição a ela, acabam fazendo referências implícitas a esta noção.

Já a análise de conteúdo de caráter *quantitativo*, se concentra nas chamadas *unidades de registro*, a saber,

a unidade de significação a codificar, e corresponde ao segmento de conteúdo a considerar como unidade de base, visando a categorização e a contagem frequencial. [...] Efectivamente, executam-se certos recortes a nível semântico, o ‘tema’, por exemplo, enquanto que outros se efetuam a um nível aparentemente linguístico, como por exemplo, a ‘palavra’ ou a ‘frase’”. (BARDIN, 1977, p. 104).

Levando em consideração os elementos buscados em *Neferti*, e que o texto utiliza vários tempos verbais – passado, presente e futuro – buscamos compreender a importância do dito texto enquanto exaltador dos valores políticos egípcios do Reino Médio, ligados à força e ao desempenho do faraó na manutenção da ordem cósmica. Para tanto, analisaremos as situações e os modos em que *ma'at* e *isefet* são utilizadas enquanto elementos retóricos, tendo em vista reordenar na Memória Cultural egípcia as ideias de passado, presente e futuro durante o Reino Médio. Concluídas estas etapas, exporemos então as características *normativas* – respondendo

à questão “Quem somos nós?” – e *formativas* – respondendo à “O que fazemos?” – do texto, dentro da perspectiva da Memória Cultural¹²⁴.

Neste primeiro momento, então, procederemos com a análise *quantitativa*. Para tanto, elegemos as seguintes unidades de registro:

A – Idealização do passado egípcio pelo narrador: refere-se aos trechos com unidades semânticas que denotam uma idealização do passado egípcio, ou seja, trechos em que elementos do passado são descritos de modo convencional;

B – Descrição do tempo presente na narrativa: refere-se aos trechos do presente na narrativa. Em outras palavras, faz referência ao tempo em que os acontecimentos estão ocorrendo dentro da história;

C – Narração do futuro na narrativa: refere-se ao futuro no tempo da narrativa – o passado, no tempo linear *djet*;

D – Referência à *ma’at*: quando há referências (implícitas ou não) à *ma’at* em todos os seus aspectos benéficos;

E – Referência à *isefet*: quando há referências (implícitas ou não) à *isefet* em todos os seus aspectos maléficos.

Com esta análise especificamente, buscamos responder às seguintes hipóteses:

1. A quebra de tradição ocorrida no Egito de fins do Reino Antigo (c. 2543 – 2120 a.C.) e durante todo o Primeiro Período Intermediário (c. 2118 – 1980 a.C.) levou a uma tentativa de negatização deste passado na Memória Cultural egípcia posterior, em razão da instabilidade da instituição faraônica após esta época de desordem social. O tempo a ser exaltado pela nova dinastia fundada era o próprio presente – posteriormente convencionalizado pelos egiptólogos a chamar-se Reino Médio (c. 2040 – 1640 a.C.). Por conta disto é que a narrativa de *Neferti* se sucede em um passado idealizado – o Egito sob o governo do faraó Sneferu, sendo durante o seu reinado que os primeiros sinais de desordem aparecem no texto.
2. As estratégias de memória utilizadas pelo redator do conto utilizaram como retórica os tempos verbais associados às noções de *ma’at* e *isefet*, que sutilmente sugerem nos leitores ou ouvintes uma imagem dos períodos narrados – passado, presente e futuro, no

¹²⁴ As unidades de registro estão expostas no Apêndice 1.

tempo da narrativa; e passado antigo, passado mais imediato e presente, no tempo linear, *djet*¹²⁵.

Tendo em vista facilitar a compreensão do leitor, grifamos as unidades de registro **A**, **B** e **C** – que se referem aos tempos passado, presente e futuro, respectivamente – e colocamos em itálico as unidades de registro *D* e *E* – que se referem às noções de *ma’at* e *isefet*, respectivamente. Os números **1**, **2**, **3**, etc., indicam a quantidade de vezes em que encontramos tal unidade de registro. Já o “**x**” indica que não encontramos a unidade de registro referida.

Expomos na tabela a seguir os resultados de nossa análise:

TABELA 2 – RESULTADOS DA ANÁLISE DE CONTEÚDO DE CARÁTER QUANTITATIVO DO TEXTO
AS PROFECIAS DE NEFERTI.

TRECHO – O rei manda chamar Neferti		Linhas 1. 1 – 12.	
UNIDADES DE REGISTRO			
A – Passado idealizado 2	C – Narração do futuro x	<i>D</i> – Ref. à <i>ma’at</i> 1	
B – Descrição do presente 3		<i>E</i> – Ref. à <i>isefet</i> x	
TRECHO – O pedido do rei		Linhas 1. 12 – 18.	
UNIDADES DE REGISTRO			
A – Passado idealizado 1	C – Narração do futuro 1	<i>D</i> – Ref. à <i>ma’at</i> x	
B – Descrição do presente 1		<i>E</i> – Ref. à <i>isefet</i> x	
TRECHO – Ruína do país perante a indiferença geral		Linhas 1. 18 – 29.	
UNIDADES DE REGISTRO			
A – Passado idealizado x	C – Narração do futuro 6	<i>D</i> – Ref. à <i>ma’at</i> x	
B – Descrição do presente 7		<i>E</i> – Ref. à <i>isefet</i> 9	
TRECHO – Os estrangeiros no Egito		Linhas 1. 29 – 38.	
UNIDADES DE REGISTRO			
A – Passado idealizado x	C – Narração do futuro 10	<i>D</i> – Ref. à <i>ma’at</i> x	
B – Descrição do presente x		<i>E</i> – Ref. à <i>isefet</i> 11	

¹²⁵ Sobre as eternidades *djet* e *neheh*, vide SALES, J. C. “Concepção e percepção de tempo e de temporalidade no Egito Antigo”. In: SALES, J. C. **Política(s) e Cultura(s) no Antigo Egito**. Lisboa: Chiado 2015 [2006], p. 17 – 49; PIRES, 2019, p. 143 – 157.

TRECHO – Divisões civis e familiares	Linhas 1. 38 – 45.		
UNIDADES DE REGISTRO			
A – Passado idealizado x	C – Narração do futuro 7	D – Ref. à <i>ma'at</i> x	
B – Descrição do presente x		E – Ref. à <i>isefet</i> 7	
TRECHO – Desordem total	Linhas 1. 45 – 58.		
UNIDADES DE REGISTRO			
A – Passado idealizado x	C – Narração do futuro 17	D – Ref. à <i>ma'at</i> 1	
B – Descrição do presente x		E – Ref. à <i>isefet</i> 17	
TRECHO – Anúncio da vinda de um rei salvador	Linhas 1. 58 – 70.		
UNIDADES DE REGISTRO			
A – Passado idealizado x	C – Narração do futuro 8	D – Ref. à <i>ma'at</i> 7	
B – Descrição do presente x		E – Ref. à <i>isefet</i> 1	

FONTE: O autor (2019)

Notamos que o texto, ao se referir ao passado idealizado (linhas 1. 1 – 17) o associa com as ideias de equilíbrio presentes em *ma'at*. Neste momento, não há nenhuma referência ao futuro na narrativa. Neste sentido é que afirmamos que o **passado** do Egito, representado pelo Reino Antigo no texto, era enxergado como um tempo mítico de ordem e paz.

Além disso, entre as linhas 1. 18 – 29, ao fazer a **alternância entre o presente e o futuro**, com predomínio do segundo tempo verbal, o texto não faz nenhuma alusão a elementos de *ma'at*, e se refere 9 vezes à elementos associados à *isefet*. Assim, notamos que em *Neferti*, o futuro narrado na narrativa é associado à *isefet*. Ele é empregado como tempo verbal a partir da linha 1. 24 – “O que acontecerá a este país?”, *wnn t3 pn m-m* – até praticamente o final do texto (linha 1. 71, sendo o restante da linha 1. 70 o colofão). Neste ponto – entre as linhas 1. 24 e 1. 70 –, a única vez em que há uma referência à *ma'at* é indiretamente, “Tudo aquilo que é bom (*nfr*) partirá” (1. 45). Já os elementos associados à *isefet* são longamente descritos nesta parte, o que a torna rica para uma análise de conteúdo qualitativa *a contrario* dos discursos sobre a *ma'at* – como demonstraremos em outro momento deste estudo.

Já o anúncio da vinda de Ameni, o rei salvador, deixa clara a intenção propagandística do texto. O mito do rei salvador neste ponto é reforçado. De 1. 58 até 1. 70, *Neferti* profetiza a rapidez com que o faraó salvador colocará as coisas em seus devidos lugares, sendo este o único trecho em que as palavras *ma'at* e *isefet* aparecem. Ao nosso ver, a escolha por nomeá-las no

final constitui um excelente jogo retórico, pois só no fim do texto o redator nomeia as características que tão bem descreveu, reforçando-as, deste modo.

Levando em consideração estes fatores, além do caráter restrito da circulação de textos no Egito Antigo, feito por e para as elites, percebemos que a fonte em questão apresenta função de defesa monárquica¹²⁶ muito bem organizada retoricamente.

Quanto aos elementos de caráter *formativo* – respondendo à questão “Quem somos nós?” –, entendemos que o texto reforça na Memória Cultural dos egípcios a noção de pertencimento dos mesmos à uma sociedade organizada e bem ordenada. Se levarmos em consideração que Ameni refere-se à Amenemhat I, primeiro faraó da XII Dinastia, afirmamos que o texto reforça na Memória Cultural dos egípcios a noção de pertencimento dos mesmos ao Egito governado por este faraó, uma vez que este é retratado como um soberano forte e responsável pela restauração do equilíbrio entre *ma'at* e *isefet*.

Outro fator que reforça esta ideia está ligado à tentativa de dotar o texto de uma certa historicidade, buscando consolidá-lo. Para Almeida, a figura de Sneferu reforça este aspecto:

A dicotomia ordem/desordem resulta assim mais evidente quando revestida de uma presumida factualidade. Importa aqui salientar que a guerra civil e as comoções várias descritas anteriormente se afirmam numa tangibilidade comprovável, sendo o objetivo último, pois, o de aportar uma autoridade que assenta essencialmente num certo caráter de historicidade com o qual o autor pretende consolidar o texto. A própria seleção da imagem de Seneferu, tido como modelo perfeito de rei, como âncora da profecia, comportaria uma ideia de transmissão de legitimidade do novo rei; em certa medida, representa um subliminar elo dinástico (ALMEIDA, 2012, p. 32).

Já em relação aos elementos de caráter *normativo* – respondendo à questão “O que fazemos nós?” –, enxergamos um reforço deste pertencimento a uma época de paz e predomínio de *ma'at* sobre *isefet*: o povo egípcio como um todo também é retratado como responsável pela desestabilização do cosmos nos períodos retratados. Assim, inferimos que o texto responde em seu caráter *normativo* indicando como os egípcios *não deveriam* proceder, ou seja, não deveriam agir com a falta de solidariedade social de seus antepassados, conforme é retratado em *Neferti*.

Através da quantificação dos dados pelas unidades de registro, comprovamos válidas nossas hipóteses de que *Neferti* utiliza-se da associação das noções de passado, presente e futuro

¹²⁶ *Royalistic advocacy*, ideia cunhada por William Kelly Simpson (1996) em detrimento da de propaganda política nos textos literários egípcios. Para uma discussão acerca do conceito de propaganda e sua aplicação no Egito antigo e na literatura egípcia, vide POSENER, 1969; SIMPSON, 1982, p. 266; EYRE, 1996; PARKINSON, 2001, p. 13 – 16; REDFORD, 2008, p. 32 – 33; VERNUS, 2011b, p. 83 – 87; CASTILLOS, 2018.

com as ideias de *ma'at* e *isefet*. Neste sentido, cremos que esta atitude foi intencional, em sintonia com a cultura literária do período em que foi escrito o texto.

Por fim, *Neferti* cumpre o seu caráter *normativo e formativo*, ao tentar buscar dotar uma coletividade de identidade e coesão social através da criação de um passado comum.

Neste momento, passaremos para a análise de conteúdo de caráter *qualitativo*. Nela, buscaremos na fonte os chamados “discursos sobre a *ma'at*”, nos focando nos elementos textuais que se referem à *ma'at*, principalmente aquelas referências *a contrario*.

Porém, no caso de *Neferti*, há uma referência textual explícita sobre *ma'at*, bem como uma referência textual explícita sobre *isefet*. Como diz Jan Assmann:

Estes discursos [do mundo egípcio] são muito diferentes uns dos outros em relação ao grau de explicação do conceito de *ma'at*. Alguns nos dizem, por exemplo, que o deus sol vive em *ma'at* e que *ma'at* é dada a ele diariamente como uma oferenda, sem nos dizer o que significa *ma'at*, se é uma fruta, uma bebida, ou ainda uma substância imaterial. Já outros nos dizem que é a tarefa mais importante do faraó realizar *ma'at* e caçar *isefet*. Mas uma vez mais não aprendemos o que são *ma'at* e *isefet*. É claro que estes discursos falam da *ma'at* como um conceito bem conhecido que não é necessário explicar, daí um elemento da “dimensão tácita.” (ASSMANN, 1969, p. 29 – 30)¹²⁷.

Por esta razão é que Assmann, em seu estudo, realiza uma análise *a contrario* dos discursos sobre a *ma'at*, para apreender o implícito presente neles. E é por esta razão, também, que, no caso de *Neferti* em que há uma menção explícita à *ma'at* e *isefet* (*Neferti* 1. 66), se faz necessário realizar um contraponto com outros textos do período, para que se tente compreender o sentido que tais palavras possuíam na mentalidade egípcia da época.

Finalmente, passemos para a análise de conteúdo de caráter *qualitativo*.

No trecho nomeado **Ruína do país perante a indiferença geral, 1. 17 – 29**, há referências à *ma'at* ligada ao ato da fala – no caso, a falta desta ação: “O silêncio é inebriante” (*gr m iwḥ*¹²⁸, 1. 20); “Ninguém fala, ninguém faz lamentos” (*nn dd nn iri rmw*, 1. 24).

¹²⁷ Ces discours sont très différents les uns des autres en ce qui concerne le degré d'explication du concept de Maât. Les uns nous disent, par exemple, que le dieu soleil vit de Maât et que Maât lui est donnée journellement comme offrande, sans nous dire pourtant ce qu'il faut entendre par “Maât”, si c'est un fruit, ou une boisson, ou encore une substance immatérielle. Les autres nous précisent que c'est la tâche la plus importante du pharaon de réaliser Maât et de chasser 'Isfet'. Mais de nouveau nous n'apprenons pas ce que sont 'Maât' et 'Isfet'. Il est clair que ces discours-là parlent de la Maât comme d'un concept bien connu qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer, d'un élément donc de la “dimension tacite”.

¹²⁸ Canhão discute a tradução de *iwḥ*, que é confusa até para os clássicos tradutores, como Lichtheim (1973, p. 140), por exemplo. Cf. CANHÃO, 2014, p.722, nota 28.

A frase imediatamente posterior já é um contraponto do escriba, que, sob a boca de Neferti, diz ser necessário dar voz ao estado caótico em que se encontra o Egito: “Olha! Há qualquer coisa que é preciso dizer acerca disto, com respeito.” (1. 21).

Jan Assmann (1969), ao fazer o mesmo tipo de análise que procedemos neste estudo – porém com outras fontes – elabora a seguinte ideia acerca da falta de ação e da falta de comunicação:

Evidentemente, estas duas categorias, a ação e a palavra, se referem aos dois componentes principais de *ma'at*, a saber, “justiça” e “verdade”: a justiça é a *ma'at* que “fazemos” agindo, a verdade é a *ma'at* que “dizemos” comunicando. (ASSMANN, *op. cit.*, p. 40)¹²⁹.

Desta forma Neferti, ao falar diante do faraó Sneferu, denuncia o rompimento do compromisso social de solidariedade, realizado através do *silêncio*. Em outras palavras, denuncia ao rei que *ma'at* não mais predomina no Egito¹³⁰. Como afirma Almeida, a narrativa de Neferti busca restaurar o mundo a um estado anterior, e não criar uma nova realidade (ALMEIDA, 2012, p. 34).

Outra referência implícita à *ma'at* é “O que foi feito é como se não tivesse sido feito. Ré (deverá) começar a recriar!”. (1. 22). Neste ponto Neferti profecia a inversão da criação. Mais à frente no texto, é dito que “o disco solar está encoberto” (*itn ḥbsw*, 1. 24), bem como que “o próprio Ré separar-se-á da espécie humana (*iw r' iwd.f sw rmt*, 1. 51). *Ma'at* era ligada à Ré e à realeza, e representava a ordem do Universo desejada pelo criador, tanto a ordem natural quanto a ordem do mundo (MENU, 2005, p. 11; 23). Ademais, ela se retira ao céu quando do predomínio de *isefet* (MENU, 2005, p. 23).

Entre as linhas 1. 26 – 29, há várias referências a inversões na natureza, mais especificamente no rio Nilo e nos ventos: será possível atravessar a água a pé; a margem estará no leito, e o leito na margem, impossibilitando a navegação; o vento do sul se oporá ao vento do norte. A inversão era algo extremamente temido pelos egípcios, podendo ser encontradas outras referências textuais – inclusive em textos funerários – em que é exposto este pavor. Um exemplo é o Encanto 173 dos chamados *Textos dos Sarcófagos*, que busca proteger o falecido

¹²⁹ De toute évidence, ces deux catégories, l'action et la parole, se réfèrent aux deux composantes principales de Maât, à savoir 'justice' et 'vérité': la justice est la Maât que l'on 'fait' en agissant, la vérité est la Maât que l'on 'dit' en communiquant.

¹³⁰ Esta intenção de denúncia pode ser atestada na fala de Neferti: “Não te aborreças! Olha, isto está em frente ao teu rosto! Possas tu levantar-te contra o que está diante de ti!”. (1. 21 – 22).

da ameaça de comer fezes e urina (ou seja, comer aquilo que sai do corpo, um claro exemplo de inversão), bem como de ficar de cabeça para baixo:

Encantamento 173: Não comer fezes e beber urina no Reino dos Mortos. O que eu detesto duplamente, eu não comerei. As fezes são minha repulsa, e não as comerei. A imundície não entrará nesta minha boca, e não a comerei com minha boca, não a tocarei com meu dedo, não pisarei nela com meu dedo do pé, pois eu não comerei fezes por ti, não beberei urina por ti, não ficarei de cabeça para baixo por ti, não aceitarei este capacho de Shesmetet por ti; pois eu não comerei por ti esta sujeira que provém das partes de Osiris. (FAULKNER, 1973, p. 147)¹³¹.

Comparando estas duas fontes, ambas do Reino Médio, podemos notar que a inversão era totalmente ojerizada pelos egípcios, ao ponto de ser real e simbolicamente repelida por um encantamento específico nos “Textos dos Sarcófagos”¹³². Neste sentido, comer os excrementos que saem do corpo, é algo asqueroso para um egípcio, assim como ficar de cabeça para baixo no Além. No plano terreno, similarmente, o Nilo é apresentado em *Neferti* como estando também invertido, a margem no leito e o leito na margem. Este fator, juntamente com a inversão dos ventos, torna praticamente impossível a navegação, causando um colapso na sociedade. Portanto, nesta parte, inferimos que o escriba associa a ação da *fala* com *ma’at*, e o contrário, o *silêncio* com *isefet*, causando um desequilíbrio da natureza.

O trecho **Os estrangeiros no Egito (1. 29 – 46)** retrata a invasão dos asiáticos (*ʿmw, styw*). Eles são associados a pássaros estranhos, que nidificarão no Delta. É interessante salientar que há intertextualidade entre *Neferti* e o *Hino à Hapi*, referentes a pássaros migratórios. No caso do *Hino à Hapi*, este movimento migratório é um sinal da inundação vindoura do Nilo. (STAUDER, 2013, p. 430).

Além de pássaros, são associados a animais selvagens (*ʿwwt h3st*). Quanto à comparação dos asiáticos com animais selvagens, é válido acrescentar que os habitantes do vale do Nilo se enxergavam como civilizados, por habitarem uma terra fértil e capaz de estabelecer a vida com mais facilidade se comparada com os desertos e as montanhas ao redor do Egito. Por conta da aridez destes locais, e do fato de serem habitados por vários animais selvagens, os egípcios

¹³¹ Spell 173: Not to eat and not to drink urine in the realm of the dead. What I doubly detest, I will not eat. Faeces is my detestation, and I will not eat it. Filth shall not enter into this mouth of mine, and I will not eat it with my mouth, I will not touch it with my finger, I will not tread on it with my toes, because I will not eat faeces for you, I will not drink urine for you, I will not go upside down for you, I will not accept this mat of Shesmetet for you; because I will not eat for you this filth which issued from the hinder parts of Osiris.

¹³² É digno de nota que o Encantamento 173 não foi apresentado em sua íntegra, possuindo ainda uma conversação entre o falecido e certos habitantes do além, que querem que ele coma estes repugnantes “alimentos”. Para o encantamento completo, *vide* FAULKNER, 1973, p. 147 – 149.

associaram os asiáticos que viviam nessas regiões com estes tipos. Outro fator simbólico a confirmar esta ideia são as constantes representações de faraós caçando tais animais. Isto demonstra o simbolismo presente em tal cena, canonizada pela memória cultural egípcia. (FABRÍCIO, 2016, p. 243 – 264).

Ainda neste trecho, Neferti denuncia a falta de uma boa fortaleza (1. 33) como uma das causas da invasão dos estrangeiros. Isto não deixa de ser uma crítica ao faraó, que é o responsável por ordenar a construção deste tipo de prédio.

É particularmente interessante para nós o seguinte trecho, em que Neferti denuncia a ganância dos egípcios, apontando-a como uma das causas da desordem cósmica que ele profetiza:

O coração (*ib*) do homem vem depois dele próprio. **Não serão feitas cerimônias fúnebres neste dia:** o coração (*ib*) afastar-se-á (?) delas totalmente. Um homem ficará sentado no seu canto, enquanto nas suas costas um homem mata outro. Eu mostro-te um filho como inimigo, um irmão como adversário, um homem que mata o seu próprio pai. Cada boca estará cheia de: ‘Eu quero’. (1. 42 – 45).

Aquele que nunca fez nada **acumula** para si; aquele que agia está vazio. (1. 48, grifo nosso).

O individualismo estará tão fortemente presente no seio da sociedade que as cerimônias fúnebres serão deixadas de lado, como podemos ver pela primeira frase grifada na citação. O texto também fala da ganância presente no coração dos egípcios: vale salientar que ela é uma prerrogativa do coração (ASSMANN, 1969, p. 49) que, como é dito por Neferti, não estará mais preocupado com o seu semelhante, e sim com o seu portador (no caso, o indivíduo).

As consequências desta ressonância da sociedade com *isefet* são dramáticas: em **Desordem total (1. 46 – 58)**, podemos ver o domínio completo do Egito pelos invasores estrangeiros, não somente nas instituições, mas também nos bens materiais (“Eu mostro o proprietário a lamentar-se e o estrangeiro satisfeito”, 1. 46).

A impunidade é tão grande que “a um discurso responde-se agitando um bastão com o braço, e fala-se em matá-lo! As palavras ditas são para o coração como fogo! Ninguém tolera aquilo que sai da boca” (1. 49 – 50). *Ma’at* é reprimida, então, a partir do **silêncio imposto**. Neferti está, assim, denunciando o esfacelamento do Egito, causado pela submissão forçada a um povo estrangeiro. *Isefet*, assim, passa a dominar o Egito, sendo contra a ordem natural das coisas – na visão egípcia, evidentemente – eles serem governados, dentro da Terra Dupla (*t3wy*) por povos não-egípcios. Neste sentido, “não comunicar significa fracassar na construção da memória social. O isolamento do autor é essencialmente um isolamento moral e o silêncio é um compactuar com a desordem” (ALMEIDA, 2012, p. 41).

Ma'at é desrespeitada pelos estrangeiros inclusive em seu sentido simbólico: a balança, associada à justiça e ao equilíbrio: “A quantidade de grão é pequena mas a medida é grande, e mede-se em excesso!” (1. 51). O próprio “Ré separar-se-á da espécie humana” (1. 51), representando a insustentabilidade da situação.

Após esta longa apresentação do estado caótico do Egito, Neferti dá-nos a impressão de que não possuir esperança diante de tudo o que acontecerá. Porém,

Quando a desordem prevalece, *ma'at* não desaparece: expulsa do mundo terrestre por *isefet*, se retira ao céu, próxima de seu pai, Ré. Dependerá de os homens criar um novo faraó, um rei único e poderoso que, pelos atos em conformidade com a ordem desejada pelos deuses, devolverá *ma'at* à terra para a felicidade de todos. A crise do Primeiro Período Intermediário desempenha um papel paradigmático no final do terceiro milênio. (MENU, 2005, p. 23)¹³³.

É justamente neste ponto de falta de esperança que a narrativa ganha uma virada brusca de sentido, pois o sacerdote-leitor de Bastet irá anunciar **a vinda de um rei salvador (1. 58 – 71)**, que virá do sul¹³⁴, de nome Ameni. Neste ponto, é retratada a estabilização da ordem de tudo aquilo que Neferti profetizou como desequilíbrio de *ma'at*: os asiáticos e os líbios serão chacinados e tombados. A *iaret* – a serpente *ureaus* protetora da realeza, representada na cabeça dos faraós – pacificará os descontentes. Os “Muros do Soberano” – (*inbw-ḥk3*) fortaleza construída por Amenemhat I na fronteira nordeste do Egito (CANHÃO, 2014, p. 739, nota 108) – serão erguidos, impedindo desta vez efetivamente a entrada dos estrangeiros em terras egípcias. Ao invés de invadirem novamente o Egito por conta de suas abundantes águas, “eles (os asiáticos) pedirão água do **modo habitual** para darem de beber ao seu gado” (1. 68, grifo nosso). A referência ao “modo habitual” explicita que os egípcios se consideravam *naturalmente* superiores aos estrangeiros, e a sua dominação sobre eles como algo dado, um fato que sempre ocorreu no passado, e deveria continuar a ocorrer.

Também é nesta parte do texto em que aparecem os trechos com referências à *ma'at* e *isefet*, já analisados: “*Ma'at* regressará ao seu lugar, e *isefet* será atirada para a parte exterior” (1. 68 – 69).

¹³³ Lorsque le désordre prévaut, Maât ne disparaît pas: chassée par Isfet du monde terrestre, elle se retire au ciel, auprès de son père, Re. Il appartiendra alors aux hommes de faire apparaître un nouveau pharaon, un roi unique et puissant qui, par des actes conformes à l'ordre voulu par les dieux, fera revenir Maât sur terre pour le bonheur de tous. La crise de la Première Période intermédiaire joue un rôle paradigmatique, à la fin du troisième millénaire.

¹³⁴ É válido salientar que o papel importante que o sul do Egito (Alto Egito) tinha na mentalidade egípcia, pois a Unificação das Duas Terras (Alto e Baixo Egito) veio a partir de iniciativa de reis do sul. No anúncio do rei na profecia, Neferti provavelmente faz uma alusão a este rei unificador, pois diz que “ele receberá a coroa branca (hedjet, *ḥdt*), ele erguerá a coroa vermelha (deshret, *dšrt*), ele unirá as duas coroas, ele satisfará os ‘dois senhores’, Hórus e Set, com o que eles desejarem” (1. 59 – 60).

Finalmente, o texto encerra-se com Neferti pedindo libações para aqueles que lerem o texto, e encerra com o clássico colofão “*iw.s pw m ḥtp in sš*”, e acabou em paz pelo escriba.

O texto associa as referências à *ma'at* e *isefet* à dualidade do Egito, e à função do faraó em manter unidas as Duas Terras. “As duas funções do soberano (conduzir *ma'at*/repelir *isefet*) constituem o mesmo dever real; os dois principais aspectos da *ma'at* (ordem e equidade) constituem uma única explicação ideológica do regime” (MENU, 2005, p. 19)¹³⁵. Ameni cumpre, então, todas as funções de um rei ideal, restaurando o Egito a uma época de domínio da *ma'at*, da ordem em todas as esferas, de predomínio da solidariedade social sobre a ganância, e a individualidade em todas as suas manifestações.

Por fim, após estas considerações, afirmamos que *As Profecias de Neferti*, como texto canonizado que era, possuiu um importante papel na memória cultural egípcia, em relação ao Primeiro Período Intermediário e ao Reino Médio. Quanto ao primeiro, fazia referência a uma época de total inversão do cosmos, criando uma ideia totalmente repugnante para a mente de qualquer egípcio. Quanto ao segundo, reforçava a visão da realeza, do faraó, como mantenedores da *ma'at*, mesmo que esta desapareça por um tempo.

O texto lembrava, então, como os egípcios – tanto os comuns quanto o faraó – se comportaram durante o período de caos, tentando com isto evitar que tal desordem se repetisse, e dando instruções, através do exemplo negativo, de como não deveriam proceder. Neste sentido, estamos de totalmente de acordo com Almeida quando pensa *Neferti* como uma “metáfora de contenção como enquadramento genérico desta construção profética” (ALMEIDA, 2012, p. 32), ou seja, da materialização dos elementos associados ao Caos e disciplinados na narrativa diante da audiência.

A seguir, analisaremos outro texto literário egípcio do Reino Médio, que também relata o predomínio de *isefet* na sociedade egípcia. Demonstraremos alguns pontos em comum com *Neferti* e com outros textos literários do período, tentando, assim, compreender melhor como a ideia de *ma'at* foi trabalhada e transmitida – através de textos literários – para a elite egípcia que tinha acesso às letras, direta ou indiretamente.

¹³⁵ Les deux fonctions du souverain (amener la *maât*/repousser l'*isfet*) constituent une seule charge royale; les deux principaux aspects de la *maât* (ordre et équité) constituent une seule explication idéologique du régime.

3.2.2. AS LAMENTAÇÕES DE KHA-KHEPER-RÉ-SENEB¹³⁶

O texto *As Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb* – doravante *Kha-Kheper-Ré-Seneb* – chegou até nós em um único documento¹³⁷, escrito em hierático, cujo suporte é uma tabuinha de madeira de 55 centímetros de comprimento, 29 centímetros de altura, e 5 milímetros de espessura¹³⁸, datada no começo da XVIII Dinastia, c. 1550 – 1307 a.C. (PARKINSON, 1996, p. 60)¹³⁹. Coberta de estuque nos dois lados por meio de uma grossa rede de corda, a tabuinha consiste em um quadro de escrever, e possui um buraco no meio do lado direito, provavelmente para pendurá-la na parede. Contém 14 linhas no *recto*, e 6 linhas no *verso*, totalizando 20 linhas. O texto possui pontos encarnados, denotando pausas na respiração durante a leitura, um dos elementos indicadores de que o texto é literário¹⁴⁰.

A tabuinha foi encontrada por acaso por Gardiner que, em visita ao Museu Britânico, a viu junto a óstracos hieráticos no Terceiro Salão Egípcio. O egiptólogo encontrou similaridades em muitas palavras raras presentes n’*As Admoestações de Ipu-er* e no novo texto. Por esta razão, *Kha-Kheper-Ré-Seneb* teve a sua primeira publicação por Gardiner em 1969, como um apêndice de *Ipu-uer*, contando com a transliteração para o hieroglífico, juntamente com a tradução e os comentários do estudioso¹⁴¹.

Atualmente ainda se encontra no referido museu, sob a designação de BM EA 5645, não constando nos registros departamentais do Museu Britânico a sua procedência (PARKINSON, 1997, p. 60). No entanto, a tabuinha EA 5645, além da tabuinha EA 5646, pode ser identificada nos itens vendidos por Henry Salt em 1835 (PARKINSON, 1997, p. 60).

O nome do autor, Kha-Kheper-Ré-Seneb, aparece logo na primeira linha, (*Kha-kheper-Ré-Seneb*, 1. 1):

¹³⁶ Um excerto deste estudo foi apresentado em 2019 no GT de História Antiga da ANPUH Nacional, e está publicado como capítulo de livro. *Vide* GURGEL, 2020.

¹³⁷ R. B. Parkinson publica, em 1997, uma nova transcrição da tabuinha BM EA 5645, e de um ainda não-publicado vestígio de um óstraco que provavelmente corresponde às linhas 1. 10 – 11 do *recto* de BM EA 5645. A análise do óstraco facilitou a compreensão de uma passagem problemática, trazendo uma nova leitura sobre a coluna no *recto* 1. 10. No entanto, como o próprio estudioso afirma, não é possível indicar com precisão que o fragmento faz parte do mesmo texto que a tabuinha BM EA 5645. (PARKINSON, 1997, p. 55; 64 – 68).

¹³⁸ Cf. fotografias fac-símile do *recto* e do *verso* de BM EA 5645 em Kadish (1973), pls. XXXII e XXXIII.

¹³⁹ Parkinson (1996) está de acordo com Gardiner (1969), que nos indica que há inúmeras tabuinhas de madeira parecidas com BM 5645 datadas entre as Dinastias XII e XVIII, saindo de moda na XIX Dinastia e retornando na XXI, porém, sem serem cobertas por estuco. Cf. GARDINER, 1969, p. 96, nota 1.

¹⁴⁰ Parkinson (1996, p. 647) crê que os pontos encarnados (*verse points*) estão mal colocados.

¹⁴¹ *Vide* GARDINER, 1969, p. 95 – 112. Acerca das similaridades no vocabulário dos dois textos, Ockinga (1983, p. 93) supõe que o texto de *Ipu-uer* tenha sido influenciado pelo de *Kha-Kheper-Ré-Seneb*.

Coleção de palavras, conjunto de máximas,
 resultado de investigação com um espírito habilidoso, realizada pelo sacerdote de Iunu,
 filho de Seni, Kha-Kheper-Ré-Seneb, chamado Ankhu.

Um dos elementos em que se baseia a datação do texto está presente no nome do sacerdote: “Kha-kheper-Ré” é o *prenomen* do faraó Senuseret II, que reinou provavelmente entre 1897 – 1878 a. C. na XII Dinastia. Este *prenomen* pode ser traduzido por “a forma de Ré brilha”¹⁴². O fato deste ser o nome do sacerdote de Iunu (local cujo nome chegou até nós através do grego *Heliópolis*) decerto limita o horizonte das ponderações acerca da datação do texto, tornando impossível que o situem antes do reinado deste monarca. Para Kadish, só há duas alternativas possíveis a partir de então, sendo a primeira a localização da obra no período logo após o fim da XII Dinastia, e a segunda consistindo em assumir que a noção de imediatismo expressa na alternativa anterior é bastante subjetiva, tendo Kha-Kheper-Ré-Seneb escrito o texto em uma forma artística muito distante dos eventos que suscitaram a escrita dos textos literários do gênero. (KADISH, 1973, p. 89).

Ademais, outras fontes nos permitem conjecturar acerca da existência histórica de Kha-Kheper-Ré-Seneb. Ainda nos referindo às fontes escritas, há o muito conhecido Papiro Chester Beatty IV¹⁴³, da XIX Dinastia (c. 1307 – 1196 a.C.), cujo texto possui uma estrofe em que descreve o nome de alguns escribas canonizados pela civilização egípcia, sendo um deles Kha-Kheper-Ré-Seneb:

Há agora alguém como Hordedef?
 Há outro como Imhotep?
 Não nasceu ninguém na nossa geração como Neferti,
 e Kheti, o primeiro deles (todos).
 Deixa-me lembrar-te os nomes de Ptaemdjehuti
 e **Khakheperréseneb**.
 Há outro como Ptahhotep?
 ou igual a Kaires? (*verso*, coluna 3, linha 10, grifo nosso).

Por outro lado, este texto não nos fornece nenhuma evidência que nos permita situar o referido escriba no tempo – pelo menos em nossa visão ocidental e secular do tempo, ou seja, em nosso tempo histórico. Quanto ao registro do nome, Kha-Kheper-Ré-Seneb é referido pela primeira vez como o proprietário de um sarcófago de um dos nomarcas de Meir, cujo “bom

¹⁴² Cf. CANHÃO, 2014, p. 748.

¹⁴³ Texto em hierático oriundo da vila de Deir el-Medina, contendo o texto sapiencial (*sb3yt*) *Instrução de Kheti*, “utilizado com finalidades pedagógicas para a aprendizagem de novos escribas, pelo menos nas escolas locais”. (CANHÃO, 2014, p. 40). Atualmente conservado no Museu Britânico, sob a designação BM EA 10684,3.

nome” era Iy. A data em que este egípcio viveu é considerada difícil de estabelecer, entrando os egiptólogos em consenso na escolha da segunda metade da XII Dinastia. (KADISH, 1973, p. 89). A segunda aparição do nome Kha-Kheper-Ré-Seneb se dá no Papiro Kahun XIV, datado no reinado de Amenemhat III (XII Dinastia, Reino Médio, c. 1844 – 1797 a.C.). (KADISH, 1973, p. 89).

No entanto, estes dados não trazem luz para a datação do texto, estando Kadish

inclinado a acreditar que o texto de B. M. 5645 representa uma composição literária da última parte da Décima Segunda Dinastia, refletindo a tradução daqueles textos que podem com facilidade serem assinalados do final do Primeiro Período Intermediário aos princípios da Décima Segunda Dinastia. (KADISH, 1973, p. 89)¹⁴⁴.

Barbotin (2012, p. 1) também está de acordo com esta datação.

Ainda em relação à primeira linha do texto, citada anteriormente, nos é interessante salientar que ela nos fornece uma evidência significativa: o texto é um “conjunto de máximas” (*kdf tsw*), um compilado de pensamentos de sentido normativo e formativo. Outro fator que chama a nossa atenção é a procedência do autor da compilação: um sacerdote de Iunu (Heliópolis). Com base nesta assertiva, inferimos a importância que estes ensinamentos possuíam em seu tempo, e para a elite que formava a classe sacerdotal heliopolitana, pelo menos durante o fim do Primeiro Período Intermediário e começos do Reino Médio.

Ademais, a tabuinha em questão é um instrumento escolar, dada a sua semelhança com imensa quantidade destas pertencentes ao período que vai da XII e XVIII Dinastia. Além deste fator, ela possui áreas palimpsestas, alguns erros, omissões ou trocas de determinativos, e ainda um buraco no meio do lado direito, que provavelmente servia para pendurá-la em uma parede. (CANHÃO, 2014, p. 747 - 748). Outra evidência deste uso é a frase escrita em tinta encarnada, “mês 2 de Chemu, dia 28”, no final do segundo parágrafo. (1. 9). A presença desta data reforça a ideia da tabuinha ser um trabalho escolar. (CANHÃO, 2014, p. 773, nota 16).

Para fins didáticos, dividiremos o texto em seções, que serão citadas no decorrer de nossa narrativa. Da mesma forma que Araújo (2000, p. 201), seguiremos os recortes feitos por Kadish (1973), em oito seções com extensões variáveis. É interessante salientar que a nossa

¹⁴⁴ On balance, I am inclined to believe that the text of B. M. 5645 represents a literary composition of the later part of the Twelfth Dynasty reflecting the tradition of those texts which can with ease be assigned to the late First Intermediate Period and the early Twelfth Dynasty.

seleção de frases difere daquela de Araújo, por diferenças em relação à interpretação do texto. A seguir, os códigos, com as suas respectivas legendas:

rt: corresponde ao <i>recto</i>, ou seja, à parte de frente de um manuscrito. vs: corresponde ao <i>verso</i>, ou seja, à parte de trás de um manuscrito.	$x^{1, 2, 3, \text{etc.}}$: sendo o x uma das variáveis (rt ou vs), e o sobrescrito referente às linhas do texto.
---	--

Tendo em vista eles elementos, passaremos agora a uma descrição sumária do texto, discutindo brevemente alguns pontos, sempre que necessário, mostrando assim ao leitor a nossa interpretação da fonte, bem como as correntes historiográficas e literárias que seguimos:

rt¹: correspondente ao título do texto – já citado anteriormente;

rt²⁻⁶: em que, até a metade da linha 6, Kha-Kheper-Ré-Seneb lamenta a falta de originalidade entre seus semelhantes;

rt⁶⁻⁹: da metade da linha 6, o sacerdote introduz, através de um gancho habilidoso, sua lamentação de não possuir o conhecimento e a habilidade necessários para romper com as repetições, reprovadas por ele no trecho anterior. A partir da metade da linha 7 até o fim da 9, o autor nos conta de sua solidão, que o leva a buscar dialogar com o seu coração (*ib*, $\overline{\text{ib}}$), para quem deseja dirigir as suas lamentações, buscando alívio para a sua pesada carga. É válido salientar que, ao contrário d'*O Diálogo de um desesperado com o seu* ba, a interlocução do sacerdote com o seu coração é um monólogo, não chegando até nós nenhuma resposta do coração.

rt¹⁰⁻¹³: neste trecho, bastante interessante para a nossa análise, são apresentadas meditações sobre o estado do Egito. Há um estranhamento perante o presente em relação ao passado. Aqui há referências explícitas à *ma'at* e à *isefet*, sendo a inversão empregada para mostrar o absurdo desta realidade: “*Ma'at* foi lançada fora; *isefet* está no interior da sala do conselho” (1. 11). É apresentado o caos em todas as esferas, individual, coletiva e cósmica.

rt¹³⁻¹⁴: a partir de metade da linha 13, um gancho com a máxima anterior é feito, introduzindo o assunto do coração (*ib*, $\overline{\text{ib}}$). Neste ponto, até o final da linha 14, há uma reflexão sobre como o coração de um homem pode ser o seu melhor companheiro. Fazendo um contraste com a estrofe anterior, ou seja, seguindo a linearidade entre as reflexões pensada pelo sacerdote Kha-Kheper-Ré-Seneb, enxergamos neste ponto a mensagem principal como sendo “Se não há cumplicidade e solidariedade com os outros, terei comigo mesmo (com o meu coração)”.

vs¹⁻⁶: com a frase “ele diz ao seu coração, *dd.f n ib.f*”, Kha-Kheper-Ré-Seneb introduz as reflexões de um homem com o seu coração, demonstrando na prática a validade daquilo que foi dito em **rt**¹³⁻¹⁴, ou seja, de que, em momentos de aflição em que não se pode contar com ninguém, o coração é o melhor companheiro e confidente. Aqui, o redator relata ao seu coração o estado totalmente desordenado em que se encontra o Egito. Há uma forte presença de “discursos sobre a *ma'at*” neste trecho e em **rt**¹³⁻¹⁴. O texto encerra-se na linha 6.

Quanto às lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb sobre a falta de originalidade entre os seus semelhantes e a falta da capacidade do sacerdote de Heliópolis em romper com isto (**rt**¹⁻⁶), para Gardiner poderiam significar uma tentativa de evitar plágio, por mais que fosse uma hipótese difícil de comprovar. (1969, p. 99; 110). Já Kadish crê ser deliberado este esforço, justamente pela frequência com que temas como a dificuldade de falar, a inversão das condições normais da natureza e da sociedade, estão presentes na literatura egípcia do Reino Médio – como em *Neferti*, *As Admoestações de Ipu-uer*, e *O Diálogo de um Desesperado com o seu Ba*. Desta forma, ao estarmos rodeados pelo familiar, pelo comum, nos textos escritos, a constatação da validade do que Kha-Kheper-Ré-Seneb falou é atestada (1973, p. 87). Ockinga (1983, p. 89), após fazer uma comparação de *Kha-Kheper-Ré-Seneb* com *Neferti*, conclui que o primeiro não busca meramente por novas palavras ou frases, mas por uma mensagem completamente nova. Indo na contramão de seus antecessores, para Ockinga a novidade em *Kha-Kheper-Ré-Seneb* é que o sacerdote que o compôs tomou como tema os eventos do presente, e não os do futuro ou do passado, como era comum no Reino Médio (OCKINGA, 1983, p. 91).

Estamos de acordo com Parkinson quando este sugere que a introdução do texto é um dispositivo retórico cujo intuito é realçar o que vem em seguida (1996, p. 648), ou seja, o conjunto de máximas selecionadas pelo sacerdote. Ao compararmos com outros textos do Reino Médio, a novidade do sacerdote é negação da repetição e da fala de coisas anteriores (GARDINER, 1969, p. 110; KADISH, 1973, p. 87; PARKINSON, 1996, p. 649), buscando falar o novo, o jamais dito. Isto é conseguido, portanto, através da escolha do presente como tema da escrita (OCKINGA, 1983, p. 91).

Em **rt**¹⁰⁻¹³, o sacerdote nos narra a existência de um novo tempo, com mudanças radicais de tal maneira que as coisas não parecem em nada com o que eram no ano anterior, chegando a piorar a cada ano que passa. A terra do Egito encontra-se na miséria, com *ma'at* do lado de fora, como um estrangeiro, e *isefet* na sala do conselho, influenciando o andar das coisas no país:

Sou eu quem pensa no que aconteceu,

nas coisas que ocorreram em toda a parte da terra.
 Aconteceram transformações.
 As semelhanças com o ano anterior já não existem.
 Um ano é mais opressivo do que o seu segundo.
 A turbulência da terra aumenta a (sua) destruição,
 ela transforma-se num [deserto].
Maat foi lançada fora;
isefet está no interior da sala do conselho. (1. 10 – 11).

A principal função do rei, tanto no plano terrestre quanto no plano cósmico, era estabelecer *ma'at* em detrimento de *isefet*. *Ma'at* era associada aos egípcios, e *isefet* aos estrangeiros, desde a Unificação das duas terras, no Período Dinástico Inicial¹⁴⁵. Com isto não afirmamos que *Kha-Kheper-Ré-Seneb* está a dizer que os estrangeiros dominam o Egito. Estamos mais inclinados a interpretar *ma'at* e *isefet* aqui a partir de seu sentido figurado, ou seja, de que a ordem comum, garantidora da vida e da harmonia tanto terrestre quanto cósmica, estava fora do Egito, passando o país a ser completamente dominado em sua essência por forças caóticas, desintegradoras e mortais, concentradas na noção de *isefet*.

Este comando de *isefet* é demonstrado nas linhas seguintes: a terra encontra-se em um estado miserável (1. 11); a tristeza predomina; as cidades estão desoladas e não há ninguém que não esteja submetido ao mal (1. 12).

Em *rt*¹³⁻¹⁴, vemos o sacerdote narrar como o coração é fiel a si próprio, além de elogiar o compartilhamento de confidências com ele, chegando até mesmo a dizer que é penoso guardar segredo do mesmo (1. 13). Após exaltar a resiliência de seu coração, que aguenta o sofrimento, afirma que todo aquele que o faz é irmão de seu senhor (*sn pw n nb.f*). Então, pede para que seu coração seja capaz de sofrer, para que dele possa fazer lugar de repouso.

Em *vs*¹⁻⁶, vemos o monólogo do sacerdote com o seu coração¹⁴⁶. Aqui, ele pede ao seu coração entendimento da situação em que se encontra o Egito. Vemos a importância atribuída ao silêncio para que esta situação seja mantida, cuja falta de denúncia e reação ao *status quo* caótico demonstram a cumplicidade de todos os egípcios com este péssimo estado das coisas:

¹⁴⁵ Este ponto é discutido em MENU, 2005, p. 7 – 45. A egiptóloga, ao analisar a Paleta de Narmer, demonstra como se criou a associação de *isefet* aos estrangeiros, e de *ma'at* aos egípcios. Os primeiros, portanto, deveriam ficar fora das fronteiras das Duas Terras, cabendo ao faraó aí mantê-los.

¹⁴⁶ Recentemente, Christophe Barbotin publicou estudo em que expõe a sua hipótese de que *Kha-Kheper-Ré-Seneb* é o começo perdido d'*O Diálogo de um Desesperado com o seu ba*. Argumenta que as duas obras não possuem um elemento de contexto; que são gramaticalmente compatíveis. Seu principal ponto de apoio, porém, é a hipótese de que, na falta de resposta do coração, o Homem teria procurado o seu *ba e*, a partir da linha 4 de *Desesperado* (primeira linha inteiramente legível do que chegou até nós), responde à sua interlocução perdida. Esta é uma interessante hipótese, que faz certo sentido. Entretanto, até que se encontre uma outra cópia de ambos os textos, a egiptologia não poderá afirmar mais do que já afirma. Portanto, preferimos seguir a visão corrente, que vê os dois textos como separados. Vide BARBOTIN, 2012, p. 1 – 20.

A miséria instalou-se no dia de hoje
e pela manhã (ainda) não passa de um estrangeiro.

Toda a gente está silenciosa quanto a isto.

A terra inteira encontra-se numa grande agitação.

Nenhum ser está vazio de mal.

Toda a gente faz isto de modo idêntico. [...]

Não há ninguém que compreenda uma sabedoria,

ninguém suficientemente zangado para dar a sua voz. (*verso* 1. 2; 3 – 4, grifos nossos)¹⁴⁷.

Até aqui, *Kha-Kheper-Ré-Seneb* narrou um panorama assustador para um egípcio. Os fundamentos de sua sociedade, de sua cultura, estavam totalmente invertidos. Um leitor não-especialista, ao ter um contato inicial com este texto sem as devidas contextualizações, compreenderia que ele fala de um período de crise do Antigo Egito. Porém, sem ter a mínima noção do entendimento egípcio de *ma'at*, não é possível se aproximar muito da visão *aterrorizante* que esta narrativa encerra em suas letras.

No trecho anterior, o autor deixou clara a fraqueza da monarquia – não sendo citado qual o faraó, dado o caráter ficcional do texto – em deixar *isefet* fora das fronteiras do Egito. A *ma'at*, considerada em seu aspecto de manutenção de uma ordem natural benéfica, é uma obrigação exclusivamente real (MENU, 2005, p. 36). No trecho em questão, vemos que não só o faraó, mas também o egípcio comum desempenha um papel na inversão da ordem. Através de seu silêncio, eles corroboram com a situação, além de se beneficiarem dela de alguma maneira (“ninguém suficientemente zangado para dar a sua voz”).

Ou seja, a falta de comunicação isola as pessoas, que, se estivessem unidas, conseguiriam denunciar (ação/fala) a *isefet* e contribuir para o retorno da ordem primordial, expressa por *ma'at*. Ademais, a ganância delas, que as faz ganhar algo com toda esta situação, perpetua o ciclo vicioso da desordem.

Desta forma, rei e egípcios corroboram com toda a péssima situação em que se encontra o Egito retratado na fonte. “Se o rei é o único que tem o direito de definir a *ma'at* geral, o respeito da *ma'at* particular é um dever imposto tanto a ele como a qualquer outra pessoa”. (MENU, 2005, p. 36)¹⁴⁸.

No texto, a ganância é desmedida, não se poupando nem mesmo os miseráveis da sede por mais:

¹⁴⁷ Cf. CANHÃO, 2014, p. 765 – 766.

¹⁴⁸ Si le roi est le seul être habilité à définir la mât générale, le respect de la mât particulière est un devoir qui s'impose à lui comme à quiconque.

O miserável não tem forças para (se proteger) a si próprio
 ou daquele que é mais poderoso do que ele.
 É doloroso guardar silêncio em relação ao que se ouve.
 É miserável responder a quem é ignorante.
 Rejeitar um discurso provoca inimizade.
 O coração (*ib*) não aceita a verdade (*ma'at*).
 Ninguém é paciente com o relato da palavra.
 Todo homem gosta do seu (próprio) discurso.
 Cada um se estabelece sobre (a sua) desonestidade. (*verso*, 1. 4 – 5)¹⁴⁹.

O narrador demonstra a sua incapacidade de denunciar as situações horríveis em que se encontram os seus semelhantes, não sem expressar a dor que isto causa em si mesmo. Ele se vê limitado pela incompreensão e ignorância das pessoas que o rodeiam, pois, ao abrir a sua boca para argumentar diante de uma situação de miséria, ele pode gerar atritos. A apatia, a ganância e o silêncio, desta forma, ressaltam o egoísmo nas atitudes das pessoas.

Ao falar que o coração das outras pessoas não aceita a *ma'at*, inferimos que o eu-lírico/sujeito do texto se encontra isolado em sua empatia para com o seu próximo, em seu desejo de *agir* para que *ma'at* retorne ao seu devido lugar, e *isefet* seja mandada para fora dos domínios do Egito. O homem busca, assim, alguém para o escutar. O seu coração (*ib*, ) é elegido por ele mesmo, pois, ao contrário do das outras pessoas, o seu é bravo, e busca a verdade (*ma'at*):

Ele diz ao seu coração:
 Vem, ó meu coração, que eu falo-te!
 Possas tu responder às minhas palavras,
 possas tu explicar-me o que se passa na terra,
 (onde) os que brilham são lançados ao chão! (*verso*, 1. 1).

Após tanto meditar, Kha-Kheper-Ré-Seneb encontra, por fim, a causa da miséria e devastação do Egito:

A terra inteira encontra-se numa grande agitação.

Nenhum ser está vazio de mal.

Toda a gente faz isto de modo idêntico. (*verso*, 1. 2, grifo nosso).

[...]

Os hábitos disso ontem são como o hoje

porque transgrediram, de fato, muito. (*verso*, 1. 3, grifo nosso).

¹⁴⁹ Cf. CANHÃO, 2014, p. 768.

Como afirma Ockinga (1983, p. 92), aí estão as constatações de Kha-Kheper-Ré-Seneb acerca do problema enfrentado pelo Egito: a própria tradição é responsável pelo repetir das ações – ou falta delas – que levam o país do Nilo ao domínio de *isefet*. Neste sentido, o sacerdote, ao romper com o modo tradicional de escrever o texto, acaba indiretamente se colocando à parte de perpetuar o *status quo* negativo que denuncia.

Por fim, o coração de Kha-Kheper-Ré-Seneb não o abandona, e compartilha do fardo que o sacerdote tem de carregar:

Eu falo contigo, meu coração, possas tu responder-me!
 Não se silencia um coração que foi alcançado!
 Olha, as necessidades do dependente são as mesmas das do senhor!
 É muita carga sobre ti! (*verso*, 1. 6)¹⁵⁰.

O texto encerra-se nesta parte, não chegando até nós nenhuma resposta do coração. Se considerarmos que este é o final efetivo do texto¹⁵¹, inferimos que o coração do homem foi solidário a este, suportando em conjunto as suas aflições. Assim, agiu diferente dos corações dos outros egípcios, que não aceitavam a *ma'at*. No entanto, se levarmos em conta que o texto poderia ter uma continuação – perdida –, nela se encontrando a resposta do coração, conseguiríamos ter mais acesso ao modo de pensar dos egípcios, em relação às ideias pessimistas que dominaram a literatura no momento. O último verso, “É muita carga sobre ti”, está de acordo com esta suposição. No entanto, pelos motivos já apresentados, estamos mais

¹⁵⁰ Cf. CANHÃO, 2014, p. 769 – 770.

¹⁵¹ Ockinga (1983, p. 92 – 93) afirma que o texto está completo, a partir da comparação dos seguintes trechos: logo no início, na primeira linha, encontramos *hhy n ib*, que pode ser traduzido literalmente como “procurar pelo coração”. No final do texto, encontramos *n gr .n ib ph*, que traduzimos como “não se silencia um coração que foi alcançado”. Canhão traduz a frase inicial *m hhy n ib* por “com um espírito habilidoso” (CANHÃO, 2014, p. 755; 771, nota 2), baseando-se no dicionário de Faulker para tanto (FAULKNER, 1991, p. 176). Faulkner indica ser esta uma expressão, traduzindo-a por “with ingenious mind”. A tradução de Canhão não está, portanto, errada. Ela só esconde o jogo de palavras feito pelo escriba que escreveu o texto, jogo este demonstrado por Ockinga (1983, p. 92 – 93) e exposto aqui. Logo, só compreendemos seu sentido mais amplo após também oferecer ao leitor a tradução literal da expressão. Lichtheim (1973, p. 149) traduz esta frase como *The seeking of phrases by a searching heart*, “A procura de frases por um coração em busca”, em tradução livre. Este pequeno detalhe, portanto, responde à discussão, iniciada por Gardiner (1969) de *Kha-Kheper-Ré-Seneb* ser um fragmento de texto ou um texto completo. Por fim, quanto à última frase, Canhão traduz *n gr .n ib ph* como “Um coração agressivo não pode ser silenciado” (CANHÃO, 2014, p. 769). Preferimos traduzir por “Um coração com quem se fala não pode ficar calado”, traduzindo *ph* como “alcançar” [pela palavra], ou seja, **falar**. De acordo com Faulkner (1991, p. 92) *ph* pode ser traduzido como “**reach** a person or place” (**alcançar** uma pessoa ou lugar). Como o coração (*ib*) no texto é personificado, seguimos naturalmente esta tradução, além dela estar de acordo com a relação já demonstrada por Ockinga (1983, p. 92 – 93). Inferimos a ideia de “fala” por contraposição ao silêncio, exprimido de forma negativa na frase (*n gr*). No mesmo verbete, Faulkner sugere traduções de sentido agressivo, como “**attack** someone” (atacar alguém) e “**hit** someone with comment” (atingir alguém com crítica). Canhão provavelmente seguiu estes caminhos, ao interpretar a fala do homem com o coração como algo agressivo a ele, já que as frases seguintes associam a solidariedade do coração com um fardo a ser carregado. Lichtheim (1973, p. 148) traduz esta frase como “A heart addressed must not be silent” (um coração com quem se fala não pode ficar em silêncio, em tradução livre), o que reforça nosso ponto de vista.

inclinados à vertente representada por Ockinga (1983, p. 92 – 93), que afirma que o texto encontrou o seu fim.

Finalmente, após o exposto, enxergamos no texto todos os elementos da quebra do equilíbrio representado na noção de *ma'at*. Baseado no que foi dito acerca de *Neferti*, elaboramos o esquema a seguir, que será confrontado com as próximas fontes a serem analisadas neste estudo:

Ganância ↔ Falta de confiança (solidariedade social) ↔ Ineficiência na comunicabilidade (falar/ouvir o outro) ↔ Desequilíbrio na Ordem social e cósmica *m3't x isft*.

Desta forma, tanto o faraó quanto os demais egípcios tinham uma dose de responsabilidade na manutenção da ordem cósmica e terrestre. As máximas de *Kha-Kheper-Ré-Seneb* aqui analisadas demonstram uma certa impotência de uma única pessoa em mudar a situação, por mais inconformada que ela esteja.

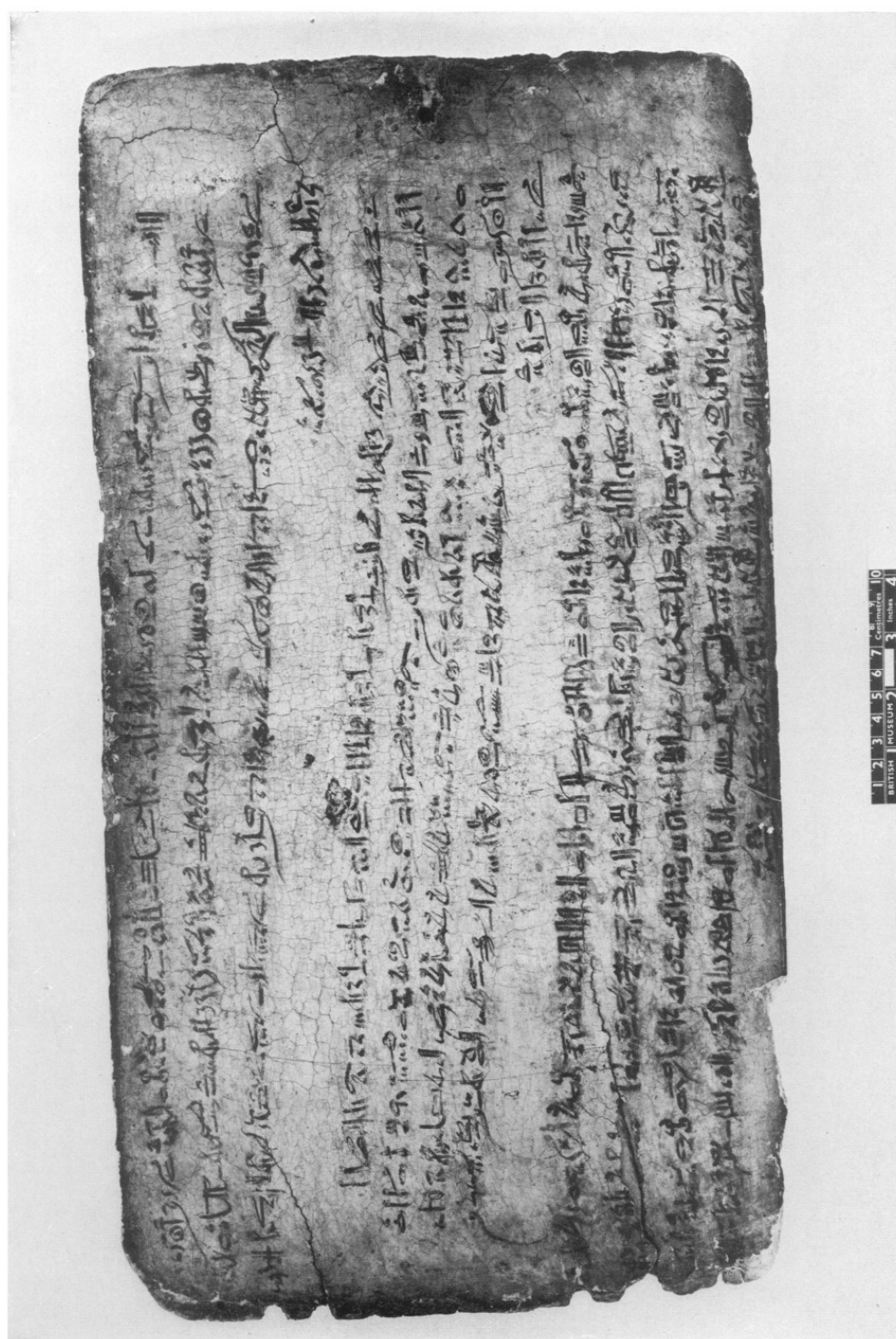
Neste sentido, o esquema *a contrario* do acima exposto se configura da seguinte forma, também multilateral:

Fala ↔ Ação (escutar / agir em favor de *ma'at*) ↔ Justiça / Verdade

Considerando a já apresentada hipótese de Barbotin (2012), não provada porém ainda não contestada, de que *Kha-Kheper-Ré-Seneb* constitui o início perdido d'*O Diálogo de um Desesperado com o seu ba*, e também dadas as semelhanças entre as duas fontes – falta de uma contextualização; praticamente uma fonte conservadora do texto; um monólogo/diálogo de um egípcio com uma de suas partes interiores – analisaremos a seguir outro texto literário do Reino Médio, *O Diálogo de um Desesperado com o seu Ba*.

FIGURA 2 - FOTOGRAFIA DO RECTO DA TABUINHA BM EA 5645

PLATE XXXII

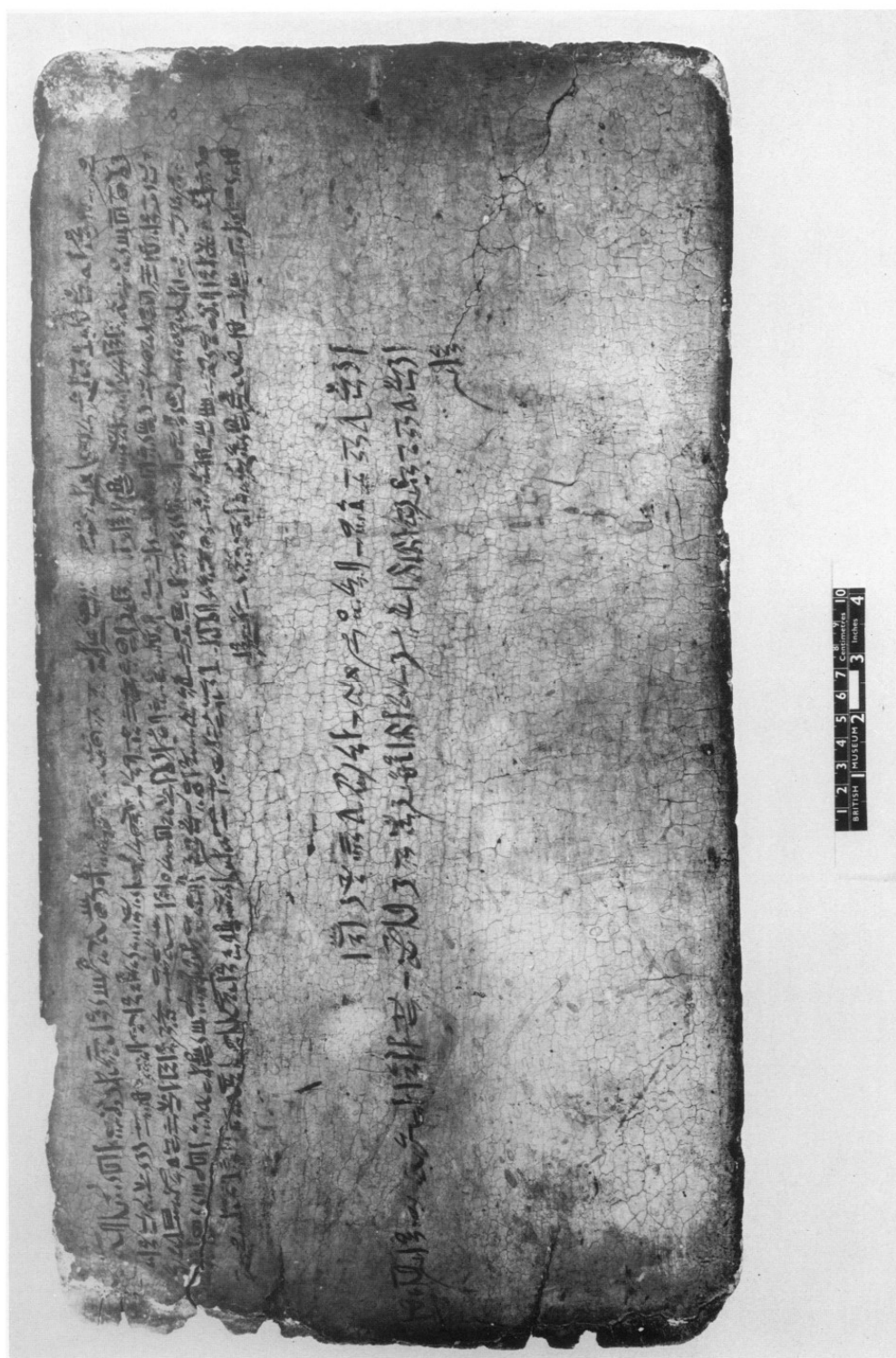


British Museum Writing Board 5645: Recto.

Courtesy B.M.

FIGURA 3 – FOTOGRAFIA DO VERSO DA TABUINHA BM EA 5645

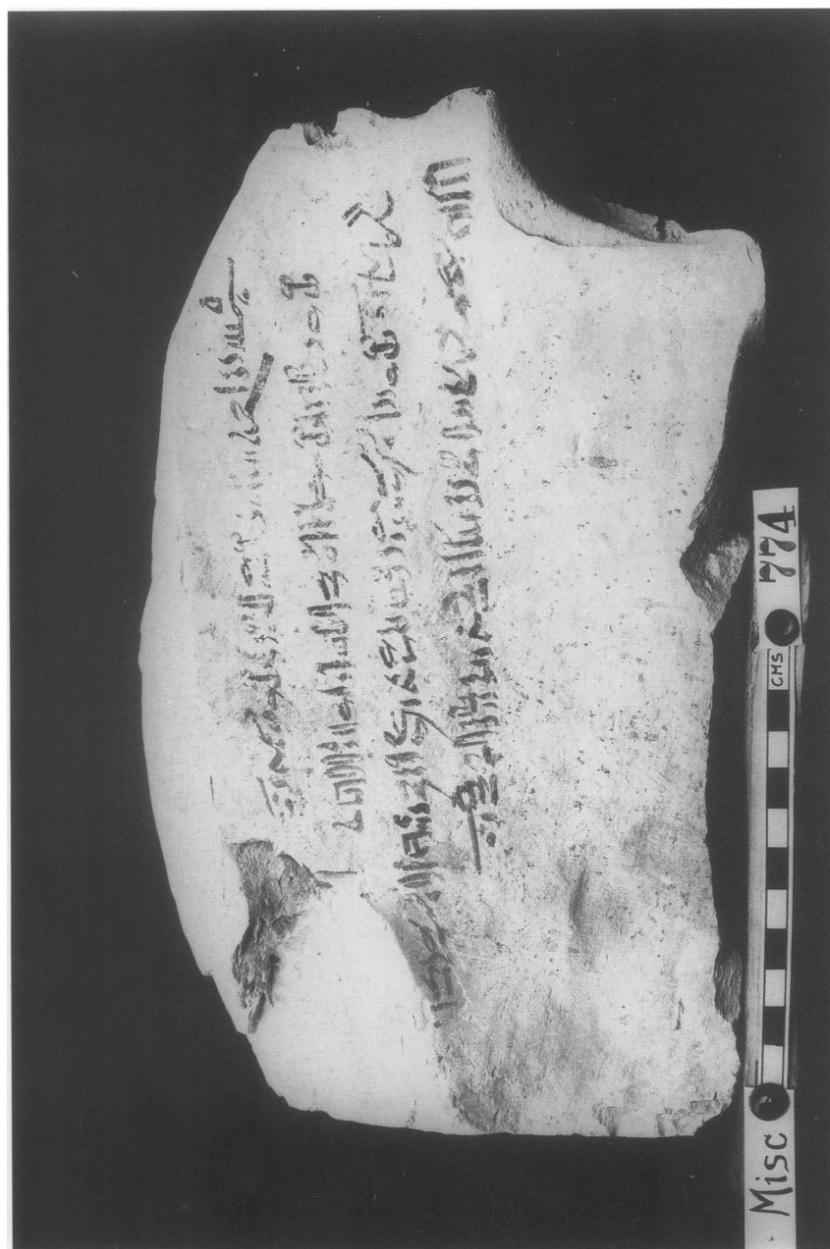
PLATE XXXIII



British Museum Writing Board 5645: Verso.
 Courtesy B.M.

FIGURA 4 – FOTOGRAFIA DO ÓSTRACO 774 (GARDINER)

PLATE XII



The ostracon of *Khakheperreseneb* (Gardiner Mss AHG/31.58)
 (Courtesy of the Griffith Institute)

THE TEXT OF *Khakheperreseneb* (pp. 55–68)

3.2.3. DIÁLOGO DE UM DESESPERADO COM O SEU BA

Considerado por muitos egiptólogos como um dos textos mais astutos, refinados e bem escritos da Literatura Egípcia (RENAUD, 1991, p. 68; ARAÚJO, 2000, p. 207; CANHÃO, 2014, p. 634, 637), sendo certamente um dos textos egípcios mais citados fora do campo da Egiptologia (ASSMANN, 1998, p. 387), *O Diálogo de um Desesperado com o seu Ba*¹⁵² – doravante *Desesperado* – foi assim chamado pelos estudiosos ao tentarem resumir em uma frase o seu conteúdo. Até o momento, o texto encontra-se em um único manuscrito conhecido, cujo suporte é o Papiro Berlim 3024 – cuja parte inicial foi perdida, impedindo-nos, desta maneira, de conhecer o contexto inicial do conto.

Este é organizado em torno de um diálogo entre dois interlocutores – o Homem e o seu *ba*¹⁵³ –, que conversam sobre a vida no plano terreno e no Além. De acordo com Renaud (1991, p. 13), alguns datam a sua escrita em fins do Primeiro Período Intermediário (2134 – 2040 a.C.)¹⁵⁴ e outros, entretanto, a situam no meio da XII Dinastia – 1991-1783 a.C.

O homem, cansado da vida, tenta convencer seu *ba* de que mais vale a existência *post mortem* que a terrena, buscando o apoio deste para um suicídio. O *ba*, por sua vez, tenta convencê-lo do contrário: de que apesar dos males, a vida tem suas belezas, argumentando que a morte um dia chegará de qualquer modo, cabendo então ao homem desfrutar dos prazeres da vida até este momento. A visão expressa pelo homem da morte como solução para os problemas vai totalmente de encontro à ideia egípcia da vida (ASSMANN, 1998, p. 398 – 399), um dos motivos pelos quais o texto constitui um exemplo singular do pensamento egípcio.

¹⁵² Também intitulado de “Disputa entre um homem e sua alma”, ou “Diálogo de um cansado de viver com a sua alma”, comumente referido na Egiptologia como *Lebensmüden* ou *Désesperé*.

¹⁵³ A palavra egípcia *ba* não tem equivalente em nenhuma língua moderna, clássica ou semítica. Costuma-se ser traduzida por “alma”, gerando, entretanto, a identificação com elementos de dualidade corpo-alma estranhos à mentalidade egípcia. O conceito e as funções de *ba* se diferenciam, se ligados ao rei ou a uma pessoa comum. Quanto a esta última, tal ideia sofreu novo desenvolvimento, atestado no Primeiro Período Intermediário, “ocorrendo com maior frequência no Reino Médio e períodos posteriores”. (Žabkar, 1975, p. 590) – épocas em que *Desesperado* se encontra inserido. “Neste estágio de desenvolvimento, o *ba* aparece como a personificação de forças vitais, físicas e psicológicas, do falecido, seu *alter ego*, um dos modos de existência em que ele continua a viver após a morte [...]. Este *ba* do homem comum (incluindo-se aqui também os nobres) vem à existência na morte, é de natureza corpórea, e, se o ritual de enterramento e as oferendas tiverem sido devidamente realizados, ele executa todas as funções vitais, tais como comer, beber, e copular; ele exerce uma ampla liberdade de movimento no reino do pós-vida; visita o céu na barca de Ré, se refresca sob as árvores, muitas vezes próximo a uma piscina, em um jardim perto do túmulo [...]” (*ibid.*, p. 590). Allen (2001, p. 161), além de diferir desta visão ao afirmar o aspecto incorpóreo do *ba*, nos informa que *Desesperado* representa um obstáculo à visão de que o egípcio só adquire um *ba* após sua morte, sendo um *alter ego*, concordando neste ponto com Žabkar (1968). Para mais informações sobre o conceito de *ba*, vide ŽABKAR (1968).

¹⁵⁴ Odette Renaud (1991, p. 13) não nos informa quais autores seriam esses.

O homem utiliza-se de eufemismos para se referir à morte, dotados de uma conotação positiva – como exemplo, o Ocidente (*imnt*)¹⁵⁵, onde sua alma, como um barco, finalmente poderá ancorar. Já o *ba* se refere a ela simplesmente como “enterro” (*qrs*), o associando com aspectos provavelmente muito assustadores para a mentalidade de um egípcio, como um cadáver atirado na margem do Nilo; secando ao sol, nos bancos de areia do deserto; apodrecendo nas águas¹⁵⁶.

No que se refere às finalidades do texto, há duas principais vertentes: a primeira afirma que este possui um caráter essencialmente filosófico, utilizando-se de procedimentos literários como um meio para fazer passar sua mensagem¹⁵⁷. Já a outra, representada por Odette Renaud – corrente que seguiremos neste estudo –, defende a ideia de que a finalidade do texto é literária, utilizando-se de temas filosóficos como matéria-prima para atingir seus fins artísticos (RENAUD, 1991, p. 8). Entretanto, para analisar os “discursos sobre a *ma’at*” presentes no texto, valorizaremos a semântica, por isso não nos deteremos na questão do caráter do texto.

“Há vários exemplos na literatura egípcia do Reino Médio em que um conto escrito é baseado em um gênero de propósito mais estritamente limitado” (MORENZ, 2003, p. 102). *Desesperado*, desta forma, configura um hipertexto que utilizou como gênero modelo as Lamentações. Ademais, também estamos de acordo com Renaud (1991) quando esta afirma haver uma decantação de *Neferti* e de *Ipu-uer* no *Desesperado*, mais especificamente no segundo poema (RENAUD, 1991, p. 13).

O diálogo se divide em texto corrido e em quatro poemas, recitados pelo Homem. Na primeira parte, há um diálogo entre o Homem e o seu *ba* – a partir de então, este último procede a uma quebra do padrão da narrativa contando duas parábolas. Quanto a elas, estamos de acordo com Renaud ao enxergá-las como o centro de gravidade do texto, um momento decisivo na retórica do *ba*, em que este muda o seu tom em relação a sua persuasão, e tenta reduzir as tensões em sua fala com o Homem (1991, p. 41). A resposta do Homem a estas parábolas é dada na forma de quatro poemas, que ocupam uma parte considerável do texto (l. 86 – 148). Após isto, o *ba* encerra o diálogo, mudando o tom seco e gélido de sua fala inicial por uma abordagem mais branda e calorosa. Considerando que este é o desfecho do texto, pensamos esta mudança como sinal de trégua, pois o *ba* finaliza por não negar a beleza da morte, não deixando de lado, porém a sua visão da beleza da vida:

Possas tu fazer oferendas no incensário

¹⁵⁵ Como nas linhas l. 20, l. 39, l. 42, l. 51

¹⁵⁶ Como nas linhas l. 59, l. 64 e l. 65, respectivamente.

¹⁵⁷ Como Faulkner (1956) e Goedicke (1970).

e manteres-te com vida de acordo com o que tu disseste!
 Ama-me aqui e põe de lado o Ocidente!
 Quando for desejável que alcances o Ocidente,
 então o teu corpo juntar-se-á à terra
 e eu pousarei logo após tu teres esgotado.
 Então alcançaremos o cais juntos. (l. 149 – 154)¹⁵⁸.

Tendo em vista facilitar as referências às partes específicas do texto, realizamos uma síntese das divisões feitas por Weill (1947), Renaud (1991) e Araújo (2000), utilizando-nos de alguns códigos para nos referirmos às personagens e aos poemas presentes. O fragmento perdido do início do texto nos impede de uma apuração detalhada de seu conteúdo. Levando em conta que se trata de um diálogo, e que a primeira frase saída da boca do Homem é “Eu abri minha boca para meu *ba*, para responder ao que ele dissera”, começamos a contar as falas do *ba* pelo número II.

H = fala do Homem, seguida de numeração;

Ba = fala do *ba*, seguida de numeração;

P = poema, seguido de numeração.

As divisões:

H. I – l. 3 – 30¹⁵⁹

H. II – l. 33 – 55

Ba II – l. 30 – 33

Ba III – l. 55 – 85

H. III – l. 86 – 148

P. 3 – l. 129 – 142

P. 1 – l. 86 – 104

P. 4 – l. 142 – 148

P. 2 – l. 104 – 129

Ba IV – l. 148 – 154

Utilizaremos a Análise de Conteúdo através de uma abordagem *qualitativa*, e nos focaremos na unidade de registro *ma'at*. Por conta da abordagem escolhida, nos concentraremos na busca por elementos *a contrario* à *ma'at*, isto é, contrários à verdade, à justiça, à retidão,

¹⁵⁸ CANHÃO, 2014, p. 671 – 672.

¹⁵⁹ As duas primeiras linhas estão ilegíveis, com palavras e signos soltos, sem formar um sentido completo. Cf. FAULKNER, 1956, p. 22. Por esta razão, começamos a contagem a partir da linha 1. 3, e não da 1.1, como se esperaria. Canhão (2014, p. 643) traduz a linha 1. 2 com “As suas línguas não podem ser parciais!”. Assmann (1998, p. 388) interpreta esta frase como uma pista sobre o contexto do diálogo, provavelmente sobre o julgamento da alma do falecido.

De fato, o Homem, sempre que se refere à morte, o faz associando-a aos aspectos da pós-vida vistos como positivos pela sociedade egípcia. Em **Ba III**, seu *ba*, ao tentar convencê-lo a não morrer em, exalta os aspectos negativos da mesma, aspectos estes ligados à inversão da ordem – ou seja, *isefet*. Buscaremos, então, com esta análise, averiguar as seguintes hipóteses:

1. O diálogo entre o *ba* e o Homem tem como pano de fundo as ideias relativas à *ma'at*, utilizando-as como ferramenta para as suas respectivas retóricas empregadas no convencimento de suas ideias relativas à morte;
2. O texto tem um forte caráter normativo, transmitindo a mensagem de que, por mais difícil que seja a realidade, ainda há belezas na vida, não havendo sentido em desejar a morte. Assim, sua escrita foi uma resposta à uma demanda por uma dramatização das querelas interiores de uma elite letrada egípcia em fins do Primeiro Período Intermediário e começos do Reino Médio. Outrossim, por esta razão, não deixa de constituir uma crítica às visões idealizadas da morte, que, antes contemplantes apenas do faraó, foram difundidas no Reino Médio.

Uma vez que nem todas as estrofes do texto contêm elementos que interessam à nossa análise, exporemos agora um breve resumo, com base nas divisões apresentadas acima, em que discutiremos rapidamente alguns pontos de cada parte. A partir de então, também ficará clara a nossa interpretação da fonte.

P. 1, em que o Homem reprova o *ba*, por tê-lo “abandonado” em sua angústia, o impedindo de chegar ao Ocidente, além de acusá-lo de o estar enganando – “Vejam o meu *ba* está a enganar-me! Eu não devo ouvi-lo. Arrasta-me para a morte porque (eu) não chegava a ela! Lança-(me) ao fogo para que eu me queime!” (1. 12 – 13)¹⁶⁰. A resposta do *ba* é curta:

¹⁶⁰ CANHÃO, 2014, p. 645. À primeira vista, este trecho pode parecer contraditório em relação ao desejo de morrer do Homem no decorrer do diálogo. O pedaço em falta do texto nos permite no máximo fazer conjecturas acerca destes trechos obscuros. Neste sentido, estamos alinhados com a interpretação de Renaud: havia duas mortes para os egípcios, uma sendo uma passagem para a eternidade honrosa, e a outra sendo a morte definitiva, a aniquilação completa da existência e da memória da pessoa. Esta então era reservada aos que não passassem pela pesagem do coração (*ib*, ) contra a pluma de *Ma'at*, sendo este então dado de comer por Osíris para a fera Ammit, “a devoradora”. Outro caso, que parece se adequar ao trecho em questão é a morte definitiva dos inimigos do faraó, a partir do fogo cuspidos pela boca da serpente *ureaus*, divindade protetora da realeza divina egípcia. A ameaça desta morte definitiva se concretizaria pela privação do *ba*, o potencial da imortalidade que servia como testemunha do falecido durante o já citado rito de pesagem do coração. Cf. RENAUD, 1991, p. 53 – 54. Acerca do caráter iniciático do rito de pesagem do coração, vide ASSMANN, 1983.

Ba II (1. 30 – 33): “Tu não és um homem? Na verdade tu estás vivo. O que ganhas em ponderar sobre a vida como um homem rico?”¹⁶¹.

H. II (1. 33 – 55), que continua firme em sua tentativa de convencer seu *ba* das vantagens da morte, prometendo uma boa tumba onde o *ba* possa descansar e se refrescar, que de tão boa causaria inveja (*sddm*) em outros *ba*'s. A visão positiva e esperançosa do Homem em relação à morte pode ser inferida a partir do eufemismo utilizado para a ela se referir (o Ocidente, *imnt*), sendo comparada com um cais em que o barco – o falecido – atraca (1. 38). A crença nestes aspectos é utilizada como moeda de barganha para com o *ba*, ao ser oferecido a ele um túmulo aconchegante onde este possa repousar.

Ba III (1. 55 – 85), em que o *ba* põe em dúvida as certezas sobre o Além – “Se pensares no enterro, isso será doloroso. Isso provoca as lágrimas, fazendo do homem um miserável”¹⁶². Tal ideia está de acordo com a visão tradicional egípcia, em que a vida é celebrada em todos os momentos, inclusive nas tumbas, tanto nas iconografias quanto nos textos (ASSMANN, 1998, p. 398 – 399). Em seguida – a partir de 1. 68 até 1. 85 – ele muda o tom da narrativa da primeira pessoa para a terceira pessoa do singular, introduzindo duas parábolas em verso. O *ba* passa do discursivo para o narrativo, diminuindo a tensão e o ritmo do texto. Assim, causa alívio no leitor e no ouvinte. Uma história atíça a memória e a imaginação, aumentando, assim, a receptividade do receptor das histórias (REUNAUD, 1991, p. 40 – 41).

Na primeira (1. 68 – 60), o *ba* narra a história de um camponês que se expõe ao perigo num lago cheio de crocodilos. Ele e sua mulher escapam do perigo, não sendo este o caso de seus filhos. Após um tempo, ele declara não chorar pelos filhos perdidos, mas pelas crianças que morreram sem terem saído de “de dentro do ovo” – ou seja, crianças que morreram antes mesmo de nascer. Para Weill (1947, p. 108), o *ba* tenta demonstrar através desta parábola a falta de importância do modo como ocorre a passagem do ser humano para a morte, dada a sua inevitabilidade. Neste sentido, o único infortúnio seria não ter vivido. Assmann (1998, p. 393) também aceita e adota essa interpretação.

Na segunda parábola, um homem solicita uma refeição à sua mulher, que o pede para esperar a hora da janta. Este se enche de fúria, e sai para o exterior de sua habitação para vociferar. Após um tempo, entra em casa, e não escuta os argumentos de sua mulher. Weill enxerga nisto a revolta do homem contra um fato, uma realidade, que ele deveria aceitar tranquilamente. Como se o *ba* estivesse a dizer ao homem “Te conheço bem, tu

¹⁶¹ CANHÃO, 2014, p. 648.

¹⁶² *ibid.*, p. 652.

nunca queres ouvir-me, mas no final, tu sempre voltas para fazer o que desejo”. (1947, p. 108.)¹⁶³. Já para Assmann, a esposa parece tomar o lugar do Homem, e o homem na parábola o lugar do *ba*, que, ao contrário do Homem impaciente, pede que este aguarde o tempo certo para que a refeição fique pronta, para que possa este possa desfrutá-la no momento correto (a refeição sendo alegoria da vida, que o Homem quer dar fim rapidamente para colher das bonanças dela no Além). O egiptólogo, entretanto, reconhece os limites de tal interpretação, pois o *ba*, neste caso, possui uma atitude muito crítica (ASSMANN, 1998, p. 194). Para nós, estas interpretações das parábolas possuem grande valor retórico, ajudando na argumentação do *ba* contra o desejo de morrer do Homem. Portanto, concordamos com a posição de Weill (1947, p. 108), Renaud (1991, p. 41) e Assmann (1998, p. 194).

H. III (1. 86 – 148). Para Weill (1947, p. 93; 108 – 109; 136 – 140) estes são alheios à narrativa, tendo sido introduzidos no texto por girarem em torno da mesma preocupação sobre a morte. Já Renaud defende outra visão – seguida neste estudo – fundamentada em torno de dois pontos: 1) os copistas do Reino Médio não praticavam a colagem; 2) os quatro poemas possuem um papel basilar na dinâmica da obra. Para a egiptóloga, eles constituem elementos retóricos fundamentais do Homem, “isto é, a melhor técnica de persuasão, aquela que utilizamos quando todas as outras falharam” (1991, p. 41 – 42)¹⁶⁴.

P. 1 (1. 86 – 104), girando em torno de uma fórmula estereotipada, em que o Homem amaldiçoa o seu nome, e o compara com toda a sorte de odores fétidos e situações moralmente degradantes. “Olha, o meu nome é detestado por tua causa, *mk b^h rn.i m-^h.k*”. A interpretação de Assmann (1998, p. 394) é de que o Homem é responsável pelo zelo de seu nome (*rn*), uma das constituintes da pessoa egípcia. O nome sobrevive à morte, e, se este zelo for negligenciado, ele será abominado pela posteridade.

P. 2 (1. 104 – 129), momento em que o Homem passa a descrever o estado caótico em que se encontra a sua sociedade. Semelhante ao poema anterior, este também repete uma frase – “Com quem posso falar hoje? *dd.i n m mjn*”, expondo a privação do sentido mais essencial de *Ma’at*: a solidariedade. Para Assmann, o isolamento é o principal fator de desintegração da pessoa egípcia, uma vez que sua integridade enquanto indivíduo era

¹⁶³ Je te connais bien cependant, tu ne veux jamais m’entendre, mais en fin de compte, tu reviens toujours à faire ce que je veux.

¹⁶⁴ [...] c’est-à-dire l’ultime technique de persuasion, celle qu’on utilise quando toutes les autres ont échoué.

intrínseca e concomitante à sua integração à comunidade (ASSMANN, 1998, p. 396). Estamos alinhados com Assmann em relação a isso.

P. 3 (1. 129 – 142). A partir da repetição da frase “A morte está ao meu lado hoje, *iw mt m hr .i {m} min*”, o Homem compara a passagem para o Além com os prazeres da vida. Assmann interpreta o trecho como uma contradição à ideia egípcia de amor à vida (ASSMANN, 1998, p. 398 – 399), presente na cultura funerária não só no Reino Médio, como em períodos posteriores. Sem descartar esta visão, aos nossos olhos, esta parte é uma tentativa mais elaborada de tentar convencer o *ba* através de associações da morte com elementos desejados em um momento de angústia – como feito em **H II**.

P. 4 (1. 142 – 148), o último e menor de todos. A frase repetida neste caso é “De fato, aquele que está lá (no Além) ..., *wnn ms nty im*.”, com um complemento ao sabor das divagações do Homem. Aqui, ele se ocupa de narrar o que faria se estivesse no outro plano. Aos nossos olhos, suas ações são particularmente interessantes, razão que nos levará a analisá-las mais pormenorizadamente em outro momento. Para Assmann (1998, p. 399 – 400) o Homem nestes trechos contempla ações exemplares de conectividade, mostrando a justiça (*ma 'at*) que faria se estivesse no Além, como um “deus vivo” (*netjer ankh*, *ntr nh*, 1. 142), na barca solar com os demais deuses, como um homem sábio.

Finalizada esta longa parte do texto, por fim, o *ba* retoma a palavra.

Ba IV (1. 148 – 154). Uma trégua finalmente é encontrada. O tom do discurso do *ba* neste momento é bastante cordial, diferentemente do início do texto que chegou até nós, em que predomina um tom seco e direto. Aqui o *ba* concorda com o Homem a respeito das bonanças do Além, não deixando, porém, de reparar nas belezas da vida terrena. A vida no plano material, por fim, deve ser aproveitada pelos dois juntamente, e, quando chegar a hora, eles se juntarão no cais do Ocidente: “Quando for desejável que alcances o Ocidente, então o teu corpo juntar-se-á à terra, e eu pousarei logo após tu te teres esgotado. Então alcançaremos o cais (*demi*, *dmi*) juntos”¹⁶⁵.

Deste modo, tendo exposto nossa interpretação geral do texto através desta panorâmica, abordaremos mais detidamente os trechos que mais nos interessam, averiguando as hipóteses já apresentadas em relação a esta fonte.

Nesse ínterim, a primeira referência explícita à *isefet* que aparece no texto – ou seja, com a escrita da palavra *isft* no texto original – é encontrada em **H. I**, a partir do fim

¹⁶⁵ CANHÃO, 2014, p. 672. O cais como uma associação ao Ocidente, sendo um lugar de descanso para o falecido, é uma referência ao trecho fragmentado da linha 1.38, presente em **H. II**: “O Ocidente é o cais viagem à vista, *dmj pw jmnt hnjt ks* [... ..] *hr*”. *ibid.*, p. 649.

da linha 1. 21 e início da 1. 22 (“*Deita abaixo o mal [isft] e derruba a minha miséria [m3ir]*”). Neste trecho, o Homem expressa claramente o seu desejo de morrer, e, ao fazê-lo, associa a sua vida à *isefet*.

Em seguida, o Homem expõe pedidos de intercessão e defesa de Toth, Khonsu, Ré e Isdés em relação ao seu destino no Além, bem como de seu corpo no plano terreno (1. 24 – 30). Enxergamos este momento como um apego e louvor do Homem à idealização da vida *post mortem*, que, de tão boa, oferecia a ele uma possibilidade melhor do que a existência – uma referência implícita à *ma’at*.

O *ba* rapidamente toma a palavra (**Ba I**): “*O que ganhas em ponderar sobre a vida como um homem rico?*” (1. 32¹⁶⁶). Ao que o Homem responde (**H II**) expondo o seu ponto de vista acerca das vantagens da morte, e da vida no Além:

Todos os criminosos dizem: ‘Eu vou agarrar-te com firmeza!’
 Além disso, quando estiveres morto, o teu nome estará vivo
 e aquele será um lugar tranquilo, atrativo para o coração.
 O Ocidente é o cais viagem à vista!
 Se o meu *ba* me ouvir como alguém sem maldade,
 com o seu coração de acordo com o meu, será bem-sucedido.
 Eu farei com que alcance o Ocidente como alguém que está na sua pirâmide
 e um sobrevivente esperado do seu enterro. Eu farei uma cobertura para o teu cadáver
 e tu farás inveja a (qualquer) outro *ba* cansado.
 Eu farei uma cobertura, (assim) serás aquele que não é frio,
 e tu farás inveja a (qualquer) outro *ba* que seja quente.
 Irei beber água nos remoinhos da margem do rio (onde) farei aparecer sombra
 e tu farás inveja a (qualquer) *ba* ávido.
 Mas se tu me impedes de morrer desta maneira,
 não irás encontrar um lugar onde descansar no Ocidente!
 Acalma teu coração, meu *ba*, meu irmão,
 até meu herdeiro chegar, que fará oferendas,
 que permanecerá no túmulo no dia do enterro
 e preparará a cama na necrópole. (1. 36 – 54)¹⁶⁷.

Este trecho suscitou ponderações sobre a possibilidade ou não do *ba* ser uma criação da mente adoecida do Homem¹⁶⁸. A resposta do *ba* (**Ba III**) consiste em uma resposta ao homem, na primeira pessoa do singular, seguida da narração de duas histórias, em terceira pessoa do singular, que também falam da morte, porém, de uma maneira fria, e seca, sem arroteio e presença de eufemismos – como no caso do Homem.

¹⁶⁶ *ibid.*, p. 640.

¹⁶⁷ *ibid.*, p. 649 – 651.

¹⁶⁸ Vide “**Le Ba dans le Dialogue**”, In: RENAUD, 1991, p. 33 – 35.

Tentando convencê-lo das bonanças da vida ao falar com o Homem sobre o enterro (*krs*), o *ba* trata de todas as desgraças possíveis de ocorrer com o Homem, mesmo observando corretamente os ritos funerários, o que interpretamos como uma provável descrença nas bonanças do Além:

Isso é como tirar um homem de sua casa
e atirá(-lo) para a terra alta (o deserto)!¹⁶⁹
Não te voltarás a erguer para ver os dias!
Aqueles que constroem com pedra de granito,
que levantam bons túmulos de excelente construção,
quando os construtores se tornam deuses
as suas mesas de oferendas estão desoladas como a morte,
dos que morrem nos bancos de areia sem haver um sobrevivente,
quando as águas se apropriam do seu fim
e a luz solar lhe fez o mesmo,
e os peixes da água falam para eles!
Ouve-me!
Olha, é bom para as pessoas ouvir!
Segue um dia feliz e esquece as preocupações! (1. 58 – 68, grifos nossos).¹⁷⁰

De maneira ríspida, o *ba* põe em xeque as garantais de bem-aventurança da vida *post mortem* para o Homem, expondo um panorama assustador para um egípcio comum: o enterro, ao invés de ser visto como uma morada aconchegante pelas eternidades (*djt* e *nḥh*), é comparado ao ato de atirar o corpo ao deserto, sem garantia perpétua de oferendas por parte dos descendentes – como os exemplos citados pelo *ba* – assim como aqueles que morreram num banco de areia, um lugar ermo, sem deixar descendentes. Ou seja, sem possuir alguém que tomasse conta dos ritos funerários e da salvaguarda de sua memória perante a posteridade.

Porém, o que mais nos chama a atenção nesta fala do *ba* é a sua alusão a um elemento de *ma'at*: o ato de escutar: “Ouve-me! Olha, é bom para as pessoas ouvir!”. Para Assmann (1989):

A meta da educação egípcia é o homem que sabe escutar, *homo auditor*, o homem que ouve, que obedece, o homem atencioso, benevolente, dócil, que se curva diante de quem a ele fala e aceita o conselho dado a ele. Toda a civilização egípcia parece ser fundada e animada pela faculdade de ouvir uns aos outros. Toda a vida social depende da

¹⁶⁹ Interpolação de Araújo (2000, p. 209). A terra baixa, cheia de vida, inundada pelo Nilo, como oposição à terra alta (CANHÃO, 2014, p. 676), sendo uma analogia à terra dos mortos, as dunas, ou colinas (*k33*) do deserto.

¹⁷⁰ CANHÃO, 2014, p. 652 – 654.

capacidade de concordar.” (ASSMANN, 1989, p. 41 – 42, grifo no original)¹⁷¹.

O ato de escutar, assim, remonta à confiança, à solidariedade, extremamente necessárias para a harmonia social (ASSMANN, 1989, p. 45). No *verso* de *Kha-Kheper-Ré-Seneb*, – texto cuja datação provável é a XII Dinastia (1991 – 1743 a.C.), como já vimos – encontramos uma constatação desta falta de solidariedade social através da escuta, quando o interlocutor descreve ao seu coração (*ib*) a desordem social em que se encontra:

Sou eu, aquele que pensa no que aconteceu!
A miséria instalou-se no dia de hoje
e pela manhã (ainda) não passa de um estrangeiro.¹⁷²
Toda a gente está silenciosa quanto a isto. (*verso*, linhas 1. 1 – 2, grifos nossos)¹⁷³.

O silêncio aqui refere-se à falta de solidariedade social: o sacerdote Kha-Kheper-Ré-Seneb, através de sua fala, ao pôr em evidência a péssima realidade em que sua sociedade se encontra, demonstra a sua corresponsabilidade nesta situação: “**Toda a gente está silenciosa quanto a isto**”. Assim, através do silêncio, os egípcios demonstram estar implicitamente conscientes e de acordo com a desordem que se instalou no país. “A surdez para a *ma’at* é insensibilidade.” (ASSMANN, 1989, p. 42)¹⁷⁴.

Neste sentido, em *Desesperado*, a partir do trecho “Ouve-me! É bom para as pessoas ouvir!”, inferimos que o Homem está completamente insensível às falas de seu *ba* acerca do que o aflige. Devemos levar em consideração, ainda, que para os egípcios aproveitar a vida é uma obrigação moral, uma atitude enxergada com sensata e esperada por todos. (REUNAUD, 1991, p. 55). Assim, ao clamar para que o Homem o escute, seu *ba* tenta conectá-lo novamente com a realidade que ele tenta alertar. Consideramos, portanto, este trecho como uma menção implícita, *a contrario*, à *ma’at*.

Este clamor não deixa de ser paradoxal: ao exortar o Homem a gozar a vida – uma obrigação moral de qualquer egípcio, algo relacionado à *ma’at* – o *ba* tenta convencê-lo

¹⁷¹ Le but de l’éducation égyptienne est l’homme qui sait écouter, homo auditor, l’homme qui entend, qui obéit, l’homme attentif, bienveillant, docile, qui s’incline devant celui qui parle et accepte le conseil qu’on lui donne. Tout la civilisation égyptienne semble être fondée sur, et animé par, cette faculté de s’écouter l’un l’autre. Tout la vie sociale dépend de la faculté de s’entendre.

¹⁷² Cf. *ibid.*, nota 28, p. 774: “Aqui, a palavra “manhã” significa o dia seguinte, e “estrangeiro”, referente à miséria, “coisa estranha”, “hostil”. Araújo (2000, p. 205), optou pela seguinte tradução: “hoje introduziu-se a desordem e o tumulto não parará amanhã”.

¹⁷³ *ibid.*, p. 765.

¹⁷⁴ La surdité envers la Maât, c’est l’insensibilité.

a não buscar a morte, pondo em dúvida as crenças nas bonanças do Além. Expliquemos de maneira mais clara: a *ma'at* só fazia completo sentido se ligada à vida *post mortem*: na crença comum da elite letrada egípcia a partir do Reino Médio, as ações do homem ou da mulher egípcia, juntamente com sua essência condensada no seu coração (*ib*, ) seriam contrabalanceadas pela pluma da *ma'at*. Se pesasse mais que a pluma, o coração seria devorado por uma figura mítica feminina chamada Ammit – ser híbrido com cabeça de crocodilo, tronco de felino e parte traseira de hipopótamo –, caindo então no temível esquecimento. O objetivo então era que o coração pesasse o mesmo que a pena, sendo o falecido enterrado inclusive com fórmulas mágicas que isso garantissem. Se isto ocorresse, ele ganharia o título convencionalmente traduzido como *glorificado* (*jm3hw*, *3hw*), que o daria permissão para acompanhar Ré em sua jornada na barca solar, além de poder transitar livremente entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. As ações do egípcio em vida é que dariam o peso ou a leveza de seu coração¹⁷⁵.

No próximo momento de *Desesperado*, ainda em **Ba III**, seguem as duas parábolas narradas pelo *ba* – chamados por Weill (1947, p. 93) de *comparações* ou *apólogos*. Há uma ruptura na narrativa pela introdução destes apólogos, diferenciando-se primeiramente pela mudança no emprego da pessoa verbal, da segunda pessoa do singular para a terceira pessoa do singular. Além disso, ocorre uma mudança no tom de sua fala, que passa da veemência discursiva à tranquilidade narrativa, diminuindo assim a tensão da disputa. Para Renaud (1991, p. 40), há uma eficácia retórica nesta queda de tensão, dando alívio ao ouvinte ou leitor do texto. Paradoxalmente, este relaxamento renova a atenção do público: “uma história atormenta a curiosidade, põe a imaginação em risco, se grava na memória”. (RENAUD, 1991, p. 41)¹⁷⁶.

Ademais, em ressonância com Renaud, seguimos a ideia de que estas duas histórias são o momento de virada, o “centro de gravidade” do *Diálogo*. Assim,

a função destas parábolas é obrigar o Homem a mudar de ideia, submetê-lo; já que a ameaça, a zombaria e a dureza não tiveram o efeito desejado, a sedução persuasiva da narrativa (ou mais exatamente do sucesso da fala-narrativa) trará o adversário ao arrependimento. (RENAUD, 1991, p. 41).¹⁷⁷

¹⁷⁵ Tal ideia pode ser averiguada nas chamadas “Declarações de Inocência”, presentes no capítulo 125 do “Livro dos Mortos”. Nelas, o falecido afirma, diante de Osíris e das 42 divindades do julgamento de seu coração, não ter cometido uma série de ações que contrárias à *ma'at*.

¹⁷⁶ Une histoire pique la curiosité, met l’imagination en jeu, se grave dans la mémoire.

¹⁷⁷ La fonction de ces paraboles est d’obliger l’Homme à changer enfin d’avis, à faire sa soumission; puisque la menace, la raillerie, et la dureté n’ont pas eu l’effet escompté, la séduction persuasive du récit (ou plus exactement de la succession discours-récit) amènera l’adversaire à résipiscence.

Em seguida a esta quebra na narrativa, o Homem responde com 4 poemas (**H. III**). Estes condensam praticamente o que interessa em nosso estudo, pois o interlocutor relata de várias maneiras a situação caótica da sociedade em que se encontra.

Possuindo a mesma função retórica para o Homem do que as narrativas para o *ba*, os poemas criam um efeito de contraste no texto: as narrativas possuem um caráter linear e seco, enquanto que os poemas se caracterizam pela sua ciclicidade e métrica, além do maior uso de linguagem figurada. No *Desesperado*, eles são organizados através de estrofes e da utilização de refrãos. (RENAUD, 1991, p. 42).

No primeiro poema (**P. I**) o Homem maldiz o seu nome: “Olha, meu nome é detestado por tua causa”. Ao fazê-lo, o compara com odores fétidos, e situações moralmente reprovadas:

Olha, meu nome é detestado por tua causa,
mais do que o cheiro dos pescadores,
mais do que as enseadas dos pântanos onde eles pescam (l. 94 – 95)¹⁷⁸;
“Olha, meu nome é detestado por tua causa, mais do que aquela mulher cujas mentiras são denunciadas ao (seu) marido” (l. 98 – 99)¹⁷⁹.

A interpretação de Renaud deste primeiro poema é totalmente coerente com as hipóteses que buscamos comprovar neste estudo: o Homem, para a egiptóloga, se sente culpado de algo, que seria o desvio da norma. Ou seja, o seu desejo de morrer interferiu negativamente em sua vida, e tornou-o estranho aos olhos de seus contemporâneos:

O egípcio que sonha em morrer sente-se *anormal* e *rejeitado*; ele crê estar sofrendo a suspeita, o desprezo e o ostracismo esperados a um doente mental em uma sociedade saudável. O herói do Diálogo sofre de não ser como os outros, sente-se culpado de *desvio*. E as sociedades antigas, creio eu, toleraram bastante mal os desviados. (RENAUD, 1991, p. 50, grifos no original)¹⁸⁰.

Concordamos com esta assertiva, levando-a um pouco mais longe. Ser desviante na sociedade egípcia é viver contrariamente à *ma'at*. Ao maldizer o seu próprio nome, a

¹⁷⁸ CANHÃO, 2014, p. 658.

¹⁷⁹ *ibid.*, p. 659.

¹⁸⁰ L'Égyptien qui rêve de mourir se sent à la fois *anormal* et *écarté*; il croit subir la suspicion, le mépris et l'ostracisme qui attendent un malade mental dans une société de bien portants. Le héros du Dialogue souffre de n'être pas comme les autres, il se sent coupable de déviance. Et les sociétés antiques, je crois, toléraient assez mal les déviants.”

associação que o Homem faz com elementos impuros e moralmente reprováveis indica uma total profanação de sua essência vital¹⁸¹ na sociedade. Além disso, ir contra a vontade de seu *ba* era ir de encontro à ordem estabelecida, conforme as *Instruções para Merikaré*¹⁸², texto do Reino Médio da categoria de “Instruções” – gênero comum no Reino Antigo, tendo como novidade no Reino Médio a adição da figura do faraó como sábio instrutor – canonizado pelo seu caráter normativo:

Faça teus monumentos [dignos] do deus,

Isto mantém vivo o nome de seu construtor,

Um homem deve fazer aquilo que beneficia o *ba*. (1. 60 – 65, LICHTHEIM, 1973, p. 102, grifo nosso)¹⁸³.

Salientamos que neste trecho “aquilo que beneficia o *ba*” se refere aos monumentos, no caso, funerários. No texto do *Desesperado*, em 1. 39 – 50, o Homem, ao tentar convencer o seu *ba* a ficar do seu lado, tenta-o com a proposta de construção de um bom túmulo, com que ele poderá fazer inveja a qualquer outro *ba*. De qualquer forma, fica claro que o egípcio deveria seguir as indicações de seu *ba* nos assuntos relacionados ao Além.

Além disso, ainda em *Merikaré*, há uma instrução para que o egípcio cuide bem de seu nome:

Assim como o nome de um homem não se faz pequeno por suas ações,

Tampouco se causa dano a uma cidade assentada. (1. 100 – 105, LICHTHEIM, 1973, p. 105)¹⁸⁴.

Ou seja, um homem que cuida de seu nome será tão estável quanto uma cidade assentada. Por esta razão, no primeiro poema (**P. I**) o Homem põe no *ba* a culpa por seu nome estar maldito, através da frase tão repetida: “Olha, meu nome é detestado por tua causa”.

¹⁸¹ Os antigos egípcios consideravam o nome uma parte vital do indivíduo. A importância do nome era tal que dele dependia a sobrevivência *post mortem* do falecido. (DOXEY, 2001, p. 490 – 492).

¹⁸² Preservado no *Papiro São Petersburgo 1116A*, datado na segunda metade da XVIII Dinastia; no *Papiro Moscou 4658*, do final da XVIII Dinastia; e no *Papiro Calrsberg 6*, datado no fim da XVIII Dinastia ou um pouco mais tarde. (LICHTHEIM, 1973, p. 97).

¹⁸³ Make your monuments [worthy] of the god, / This keeps alive the maker’s name, / A man should do what profits his *ba*.

¹⁸⁴ As a man’s name is not made small by his actions, / So a settled town is not harmed.

Assim, podemos tirar duas conclusões: a) Ir de encontro aos desejos do *ba* é algo socialmente aceitável; b) Ser contrário ao *ba* é ser contrário à *ma'at*, desequilibrando o cosmos em suas manifestações, gerando consequências negativas ao indivíduo que o faz.

Portanto, em **P. I** o Homem culpa o *ba* por ir contra à sua vontade, quando devia ser um dever moral que ele prestasse atenção ao que o seu *ba* dissesse – de acordo com as *Instruções para Merikaré*.

Já em **P. II**, suas quinze estrofes¹⁸⁵ se abrem com as palavras “Com quem posso falar hoje?”. Através desta interlocução, o Homem foca-se no que Jan Assmann chama de *insensibilidade coletiva*, “quando a sociedade como um todo desaprende a linguagem da solidariedade”. (ASSMANN, 1989, p. 45)¹⁸⁶. Neste sentido, buscaremos explicar de maneira mais clara como o poema em questão evidencia a insensibilidade, o silêncio e a falta de entendimento coletivos, e como isto contribui, na visão egípcia, para a manutenção de um estado caótico. Desta forma, buscamos entender *Ma'at* através de seus elementos *a contrario*.

Enxergamos uma associação feita pelo Homem entre a falta de solidariedade social – expressa na sentença “Com quem posso falar hoje?” (1. 103 – 130) – e os elementos diretamente seguintes a esta fala, em que ele expõe o seu isolamento social; a solidão decorrente disso; a falta de justiça no Egito; desconfiança inclusive dos próprios irmãos; ganância desmedida, etc.

Assim, por conta que os egípcios não se escutam – o que leva o Homem a não ter ninguém disposto, ou com confiança o suficiente a lhe ouvir – é que não há fraternidade e amizade (**I estrofe**); não há altruísmo (**II estrofe**); falta piedade e paz (**III estrofe**); há uma inversão radical de valores, com o mal (*bin*) sendo louvado em detrimento do bem (*nfr*) (**IV estrofe**); o mal, antes causador de indignação, é agora motivo de escárnio e riso – um exemplo do dito na estrofe anterior (**V estrofe**); há pilhagem e roubo de seu igual – seu contemporâneo, ou alguém que ocupa uma posição similar na sociedade (**VI estrofe**); o irmão se torna inimigo, e o malfeitor se torna um amigo íntimo – mais um exemplo dado sobre a inversão de valores (**VII estrofe**); o passado é esquecido, gerando ingratidão

¹⁸⁵ No texto original, 15 das 16 estrofes do Segundo Poema do Homem se iniciam por “Com quem posso falar hoje?”. Entretanto, outras traduções (e. g., LICHTHEIM, 1973, p. 163 – 169; RENAUD, 1991, p. 23 – 30; ARAÚJO, 2000, p. 205 – 214; CANHÃO, 2014, p. 643 – 672) estão de acordo ao incluir a sentença na terceira estrofe, seja por crerem ser uma omissão óbvia do copista, ou por inferirem a sua pertinência junto ao texto. Assim, contaremos neste estudo 16 estrofes.

¹⁸⁶ L'Oasien et Ptahhotep traitent le cas de l'insensibilité individuelle, mais qu'en est-il de l'insensibilité collective, lorsque la société tout entière désapprend le langage solidaire? C'est là le grand thème des plaintes, notamment celles du *Désespéré*, de *Néfertí*, de *Khâ-Kheper-Rê-Séneb* et de maintes autres. (grifos nossos).

e traição, além de diluir ideias identitárias vinculadas ao passado (**VIII estrofe**); mais uma vez, o Homem cita a falta de fraternidade, buscando-se carinho e confiança na pessoa do estrangeiro, e não do egípcio (**IX estrofe**); há ressentimento, mágoa e angústia nas relações fraternais (**X estrofe**); há ganância nos corações dos homens, gerando uma desconfiança generalizada (**XI estrofe**); falta justiça nos homens (*nn m3^ctyw*), estando a terra comandada por pessoas que fazem o mal (*isefet, isfi*) (**XII estrofe**); o Homem expõe a sua solidão, expressando a falta que faz não ter um amigo íntimo, recorrendo-se a uma pessoa desconhecida para chorar (**XIII estrofe**); não há ninguém satisfeito, e a solidão impera, com o Homem sem companheiros em sua senda (**XIV estrofe**); em que o Homem associa a falta de um amigo íntimo à sua miséria, provavelmente por não ter com quem compartilhar as suas dores (**XV estrofe**); por fim, na **XVI estrofe**, o Homem conclui o seu poema, expressando sua solidão ao dizer que vagabundeia errático pela terra. A partir da frase “E não há fim para isso”, inferimos a falta de esperança do Homem no futuro, uma falta de perspectiva de mudança para melhor em relação a esta situação, aos seus olhos, terrível.

O poema é uma reflexão direta sobre a falta da *solidariedade*¹⁸⁷ – referindo-se a ela diretamente ou *a contrario* – ou seja, da solidariedade gerada através da ação solidária, através do escutar, em que “tudo se faz em uma cadeia de comunicação”, em que as ações ou são uma demanda social por solidariedade, ou são as próprias respostas à essas demandas (ASSMANN, 1989, p. 35).

Contrastando com o seguinte trecho de **P. II**, *Aquele que enfurece um homem com a sua má conduta, / escarnece de toda a gente (com) o seu mau comportamento*, notamos que expõe a visão desintegradora – não importando aqui se de forma fictícia ou não – que a elite egípcia enxergava acerca dos resultados das ações não-solidárias dos egípcios. Assim, ao ser canonizado, *Desesperado* passa a fazer parte da memória cultural egípcia, servindo a uma função normativa que explicita as condutas que os egípcios devem ou não devem ter – ou seja, dando à coletividade a resposta à pergunta “O que fazemos nós?” –, bem como as consequências positivas ou negativas da mesma.

¹⁸⁷ Ainda no texto sapiencial (*sebayt, sb3yt*) *Instruções para Merikaré*, encontramos outras referências, como a solidariedade social, ligada às ideias de *ma'at* – justiça, retidão, confiança, etc. – que é essencial para a manutenção da ordem da sociedade e do cosmos: Um arruaceiro é um provocador dos habitantes, / Que cria divisões entre os jovens; / Se creres que aderem a ele, /----- Denuncia-o diante dos conselheiros, / Refreia[-o], ele é um rebelde. (1. 25 – 27).; Um miserável é aquele que deseja a terra [de seu semelhante] Um tolo é aquele que cobiça o que o outro possui. (1. 40 – 41).

Ainda cruzando **P. II** com os *Instruções para Merikaré*, neste há uma referência à solidariedade coletiva como mantenedora de *ma'at*: *Se creres que aderem a ele (ao arruaceiro, causador de isfti), denuncia-o diante dos conselheiros, refreia-o, ele é um rebelde*. Assim, a sociedade, se mantida em sua devida ordem, lograria se reajustar ao equilíbrio perdido, neste caso, com Merikaré reprimindo o arruaceiro rebelde, e reestabelecendo *ma'at* novamente.

Em **P. II**, vemos o Homem lamentar-se: *Com quem posso falar hoje? / Os corações são gananciosos, / cada homem apropria-se dos bens do seu igual*. Assim, denuncia a ganância existente em sua sociedade, de tal forma que ela faz os semelhantes roubarem-se a si mesmos. A ganância, desta forma, é contrária à *ma'at*, e é um dos fatores responsáveis pela desintegração social. Em contraste, em *Merikaré*, este tipo de atitude é reprovada, sendo o ganancioso rotulado como miserável e tolo: *Um miserável é aquele que deseja a terra [de seu semelhante] / Um tolo é aquele que cobiça o que o outro possui*. Como toda estrofe é iniciada por uma interrogação exclamativa que denota falta de comunicação – *Com quem posso falar hoje?* –, logo seguida pela exposição de um mal social, enxergamos nisto a seguinte associação:

Ganância $\longleftrightarrow$ **Falta de confiança (solidariedade social)** $\longleftrightarrow$ **Ineficiência na comunicabilidade (falar/ouvir o outro)** $\longleftrightarrow$ **Desequilíbrio na Ordem social e cósmica *ma'at* x *isfti***.

Por fim, sem comunicabilidade, não há quem escute os apelos dos que sofrem pelo não cumprimento da *ma'at*. Logo, não há maneira em que a justiça seja feita. Neste sentido, a fala é conectada à ação, que só pode ser realizada se ela for *ouvida*:

Fala $\longleftrightarrow$ **Ação (escutar / agir em favor de *ma'at*)** $\longleftrightarrow$ **Justiça / Verdade**

Além do exemplo na página anterior, explanaremos também como o contrário gera uma reação contrária à *ma'at*, a partir de outro trecho de **P. II** do *Desesperado*:

(Com quem posso falar hoje?)
A piedade pereceu,
a violência tomou conta de toda a gente.

Silêncio (incapacidade de escutar o semelhante) em favor da *ma'at*) ↔ Preguiça (falta de ação em favor da *ma'at*) ↔ Injustiça, Impiedade, *isft*.

Concluimos, pois, que para os egípcios a ação, o movimento, são reflexos comprovadores da correta aplicação dos princípios contidos na *ma'at*, seja no plano terreno, seja no plano cósmico. Ela é a mediadora entre o individual – que se expressa por meio da palavra – e o social – através da efetivação da justiça, da verdade, da ordem, etc.

Desta forma, estamos de acordo, portanto, com Jan Assmann, quando fala da *ação* e da *palavra* como duas categorias:

Evidentemente, essas duas categorias, ação e fala, referem-se aos dois principais componentes da *ma'at*, a saber, “justiça” e “verdade”: a justiça é a *ma'at* que é “feita” por agir, a verdade é a *ma'at* que alguém “diz” comunicando. (1989, p. 40)¹⁸⁸.

Assim, o Homem só está passando pela situação de solidão e desconexão completa com os seus semelhantes por conta da não-observância dos princípios éticos e morais da *ma'at*.

Por fim, é válido salientar que, na visão do egípcio, estas atitudes causavam reflexos em uma via de mão dupla *ação terrena* ↔ *ação cósmica*. O faraó, por conseguinte, é quem encabeça o outro lado, representando as forças e energias cósmicas nas quais os egípcios criam, e, portanto, sendo o principal responsável pelo equilíbrio e manutenção de *ma'at* no plano terreno.

Passemos ao **P. III**, que é composto por três estrofes, encabeçadas pela sentença “A morte está ao meu lado hoje, *iw mt m hr .i min*”.

Nesta parte, o Homem declara constantemente que a morte está diante de si, e, ao fazê-lo, associa-a a elementos positivos, como a cura e a libertação de um cativo (I **estrofe**); a suavidade de uma fragrância de mirra e de estar sob uma brisa em um barco à vela (II **estrofe**); como algo que entorpece, que faz esquecer as angústias, ao ser comparada à fragrância do lótus e à embriaguez (III **estrofe**); um caminho que traz paz e alegria, assim como o caminho que conduz um homem à sua habitação, depois da guerra (IV **estrofe**); como um momento de epifania, de contato com o sagrado, de conhecimento

¹⁸⁸ De toute évidence, ces deux catégories, l'action et la parole, se réfèrent aux deux composants principaux de Maât, à savoir, "justice" et "vérité": la justice est la Maât que l'on "fait" en agissant, la vérité est la Maât que l'on "dit" en communiquant.

de algo que transforma (*A morte está ao meu lado hoje, como o céu limpo, / como um homem que descobre o que antes ignorava*) (**V estrofe**); e, por fim, o poema se encerra com a morte sendo associada à esperança de um guerreiro, ao pensar na possibilidade de voltar para sua habitação durante uma guerra.

Em outras palavras, **P. III** expressa, de uma bela maneira, a visão positiva que o Homem possui em relação à morte. Ela seria, para ele, a melhor saída para todas as suas angústias e provações com a qual ele estava lidando. Por esta razão, os ventos em uma embarcação, os odores agradáveis e o álcool são metáforas do processo de morrer, associando-as à embriaguez.

Ademais, ao citar três metáforas entre a morte e o retorno à casa (**I, III e V** estrofes), o Homem dá uma resposta implícita ao *ba*, que em **Ba III** diz que pensar na morte “*é como tirar um homem de sua casa*” (l. 58) (RENAUD, 1991, p. 63). Aos nossos olhos, ao fazer isso, *Desesperado* claramente questiona a validade e o sentido da vida, uma vez que os egípcios eram apegados de tal maneira à vida mundana que buscaram um modo de, apesar da morte física, não perecerem definitivamente: para tanto, o *Livro para sair ao dia*¹⁸⁹ era, a partir de fins do Primeiro Período Intermediário e durante o Reino Médio em diante, enterrado com os falecidos da elite. (PEREYRA, 2009, p. 11 – 13). O objetivo principal era garantir a vida, em todos os aspectos positivos relacionados à satisfação (*nfr*) e à *Ma'at*. No texto, o Homem medita com seu *ba* acerca da validade da morte, a partir das bonanças que esta pode oferecer no Além. cremos que o texto busca sugerir a seguinte reflexão, de maneira implícita: “se não há prazer na vida no plano terreno, será que existirá tais prazeres no Além?”. Pois, já que a morte é uma continuidade da vida, não estaria o Homem iludindo-se ao esperar dela coisas boas, já que diz enxergar a vida como um conjunto de desgraças?

Dada a continuidade das crenças positivas da vida no Além no seio da sociedade egípcia, e à canonização posterior do texto, não cremos que *Desesperado* tivesse tido como objetivo fraturar as tradições que embasavam tais credos, e sim, entreter uma certa elite letrada. Considerando que os acontecimentos caóticos do Primeiro Período Intermediário ainda se conservavam frescos na memória dos egípcios na XII Dinastia, já que recentes, o escriba que concebeu a narrativa pode ter se aproveitado de tais elementos

¹⁸⁹ Conjunto de fórmulas a serem pronunciadas pelo falecido, durante as provações no Além, para que este obtivesse sucesso e pudesse transitar entre o mundo dos vivos e o Além, e depois voltar para sorver as oferendas. Eram geralmente escritas em papiro, enrolados e enterrados juntos ao morto. São vulgarmente conhecidos como “Livro dos Mortos”, cuja associação aos defuntos foi feita pelos árabes egípcios pelo fato deles serem encontrados ao lado das múmias, nos túmulos.

para criar esta tensão entre a certeza ou não das bonanças da vida no Além. As tensões quebram a monotonia da narrativa, e a tornam mais atrativa ao público.

O fato do diálogo ser entre um homem e o seu *ba*, ao invés de seu *ka* – energia vital, duplo, em palavras breves – já antevê uma disputa interior ligada ao Além, ao que vem depois da vida terrena:

O coração e o *ka* são as “instâncias interiores” habituais e normais, consultadas nas circunstâncias difíceis da existência. [...] O coração e o *ka*, sem dúvida, acompanharão o Homem no Além; mas é o *ba* que lhe dará a eternidade da qual ele sonha, quem lhe permitirá ‘sair ao dia’ à sua vontade. (RENAUD, 1991, p. 33, grifos nossos)¹⁹⁰.

Neste sentido, vemos que a disputa entre o Homem e seu *ba* não termina ainda. Passemos, então, para **P. 4**. Com apenas três estrofes, cada uma começando por “De facto, aquele que está lá (no Além), *wnn ms nty jm*”, nele o Homem põe-se a imaginar o que faria se já tivesse realizado a passagem, demonstrando atitudes semelhantes à de uma divindade, que *pune, distribui* e que é *sábia*:

De facto, aquele que está (no Além) é um deus vivo
que pune as más acções daquele que as faz.

De facto, aquele que está (no Além) deve manter-se firme na barca sagrada,
distribuindo alimentos cuidadosamente aí escolhidos aos templos.

De facto, aquele que está (no Além) é um sábio,
ninguém se lhe opõe ao apelar à Ré quando fala. (l. 142 – 148)¹⁹¹.

Este poema chama nossa atenção pelos seguintes motivos: o Homem não se contenta apenas a imaginar-se no Além, no Ocidente (*jmnt*), com todos os aspectos positivos prometidos pela tradição. Ele imagina-se como um deus, agindo contra aquele que o fez mal através da punição – garantindo a *justiça*; distribuindo alimentos aos templos, um ato de *solidariedade*; e, tendo a sua *fala* aprovada pelos outros seres divinos. Desta forma, o Homem estaria gerando *ma’at*, compensando a balança, tanto no plano individual – pela punição daquele que faz o mal – quanto no social – através da solidariedade. *Punir* quem pratica o mal, *distribuir* para quem precisa e *falar* bem seriam,

¹⁹⁰ Le coeur et le *ka* sont donc les “instances intérieures” habituelles et normales, celles que l’on consulte dans les circonstances difficiles de l’existence. [...] Le coeur et le *ka*, sans doute, accompagneront l’Homme dans l’au-delà; mais c’est le *ba* qui lui procurera l’éternité bienheureuse dont il rêve, qui lui permettra de ‘sortir au jour’ à son gré.

¹⁹¹ Cf. CANHÃO, 2014, p. 670.

assim, características intrínsecas à *ma'at*, a saber: *justiça* através da ação, *solidariedade* social através da intenção, e apelar à Ré, que o *escutará*.

Ma'at, por fim, venceria, através da manutenção da já apresentada ordem:

Fala ↔ **Ação (escutar / agir em favor de *ma'at*)** ↔ **Justiça / Verdade.**

Por fim, o texto encerra-se com uma breve fala do *ba*:

Atira as lamentações por cima da sebe!
este pertence-me a mim, meu irmão!¹⁹²
Possas tu fazer oferendas no incensário
e manteres-te com vida de acordo com o que tu disseste!
Ama-me aqui e põe de lado o Ocidente!
Quando for desejável que alcances o Ocidente,
então o teu corpo juntar-se-á à terra
e eu pousarei logo após tu teres esgotado.
Então alcançaremos o cais juntos. (1. 148 – 154)¹⁹³.

O manuscrito encerra-se com o tradicional colofão, em tinta encarnada, “E acabou, do princípio ao fim, como o que se encontrou na escritura”, em que o copista declara ter sido fiel ao texto a partir do qual gerou a sua cópia.

O tom amistoso do *ba*, em conjunto com a única ocorrência em primeira pessoa do plural no texto, alinhou nosso pensamento ao de Renaud (1991, p. 58 – 59), em que o Homem e seu *ba* entraram em acordo, qual seja: aproveitar a vida, e esperar a morte, até que ela chegue. Aí sim, o *ba*, em sua forma de pássaro, pousará em seu túmulo, alcançando, juntamente com o Homem, o cais do Ocidente a que ele tanto se referia. O *ba*, assim, termina por não ceder sua posição de defensor da vida do Homem. Em nossa visão, a ideia principal transmitida por ele, neste desfecho, é de que a vida passará de qualquer maneira. Portanto, o Homem deve desfrutá-la como pode, de acordo com os seus limites, e que eu, o seu *ba* estará com ele, tanto neste plano quanto no Além, quando o corpo do Homem enfim se esgotar. Lá chegando, o *ba* descansará junto ao Homem, juntos aproveitando as bonanças que o último tanto falava.

Desta forma, em relação à nossa primeira hipótese, cremos ter demonstrado como as ideias relativas à *ma'at* estão presentes na narrativa inteira – considerando o que

¹⁹² O egiptólogo Telo Ferreira Canhão lançou uma versão de suas traduções dos textos literários egípcios do Reino Médio com adaptações para o padrão da língua portuguesa, tendo em vista facilitar a leitura e compreensão do texto para o público não-especializado. Nela, este trecho é retratado da seguinte forma: “Deixa isso para mim, meu irmão!”. (CANHÃO, 2013a, p. 156).

¹⁹³ Cf. CANHÃO, 2014, p. 671 – 672.

chegou até nós – de modo que são utilizadas como base tanto para o *ba* quanto para o Homem falarem acerca da vida nos planos terreno – vida do egípcio enquanto pessoa e dos egípcios enquanto sociedade, e seu reflexo na ordem das coisas – e do Além. As inversões, demonstradas na história, serviram tanto de elementos retóricos pelos dois interlocutores, como para atrair e manter presa a atenção do ouvinte ou leitor à narrativa.

Quanto à segunda hipótese, com base no que foi discutido até o momento, chegamos à conclusão de que as rupturas causadas pelas crises do Primeiro Período Intermediário geraram uma maior expressão escrita do pensamento do egípcio, o que foi refletido nos textos literários egípcios do Reino Médio. O que gerou críticas de certas crenças comuns, pelo menos entre as elites – a própria existência do *Desesperado* e as suas cópias em períodos posteriores ao Reino Médio sendo uma prova tanto material quanto ideológica desta afirmação. Tais críticas não significavam um rompimento com as tradições, e sim uma possibilidade de pensá-las, discuti-las, mesmo que, ao final, não se vá até o fim nelas. No *Desesperado*, segundo a interpretação apresentada, isto está de acordo com a trégua entre o *ba* e o Homem, que, depois de tanto pensar na morte, decide junto a seu *ba* desfrutar da vida.

Finalmente, passaremos agora para a análise da última fonte escrita escolhida para esta investigação, *As Admoestações de Ipu-uer*. Tentaremos, sempre que possível, mostrar as intertextualidades existentes entre este texto e os outros aqui trabalhados.

3.2.4. AS ADMOESTAÇÕES DE IPU-UER

O texto d'*As Admoestações de Ipu-uer* – doravante *Ipu-uer* – é mais um dos que também chegou a nós unicamente através de um único suporte: o *Papiro de Leiden 344, recto*. Foi comprado em 1828 pelo Museu de Leiden, na Holanda – onde permanece até o momento – a partir da coleção do grego Giovanni Anastasi (1780 – 1860), sendo informado pelo próprio ter sido então encontrado em Mênfis, presumivelmente em Saqqara (GARDINER, 1969, p. 1).

Quanto à suas dimensões, o *Papiro de Leiden 344* mede 378 centímetros de comprimento por 18 centímetros de altura. Cada uma de suas páginas contém 14 linhas escritas, com exceção das páginas 10 e 11, que contêm apenas 13, e da primeira página, da qual somente resta o último terço das 11 linhas (GARDINER, 1969, p. 1). É digno de

nota o carácter extremamente deteriorado do papiro, o que impede uma decifração coerente de certas passagens, também nos deixando sem saber o quadro narrativo em que começa a história, dada a falta de seu início – o mesmo também ocorre em *Desesperado*. O dito papiro contém 17 “páginas”, e não há certeza se a última corresponde ao final do texto, ou se há uma continuação. Gardiner considera que a “página” 17 e as inscrições nela contidas são o desfecho total do texto, porém, isto não é pacificado dentro da Egptologia (GARDINER, 1969, p. 16).

O papiro está totalmente escrito tanto no *recto* quanto no *verso*, com o texto de *Ipu-uer* ocupando todo o *recto*, e o *verso* servindo de suporte para um hino a uma divindade solar, traduzido por Massy¹⁹⁴. Há indicações de que o manuscrito utilizado pelo escriba como matriz para a cópia do *recto* do *Papiro de Leiden 344* fosse antigo na época da cópia, sendo datado em princípios da XVIII Dinastia (GARDINER, 1969, p. 2). No tocante à paleografia e à ortografia, estas definem como um *ante quem nom* para a sua escrita um período ligeiramente anterior à XIX Dinastia, estando o texto escrito em médio egípcio.

Ipu-uer apresenta várias evidências de intertextualidade com outros textos egípcios do Reino Médio, a exemplo do *Desesperado* e as *Instruções de Amenemhat I*.

Quanto à sua interpretação histórica, já se conjecturou que o texto faz referências ao Primeiro Período Intermediário, entre as VI e XI Dinastias; ao período de invasão dos hicsos, no Segundo Período Intermediário; e ao Reino Médio dadas as semelhanças com *Desesperado* e com a *Instrução de Amenemhat I*. Gardiner prefere deixar esta questão em aberto, por não crer que há um número suficiente de evidências sólidas para comprovar cada uma destas afirmações. (GARDINER, 1969, p. 18). Já Canhão afirma não ser *Ipu-uer* um texto dotado de historicidade, sendo antes um monólogo em que o sábio reflete acerca da difícil vida de um Egito em época de crise (CANHÃO, 2014, p. 626, nota 196).

De maneira similar a outros textos egípcios, *Ipu-uer* é constituído de uma série de sentenças descritivas, introduzidas pela repetição de uma frase ou cláusula, escritas em encarnado – sendo a única exceção “*iw irf hmw nfr*, ‘de qualquer modo é certamente bom’”, em 13.9 – 14.5.

O texto é longo, e contém várias sentenças repetidas ou bastante similares. O escriba que o copiou cometeu muitos erros, que, além da deterioração de partes inteiras

¹⁹⁴ MASSY, A. *Le Papyrus de Leyde 1,344 (revers) transcrit et traduit par A. Massy*. Grand, Fr. Waem-Lienders e Paris: Ernest Leroux, 1886.

ou quase que inteiras do texto, tornam a sua tradução e interpretação uma tarefa complicada.

Quanto a quem seria Ipu-uer dentro da sociedade egípcia, para Gardiner, ele, como o camponês no *pBerlim 3023 (Conto do Camponês Eloquente)*, “sofreu alguma falha que o atingiu pessoalmente, que o fez aparecer em seus próprios olhos como uma típica vítima de má administração que mergulhou a terra inteira em ruína e miséria” (GARDINER, 1969, p. 7)¹⁹⁵. O teor de suas palavras o aproxima mais de um pregador ou um sábio. O egiptólogo considera mais plausível supor que ele foi enviado pelo faraó, que “desejou consultá-lo para algum propósito particular, ou que sua vinda foi voluntária, talvez solicitada por algum impulso vindo do céu, como aquele que levou Sinuhe a vagar por terras distantes” (GARDINER, 1969, p. 7)¹⁹⁶.

A título de expor nossa interpretação básica do conteúdo do texto, exporemos a seguir uma breve sinopse. Para tanto, o dividiremos em seções, separadas conforme as sentenças estereotipadas referidas. Salientamos, porém, que nem todas as partes do texto estão inseridas nestas seções, e que muitas destas que estão de fora são incompreensíveis dentro de um contexto maior, dada a grande fragmentação do papiro.

1. 8 (final) – 6. 14: a partir de 1. 9, a seção inicia-se com “*tw-ms*, , ‘na verdade’”. Aqui, Ipu-uer relata o caos presente no Egito, em razão da quase onipresente violência na sociedade. As tradições – até mesmo as funerárias – são desrespeitadas e esquecidas, sendo os mortos jogados no deserto, ou mesmo no rio Nilo. O rio, de tão cheio de cadáveres, mantém os crocodilos sempre saciados. O sábio não é mais ouvido; o deserto (*deshret*, *dšrt*) espalhou-se pela Terra Negra (*kemet*, *kmt*, o Egito), uma clara inversão da ordem e do caos. As pedras preciosas não são mais encontradas, e, devido à dificuldade da navegação, não se importa mais madeira e materiais utilizados pela população. Um ponto que ocupa Ipu-uer com frequência não só nesta seção, como praticamente em todas as outras, é a indignação que ele sente quanto à inversão dos lugares ocupados pelas pessoas bem-nascidas pelas pessoas pobres e comuns. Em 5.4, as palavras *ma’at* e *isefet* são mencionadas.

¹⁹⁵ One possibility is that he had suffered, like the peasant in the Berlin tale, some personal wrong, which made him appear in his own eyes as the typical victim of a maladministration that had plunged the entire land in ruin and misery.

¹⁹⁶ It is more plausible to suppose that he had been sent for by the king, who wished to consult him for some particular purpose, or that his coming was voluntary, perhaps prompted by some mysterious heaven-sent impulse, like that which drove Sinuhe out upon his wanderings in distant lands.

7.1 – 9.8 (*mtn*, , ‘olhem’): Interpretamos tal interjeição como uma tentativa da parte de Ipu-uer de exortar quem quer que o escute. Aqui, ele narra que o faraó é atacado, sendo sepultado sem sarcófago, e os segredos do governo são espalhados. Ipu-uer, mais uma vez, passa muito tempo relatando as inversões entre ricos e pobres, mencionando, nessa vez, que os criados desdenham de suas antigas senhoras. Os governantes do país, assustados pela situação, fogem, juntamente com todos os “grandes” da terra. O artesanato deixa de existir, pois ninguém mais trabalha.

9.8 – 10.12 (*hdt*, , *hdt*, , ‘destruído está’, ‘destruí’): praticamente um terço das estrofes iniciadas por esta interjeição estão incompletas. A ladainha só é interrompida em 10.3 – *rmy r.f t^c-mhw*, ‘o Baixo Egito chora’ – para em seguida retornar à interjeição padronizada. Nesta parte é retratada a queda do Egito, em muitos detalhes. Guerra civil e invasão estrangeira; revolta social; o pobre ocupando o lugar do rico e o rico ocupando o lugar do pobre; prevalece a miséria e o querer próprio sobre o querer coletivo; o artesanato foi abandonado e não há mais importações.

10. 12 – 11. 8 (*sh3w*, , ‘lembrem-se’): Ipu-er exorta os seus ouvintes a se lembrarem de várias tradições religiosas, a exemplo de rituais de purificação (11. 7, e gansos com características específicas para o sacrifício ritual [11. 8]). A partir de 11.8, o texto está bastante fragmentado, o que nos impede de ter uma noção completa de seu sentido, só voltando a ter linhas completas em 11. 13.

11. 8 – 13. 9: a partir de 11.13, a fragmentação do texto não nos impede de compreendê-lo. Esta parte não se constitui em forma poética, como as outras. Nesta longa seção, Ipu-uer reflete acerca da violência e da maldade presente nos egípcios, e admoesta o faraó por conta de sua irresponsabilidade frente aos acontecimentos narrados, além de responsabilizá-lo por ter espalhado hostilidade (*sehá*, *sh3*) sobre o Egito.

13. 9 – 15. 13 (*tw irf hmw nfr*, , ‘de qualquer modo é certamente bom’): A interjeição “De qualquer modo é certamente bom” inicia-se em 13.9, escrita em encarnado, estando “bom” (*nefer*, *nfr*, ) escrito com tinta preta. Aqui, Ipu-er imagina um Egito ideal, frente ao caos instalado que denuncia. Logo, é certamente

bom que os barcos naveguem¹⁹⁷, que as pessoas se embriaguem¹⁹⁸ e fiquem felizes (13. 14), que os dignitários vistam linho, e quando a necessidade de cada um é satisfeita. Este Egito seria aquele em que *ma'at* predominaria, e as inversões de toda a ordem – inclusive a social, expressa por Ipu-uer quando fala dos dignitários em suas roupas de linho – estariam de volta em seus devidos lugares. A satisfação das necessidades, como demonstrado nas análises dos textos anteriores, é uma demonstração de solidariedade social, logo, de *ma'at*. De 14.5 até 14. 12, a fragmentação do papiro torna impossível a sua compreensão. A partir de 14. 12, nos é narrado o estado de guerra do Egito com os asiáticos, e até os povos estrangeiros que ajudavam o Egito o traíram, detalhando as suas fraquezas para os inimigos. De 15. 4 a 15. 13, há um grande buraco no papiro.

15. 13 – 17. 2: na linha 15. 13 nos é informado que Ipu-uer está se dirigindo ao faraó – e provavelmente à sua corte, que presidia as suas sessões solenes. Ele exorta o soberano, e critica-o, dizendo que a ignorância é doce (*nedjem*, *ndm*, ) para o coração (*ib*), e que, por querer agradá-lo (*nefer*, *nfr*, ) é que o Egito continua no estado caótico em que se encontra. A partir de 16. 1, inicia-se uma parábola acerca de um homem idoso – cuja falta de sabedoria é frisada – e o seu filho bastante jovem. A partir de 16. 2, só fragmentos de signos e ideogramas sobraram, nos fazendo perder a linha da narrativa. Em 17. 2, por fim, o texto termina abruptamente.

Como afirmamos, o caráter fragmentário do papiro nos impede de ter uma compreensão completa do que nele está escrito. Logo, procederemos a uma *análise de conteúdo* de caráter *qualitativo*, em que buscamos compreender como *Ipu-uer* faz referências à *ma'at*. Com este texto, encerramos a nossa análise dos textos literários egípcios do Reino Médio como formadores de uma Memória Cultural no Egito, mais especificamente ligada às noções de *ma'at* e *isefet*, à visão do passado do Egito presente nas elites deste período, e em como a instituição faraônica era retratada nestes escritos. Tentaremos, sempre que possível, demonstrar a sua intertextualidade com outros textos da literatura egípcia deste período, principalmente aqueles tratados com mais detalhes nesta investigação.

¹⁹⁷ É digno de nota que em *Neferti* 1. 27, o sacerdote diz “*tw r hhy mw n h'w r skdw.f*, ‘nós vamos procurar água para os barcos poderem navegar’”, em seguida informando que as águas do rio estão invertidas. Vemos, então, mais um exemplo de intertextualidade, sendo o rio Nilo e a navegação um tema bem presente nas narrativas literárias egípcias do Reino Médio.

¹⁹⁸ Repare que no *Desesperado* 1. 135 – 136, o Homem, ao falar da morte como algo positivo, a associa à fragrância do lótus e à embriaguez: “*iw mt m hr.i min mi sti sšnw mi hmsit hr mryt nt tht*, ‘a morte está ao meu lado hoje / como a fragrância do lótus, / como estar sentado na margem embriagado’”.

Neste sentido, iniciaremos pela referência ao silêncio como falta de ação (fala) frente à restrição da *ma'at* na sociedade:

2.13: “*n tnw sw snd m hry ib*, ‘o homem assustado não sabe o que diz por causa do terror no (seu) coração’”.

Este trecho possui um sentido semelhante que “[*dd.i n m min*] *iw sf 3k nht hr h3iw n bw nbw* ‘(Com quem posso falar hoje?) / A piedade pereceu, / a violência tomou conta de toda a gente’”, l. 106 – 107 em *Desesperado*.

Podemos encontrar em *Ipu-uer* outras referências ao silêncio como sendo um dos catalisadores do predomínio de *isefet* sobre *ma'at* nos períodos retratados:

2.14: “*mdw rhw ht w^r.f n wdfw*, ‘a palavra daquele (que) conhece as coisas foge sem demora’”.

5.4: “*iw-ms m3^t ht t^c m rn.st pwy / iw isft pw irr.sn hr grg hr st*, ‘na verdade, o bem (*ma'at*) está por todo o país só em seu nome, pois o que eles fazem é o mal (*isefet*) que eles (próprios) estabeleceram’”.

6.5: “*h3 rf iri.n.i hrw.i m t3y 3t /nhm.f wi m-^c whdt.i irwt im st*, ‘Pudesse eu levantar a minha voz neste momento, e isso salvar-me-ia do sofrimento que faz ali isto’”.

A partir deste trecho, *Ipu-uer* denuncia o silêncio causado pela violência (2.13, 14) e a presença de *ma'at* só na fala das pessoas, e não em suas ações (5.4). Em nossa visão, aqui *Ipu-uer* denuncia a existência de uma extrema *hipocrisia*¹⁹⁹ no seio da sociedade egípcia narrada: como era moralmente reprovável não falar sobre a *ma'at*, as pessoas o faziam na frente das outras, tendo como objetivo demonstrarem ser possuidoras de uma suposta virtude. Porém, suas ações refletiam outra realidade, ligada ao caos (*isefet*) que os próprios egípcios estabeleceram. Já em 6.5, *Ipu-uer* demonstra consciência de que o ato de denunciar a supressão de *ma'at* quando esta ocorre possui grandes efeitos em mobilizar as pessoas, para neutralizar *isefet*.

A seguir, demonstramos a intertextualidade²⁰⁰ de alguns trechos de *Ipu-uer* com *Neferti* e *Kha-Kheper-Ré-Seneb*:

¹⁹⁹ Por “hipocrisia” entendemos ser o “hábito que se baseia na demonstração de uma virtude ou de um sentimento inexistente”. Disponível em: < <https://www.dicio.com.br/hipocrisia/> >. Acesso em 07/04/2019.

²⁰⁰ Nossa visão de intertexto coaduna aqui com a de Stauder, sendo amplamente entendido “não como citações ou alusões, mas como definido por um horizonte mais amplo na cultura escrita, ou, em outra formulação, como um ‘universo de textos’ comunicando-se com e ecoando-se uns aos outros.” (STAUDER, 2013, p. 418). Desta forma, não nos limitamos a referências ou alusões diretas e indiretas de um texto a outro, e prestamos atenção a elementos como quadro da narrativa – cenário aonde se passa a história; temas dos textos; referências a gêneros textuais surgidos no Reino Antigo, como profecias, autobiografias, narrativas-viagem mitológicas (MORENZ, L, 2003, p. 103).

Kha-Kheper-Ré-Seneb (*recto*, 1. 11):

rdi.tw m3^ct rwtj
isft m-hnw sh

“*Ma’at* foi lançada fora;
isefet está no interior da sala do conselho.”

Neferti (1. 66):

iw m3^ct r iit r st.s
isft dr sy r-rwtj

“*Ma’at* regressará ao seu lugar
e *isefet* será atirada para a parte exterior.”

Ipu-uer (3. 1 – 2):

iw-ms dšrt ht t^c sp3wt hb3
pdt rwtj iyt.ti n kmt
iw-ms spr [...]
nn ms wn rmt m st nb(t)

“Na verdade, o deserto estende-se a todo o país, as províncias estão destruídas.
Os estrangeiros do exterior vêm para o Egito.
Na verdade, [os estrangeiros] chegaram
e, de fato, não há pessoas em nenhum lugar.²⁰¹”

Ipu-uer (1. 54):

iw-ms m3^ct ht t^c m rn.st pwy
iw isft pw irr.sn hr grg hr st

“Na verdade, o bem (*ma’at*) está por todo o país só em seu nome,
pois o que eles fazem é o mal (*isefet*) que eles (próprios) estabeleceram”.

Aos nossos olhos, os dois excertos de *Neferti* e *Kha-Kheper-Ré-Seneb* se complementam. No referido trecho de *Kha-Kheper-Ré-Seneb*, nos é dito que *ma’at* foi lançada para a parte exterior, enquanto que *isefet* está na sala do conselho. A sala do conselho faz referência aos homens de confiança do faraó, que o aconselhavam na tomada de decisões. No contexto em que o trecho é mencionado, *isefet* então influencia o comando do Egito, gerando o caos em todas as esferas, como é retratado em *Kha-Kheper-Ré-Seneb*.

Já em *Neferti*, o contexto se refere à vinda profética de um rei salvador do sul, de nome Ameni, que reestabelecerá a ordem perdida. Logo, fazendo uma comparação a

²⁰¹ “Na verdade, [os estrangeiros] chegaram / e, de facto, não há Egípcios em nenhum lugar”. Cf. adaptação de CANHÃO, 2013a p. 129, grifo no original.

contrario dos dois elementos, vemos que *ma'at* regressará ao seu lugar – o interior da sala do conselho, interferindo nos rumos que o Egito toma – e *isefet* será atirada para o exterior, o local dos estrangeiros, referidos em *Neferti* como *ʿ3mw*, “asiáticos”. É digno de nota que a palavra utilizada nos dois textos é a mesma, *rwty* “*outside*, ‘lado de fora’” em tradução livre (Cf. FAULKNER, 1991, p. 147).

Portanto, pudemos notar que a ideia de *ma'at* era intrinsecamente conectada aos egípcios, e que tudo o que vinha de fora era associado aos estrangeiros. Neste sentido, enxergamos ser corrente a ideia, pelo menos entre os literatos egípcios, de uma associação não apenas metafórica de *isefet* com o que se encontra fora do Egito, pois, ao associar os estrangeiros à *isefet*, não o fizeram apenas por terem interferido negativamente na organização social interna dos egípcios, mas por terem vindo *de fora* (*rwty*) da terra do Nilo.

A intertextualidade apresentada também demonstra a circulação de informações dentro da sociedade letrada do Egito do Reino Médio, bem como um quadro narrativo similar entre os textos desse período. Outro elemento que apoia esta afirmação é o tom negativo e pessimista de *Ipu-uer*, *Diálogo de um Desesperado com o seu ba* e *Kha-Kheper-Ré-Seneb*.

Conforme explanamos em outro momento deste estudo, *ma'at* possuía um lugar específico dentro da sociedade egípcia, devendo o faraó ser o seu principal defensor e mantenedor. Ademais, também demonstramos a existência de trechos em *Kha-Kheper-Ré-Seneb* (*recto*, 1. 11) e em *Neferti* (1. 66) que evidenciam a existência da associação na mentalidade egípcia dos estrangeiros com o deserto (*dšrt*, ‘deserto’ ou ‘terra vermelha’) e com *isefet* (*isft*), e de *ma'at* com o Egito (Terra Negra, *kemet*, *kmt*) e os egípcios.

Isto pode ser confirmado, também, pelo trecho de *Ipu-uer* frisado (3. 1), em que o sábio afirma que o deserto (*deshret*, *dšrt*) estende-se por todo o Egito, para logo na frase seguinte afirmar que os estrangeiros do exterior (*pedjet ruty*, *pdt rwty*) vêm para o Egito (*kmt*). Aqui vemos um claro uso de um contraponto com uma dualidade, muito comum no pensamento egípcio: a dualidade da Terra Negra (*kmt*) representando o Egito e sendo a habitação por natureza de *ma'at*, contra a Terra Vermelha (*dšrt*), o deserto, representando os estrangeiros, sendo a habitação natural de *isefet*.

O caos narrado por *Ipu-uer* é de tal magnitude, que não se distinguirá mais os estrangeiros dos egípcios (3. 1 – 2; 4. 1). Em outras palavras, os estrangeiros estão tão misturados aos egípcios – seja nos costumes, nas famílias, nas funções sociais – que não será mais possível distingui-los uns dos outros. Conforme a associação apresentada entre

ma'at e os egípcios, e *isefet* e os estrangeiros, enxergamos esta afirmação de Ipu-uer como uma atestação da confusão entre *ma'at* e *isefet*, sendo difícil até mesmo para um egípcio compreender as suas diferentes manifestações. Isso é expresso em *Ipu-uer* 1. 54, em que lemos “na verdade, o bem (*ma'at*) está por todo o país só em seu nome, pois o que eles fazem é o mal (*isefet*) que eles (próprios) estabeleceram”.

Logo, *dšrt* (o deserto, a Terra Vermelha, os estrangeiros, o caos, *isefet*) está de tal forma misturado com *kmt* (o Egito, a Terra Negra, a justiça, ordem, ou seja, *ma'at*) que não se pode mais distinguir um de outro. Uma das consequências disso é apontada por Ipu-uer, ao dizer que não há equivalência entre falar *ma'at* e agir de acordo.

Portanto, ao não negar a importância da fala para a solidariedade social, *Ipu-uer* possui evidências de que *falar* apenas não era suficiente: as *ações* também precisariam estar de acordo com *ma'at* para efetivar um Egito que refletisse este conceito.

Ademais, diluídas no texto estão duras críticas 1) às mais variadas quebras de tradição, principalmente as relacionadas ao âmbito funerário e costumes que hoje chamaríamos de “religiosos”; 2) à inversão das hierarquias sociais, principalmente relacionadas à ricos e pobres e os seus papéis no Egito.

Não sendo nosso objetivo aqui expor uma análise exaustiva destes fatores na fonte – dados os limites da investigação –, exporemos apenas alguns exemplos destas críticas. Outra razão para tanto é a constante repetição de frases durante o texto, algumas extremamente iguais, outras com pequenas diferenças entre si. Portanto, escolheremos aqueles trechos que refletem as críticas repetidas em outras vezes em *Ipu-uer*.

Quanto à quebra das tradições, há as seguintes admoestações:

***Ipu-uer* (4. 4):**

*iw-ms wnw m w^cbt di.tw hr k3n-r t^c
sšt3w pw n wtw hr shrw hr.f*

“Na verdade, os que estavam nos Locais de Purificação (*wabt*; *w^cbt*) foram abandonados nas terras altas;
os segredos dos embalsamadores caíram por causa disso.”

(6. 6 – 7):

*iw-ms hnrt dsr šdi ššw.f
sh^cw st št3w wnt
iw-ms hk3w sh3w*

“Na verdade, a Câmara Sagrada foi privada de seus escritos
e o lugar dos segredos foi revelado.
Na verdade, as fórmulas mágicas foram reveladas”.

(6. 10):

iw-ms hpw nw hnrt dw r-hnty

šm.tw ms hr .s m iwwyt

“Na verdade, as leis da câmara do conselho são deitadas fora e, de facto, caminham sobre elas nos lugares públicos”.

(6. 11 – 12):

sh3w ššmw pf m^cb3yt

iw-ms hnrt wr m pri h3l.f

hwrw hr šmt iyt m hwt-wryt

“O procedimento da ‘Casa dos Trinta’ foi revelado.

Na verdade, a ‘Câmara do Grande Conselho’ está com (gente) que vai e vem e os miseráveis vão e vêm das ‘Casas Grandes’”.

Os Locais de Purificação (*wabt*, *w^cbt*) eram destinados à mumificação (CANHÃO, 2014, p. 610, nota 75). *Ipu-uer* 4.4, assim, nos informa que os rituais funerários da mumificação não estavam mais ocorrendo, sendo os cadáveres jogados nas terras altas – provavelmente dunas de areia, ou seja, no deserto. A Câmara Sagrada (*heneret djeser*, *hnrt dsr*) era uma instituição que vigiava e fazia cumprir as normas relacionadas ao trabalho (CANHÃO, 2014, p. 615, nota 107); A câmara sagrada e o lugar dos segredos provavelmente seriam lugares restritos, responsáveis pela guarda de arquivos religiosos e legais (CANHÃO, 2014, p. 614, nota 102). Já “a ‘Casa dos Trinta’ era um tribunal; a ‘câmara do conselho’ era a instituição que centralizava a vigilância e o cumprimento das leis do trabalho, supervisionando as ‘câmaras de conselho’; e as ‘Casas Grandes’ são as ‘seis grandes casas’, constituindo o supremo tribunal. (CANHÃO, 2014, p. 616, nota 109).

Através de todos estes exemplos, a narrativa demonstra um Egito totalmente sem leis reguladoras, entregue aos desejos e liberdades alheias (exemplo similar em 7.9). É válido salientar que não só as tradições de ordem jurídica eram desprezadas, acontecendo o mesmo com as tradições funerárias. O Egito como um todo, então, teria responsabilidade sobre estas ações, havendo uma certa tendência a culpabilizar os mais humildes, sempre referidos com termos pejorativos.

Para que isto faça mais sentido, atentamos para o fato de que o texto é escrito sob a perspectiva de *Ipu-uer*, que, dados os seus conhecimentos, fazia parte de uma elite letrada: “*bin wy n.i n indw m rk iry*, ‘Ah, como foi má para mim a miséria desta época!’, 6. 8”. Este trecho nos evidencia a visão aterrorizante que a elite egípcia do Reino Médio

possuía com relação à perda de sua posição econômica e social, bem como a ojeriza para com as pessoas de condição social inferior.

Ainda quanto a esta inversão social, e a repulsa de Ipu-uer a ela, exporemos apenas alguns exemplos, uma vez que o texto está recheado de referências, todas muito similares, e em alguns casos até mesmo repetidas:

***Ipu-uer* (4.3; 5. 6):**

iw-ms msw wrw hwi.tw r s3wt

“Na verdade, as crianças dos grandes foram atiradas contra as paredes.”

7.9 – 10:

mtn is n3 hprw rmt

[...]

dr m prywt nsywt

mtn špswt hr šdw wrw m šn^c

“Olhem, de facto, para as transformações do povo!

[...]

Aquele que (antes) era reprimido (agora) está nas casas reais.

Olhem, as grandes damas estão em jangadas e os grandes senhores estão no armazém.”

Praticamente toda a seção iniciada pela interjeição *mtn* (olhem), que vai de 7. 1 a 9.8, se dedica a demonstrar casos como os trechos citados, em que aqueles que antes eram comandados passam para o comando, e os que eram ricos agora mendigam. Este é um excelente exemplo da visão que as elites egípcias possuíam em relação aos que dela não faziam parte: tais pessoas deveriam se contentar com o seu “lugar” na sociedade egípcia, sendo qualquer tentativa de “tomar o lugar” da elite enxergadas como uma afronta à *ma’at*.

Também nos interessa o fato de que o texto estabelece uma visão de passado e de presente, sendo o passado enxergado como positivo, um tempo de paz e prosperidade, e o presente como um período de caos. Como exemplo, temos *Ipu-uer* 4. 5 e 5. 13: “*iw-ms nf3y 3kw m33 sf*, “Na verdade, aquilo que víamos ontem está arruinado”. Há uma enorme semelhança desta visão de passado e de presente em *Neferti*.

Como o início do texto foi perdido, não se sabe a que faraó o sábio se dirige. Porém, considerando a frequência com os quadros narrativos dos textos literários egípcios do Reino Médio se passam em um passado idealizado, na corte de um faraó também

idealizado – como *Sneferu*, que governou o Egito na IV Dinastia, Reino Antigo, e que aparece idealizado em *Neferti*, e *Khufu*, da mesma dinastia e sucessor de *Sneferu*, que aparece idealizado em *Khufu e os Magos* –, cremos que isto se devia a um desejo de dotar os escritos de alguma historicidade.

Porém, apesar da manifestação de *ma'at* pelos egípcios serem uma das maneiras de mantê-la presente no Egito, o faraó também deveria cumprir a sua parte nesta cadeia. Entretanto, o sábio Ipu-uer exorta o faraó, por não estar cumprindo a sua função na *ma'at*:

(Ipu-uer, 2.5 – 6):

in iw rf tny min

in iw.f tr sdr

mtn n m33.n.tw b3w iry

ir snm.n.tw n gmi.n.i tw

n i's.n.tw n.i m šw 3dyw r.s

“Onde está ele [o faraó] hoje?

Estará neste momento a dormir?

Olhem, o seu poder não se vê!

Mas se nós estivéssemos tristes eu não te encontraria

e ninguém teria me chamado em falta para ser agressivo contra eles!”

Assim, o Egito, com o faraó e seus súditos, ignorando os cuidados referentes à *ma'at*, são acusados por Ipu-uer de promover tamanha destruição, atingindo as esferas moral, cultural, econômica, política e religiosa. Do ponto de vista de um egípcio, estaria mais próximo de sua linguagem a ideia de desmantelamento do cosmos, uma vez que para eles não havia separação entre o mundo terreno e o mundo dos deuses.

Ipu-uer seria, então, o egípcio ideal, proveniente de uma elite letrada, e com coragem o suficiente para confrontar o próprio soberano acerca de suas faltas com um princípio superior a tudo e a todos, inclusive ao próprio rei: seria um egípcio conforme a *ma'at*. Princípio superior, pois sem *ma'at* não haveria Egito, instituição faraônica, e toda a organização social²⁰². Daí um dos sentidos de *ordem* que a palavra possui.

Contudo, em nossa visão há um contraponto na narrativa. Em **10.12**, o início da quinta parte, com a repetição da fórmula “Lembre-se” (*sh3w*), Ipu-uer atenta para os

²⁰² Tal concepção pode ser melhor explicada por Menu (2005, p. 7 – 8, grifos e adendo nossos): “A fundação do regime [faraônico] no último quarto do quarto milênio, e sua refundação no começo do segundo milênio antes de Cristo, revelam os três dogmas imutáveis que o tornam único e que o permitiu durar: **o princípio faraônico, o papel de *ma'at*, a imortalidade da pessoa real/humana projetada de uma maneira tipicamente egípcia**. Estes são os dogmas agradáveis e invariáveis. Contudo, sua respectiva importância mudou ao longo do tempo, com o Antigo Egito tendo sofrido uma notável evolução ideológica durante os três milênios de sua história.”

rituais sagrados. Como já explanado, em momentos anteriores o sábio nos traz suas admoestações contra o desrespeito às tradições sagradas no Egito. Enxergamos as exortações aí presentes como um desejo de restabelecer *ma'at*, a começar pelas regras relativas ao sagrado.

Neste sentido, o sábio, em **13. 13 – 14** e em 14.1, expõe os seus desejos acerca de como o Egito deveria proceder para se regenerar, e manter-se sob as asas da *ma'at*.

Logo, considerando estas análises realizadas em *Ipu-uer* acerca dos discursos sobre a *ma'at* é que expomos mais uma vez o esquema a seguir:

Fala $\longleftrightarrow$ **Ação (escutar / agir em favor de *ma'at*)** $\longleftrightarrow$ **Justiça / Verdade**

Além dos elementos deste esquema explanados à luz dos textos anteriores, *Ipu-uer* nos evidencia mais um de seus elementos, a saber, a fala interconectada com a ação: ao falar sobre a *ma'at*, tendo em vista perpetuá-la ou denunciar a falta de seu cumprimento, o egípcio deveria se ocupar também em agir de acordo. O sábio demonstra que só falar não é suficiente para a mudança, o que traz à tona o caráter **pragmático** da *ma'at*: em todas as etapas do esquema acima representado, há a presença de ação. Vejamos: a justiça / verdade só se manifesta através da ação a favor de *ma'at*. Esta só se realiza se se escutar as necessidades do semelhante – de um ponto de vista individual – e da sociedade como um todo. Através da escuta, o homem se manifesta em favor de *ma'at*, **falando e agindo** de acordo com ela.

Partindo desta vez de outro lado do espectro representado no esquema, se todo egípcio se prestar a denunciar a falta de *ma'at* – como o fizeram *Neferti*, *Kha-Kheper-Ré-Seneb*, o Homem em *Desesperado* e *Ipu-uer*, só para citar os exemplos trabalhados neste estudo – e se prestar a lutar para a sua efetivação, seja agindo para tanto, seja escutando o seu semelhante que sofre pelo predomínio de *isefet*, os elementos ligados à ideia de justiça social (ASSMANN, 1969) de *ma'at* se cumprirão, efetivamente.

Portanto, os textos literários egípcios do Reino Médio, possuíram um papel extremamente importante na manutenção de uma visão positiva da *ma'at* frente à ideia de uma nova crise social. Independentemente dos textos terem sido escritos no Reino Médio ou não, eles faziam referências a eventos que se passaram no Primeiro Período Intermediário – do ponto de vista da memória cultural, eventos que se passaram neste passado caótico, que se buscava combater. O que nos interessa aqui, enquanto historiadores, é compreender como estes textos orientaram a maneira de pensar da elite

letrada egípcia dos períodos em que circularam – boa parte da História do Antigo Egito, a partir do Reino Médio – principalmente em relação ao passado, ao presente e ao futuro.

Neste sentido, pudemos notar o papel central que *ma'at* possuía na sociedade, sendo uma ideia complexa e um dos fatores de maior peso na durabilidade do Egito, apesar do Estado fortemente centralizador que o caracterizava. A instituição faraônica, citada deveras nos textos, deveria ser protegida a todo o custo, pois, se isso não acontecesse, haveria a chance dos feitos terríveis, “que nunca aconteceram antes” – parafraseando os textos literários – acontecerem de fato.

Por fim, pela perspectiva da Memória Cultural, a função normativa de *Ipu-uer* está em informar aos egípcios como estes deveriam agir sempre, para evitar a calamidade (*isefet*), e como eles deveriam agir caso a calamidade acontecesse, ou seja, falar, agir de acordo com *ma'at*, agir como *Ipu-uer*, que lamenta por não ter *agido* antes. A sua função formativa consiste em dizer aos egípcios que eles *não são* os asiáticos (*amu*, ʿ3mw), que eles *são* os habitantes legítimos da Terra Negra (*kemet*, *kmt*), e que nunca se deve esquecer o que os faz egípcios, para que não ocorra a confusão narrada por *Ipu-uer*.

É levando estes fatores em consideração, bem como os trabalhados nos textos anteriores, que analisaremos mais detidamente o papel destes quatro textos na Memória Cultural egípcia do Reino Médio, para, em seguida e a partir deles, se buscar compreender o papel da literatura egípcia do Reino Médio na consolidação de uma Memória Cultural a favor da *ma'at*.

3.3. TEXTO LITERÁRIO E MEMÓRIA CULTURAL

Tentamos demonstrar nos quatro estudos de memória cultural anteriores a relação intrínseca que a *ma'at* teve na construção de uma ideia de “egipcianidade” no Reino Médio.

Nossa análise dos “discursos sobre a *ma'at*” nos fez inferir duas informações principais acerca da memória cultural egípcia do Reino Médio, pelo menos nos textos literários: 1) a constante ojeriza ao estrangeiro, principalmente aos “asiáticos” (*amu*, ʿ3mw), associados constantemente à *isefet*; 2) uma maior responsabilização dos egípcios comuns pela manutenção da *ma'at*.

Quanto ao fator número um, salientamos que *Ipu-uer* é a primeira fonte literária egípcia que menciona a invasão dos asiáticos no Delta egípcio (ROSELL, 2010, p. 12). O seu relato, entretanto, não associa esta invasão com a queda da monarquia menfita. Ademais, não há evidências arqueológicas que confirmem a penetração dos asiáticos no Delta egípcio em começos do Primeiro Período Intermediário (ROSELL, 2010, p. 13).

Além deste fator, o colapso climático ocorrido no Primeiro Período Intermediário, argumento por muito tempo defendido pela Egíptologia como fator central na fragmentação interna egípcia do Reino Antigo, foi comprovado como insuficiente para tanto, a partir de várias evidências do clima naquela época, como o estudo das variações do Nilo e seus sedimentos minerais no Delta, e o movimento das dunas na região de Mênfis, por exemplo (MOELLER, 2005, p. 153 – 167). Longe de negar o seu impacto neste processo, comprovou-se que fatores internos, mais que externos, foram gatilhos para a fragmentação do poder e da tradição egípcia em fins do Reino Antigo (ROSELL, 2010, p. 10).

Não se pode negar, entretanto, a forte presença dos asiáticos nas fontes escritas analisadas. Como vimos de demonstrar, há uma forte intertextualidade entre os quatro textos literários, muitas delas ligadas a referências a estes estrangeiros. A repetição de tais elementos nestes textos culturais indica um esforço por inculcá-los na memória cultural dos egípcios.

Isto pode ser comprovado através de outras fontes. Na tumba de Akhtoy, que provavelmente viveu durante o reinado de Nebhepetré (Mentuhotep II, 2061 – 2010 a.C.) no Reino Médio, há uma estela que relata o castigo de asiáticos (GARDINER, 1917, p. 35 – 36, pl 9; WARD, 1961, p. 24; ROSELL, 2010, p. 15).

O egiptólogo Édouard Naville nos indica ser Mentuhotep II o primeiro faraó da XI Dinastia a unificar o Alto e o Baixo Egito sob seu cetro. O templo mortuário deste faraó, ou praticamente tudo o que restou acerca dele, contém uma narrativa em que é descrita uma batalha do rei com os *amu* (*ʿ3mw*), os asiáticos, ocorrida no Delta. As inscrições também indicam ter havido guerra entre o Egito deste faraó e outras nações. Um fragmento de seu templo sob a guarda do Museu de Genebra, por outro lado, contém um prisioneiro negro, interpretado por Naville como sendo procedente do Alto Egito (NAVILLE, 1910, p. 4 – 5; p. 68 – 69, pl. 14 – 15). Por mais que haja poucas fontes acerca de Mentuhotep II, o fato dele ser bastante mencionado em inscrições da XVIII e XIX Dinastias (NAVILLE, 1910, p. 5) demonstra seu pertencimento na memória cultural relativa ao Primeiro Período Intermediário e ao Reino Médio: as evidências que citamos

apontam para batalhas no Alto e no Baixo Egito, seguidas de cativo dos povos contra os quais ele lutou. Assim, o respeito que o monarca adquiriu por conta de suas vitórias militares garantidoras de uma “reconquista” ou manutenção do território egípcio em um momento de caos fez com que este fosse simbolizado como um modelo, razão que levou a sua permanência na memória cultural dos períodos posteriores.

Isto é totalmente correlacionado com os asiáticos mencionados nas fontes literárias que analisamos: por mais que as evidências arqueológicas não tenham demonstrado estas invasões de povos habitantes dos arredores do Delta do Egito tão abordadas pelas fontes escritas, o que importa aqui é como a memória cultural egípcia do Reino Médio – as fontes apontadas acima nos permitem até mesmo recuar um pouco para a XI Dinastia do Primeiro Período Intermediário, a partir do reinado de Mentuhotep II – teve um de seus eixos na relação estabelecida entre os egípcios com *ma’at*, em contraposição aos estrangeiros, associados à *isefet*.

Concordamos com egiptólogo Pablo M. Rosell quando considera que esta forte presença dos asiáticos nos textos literários egípcios reflete um temor existente na sociedade do Reino Médio em relação a eles (ROSELL, 2010, p. 18). As já apresentadas referências a tensões com nações dos arredores do Egito desde o reinado de Mentuhotep II reforçam este ponto de vista.

Portanto, uma das características *formativas* dos textos literários egípcios analisados – referentes à pergunta “O que somos nós?” – está ligada a uma identidade fundamentada nos mais variados aspectos de *ma’at*, sendo um deles a diferenciação ontológica em relação aos estrangeiros, associados à *isefet*, e consequentemente à desorganização, à morte, ao caos, à falta de movimento necessária à vida – um dos exemplos sendo o sol se retirando da terra do Egito, conforme *Neferti* (1. 51).

Já em relação à segunda ideia inferida a partir da nossa análise – uma maior responsabilização do egípcio comum na manutenção da *ma’at* – foi baseada principalmente em *Desesperado*, não se restringindo, porém, a este texto. Como frisamos em nossas análises, é uma constante nos textos a denúncia da falta de solidariedade social, o que acaba por responsabilizar não apenas o faraó pelo caos narrado, mas os egípcios de uma maneira geral. Como demonstramos, neste texto o *ba* constantemente tenta convencer o Homem da necessidade de se aproveitar os prazeres terrenos, e o homem, ao mesmo tempo em que põe em xeque as certezas da vida na visão de um egípcio, tenta o seu *ba* com um bom local de descanso no Além. Aos nossos olhos isto constitui um

reforço implícito das tradições funerárias, que em *Ipu-uer* não estão sendo levadas em consideração.

Também chamou nossa atenção as constantes exortações que os faraós recebiam, muito presentes em *Neferti* e em *Ipu-uer*. É válido lembrar que o quadro narrativo em que *Neferti* se desenrola é situado em um Reino Antigo idealizado, com uma visão também idealizada do faraó Sneferu. Enxergamos estas menções a faraós “bondosos e justos” como uma contraposição à figura do faraó incompetente, responsável pela quebra do domínio da *ma'at* e a mistura dela com *isefet*, conforme descrito em *Ipu-uer* e em *Neferti*.

Já *Kha-Kheper-Ré-Seneb* é interessante justamente por seu desejo de inovação. Para Jan Assmann, a angústia do sacerdote neste texto pode ser explicada pela existência de uma tensão entre a busca pela imobilidade na memória cultural e a tendência da cultura letrada de variar, inovar e se acomodar (ASSMANN, 2008, p. 117). O texto é recheado de intertextualidades, como demonstramos. Entretanto, isto não impede *Kha-Kheper-Ré-Seneb* de inovar, pois este escolhe o presente como motivo para a sua escrita, ao invés do passado ou do futuro, como seus antecessores.

Todos estes textos possuem características que os qualificam como textos culturais. O seu sucesso, não só no Egito Antigo, mas também na Egiptologia, nos leva a considerá-los como verdadeiras jóias do pensamento egípcio, possuindo um importante papel tanto para a memória cultural egípcia antiga quanto para a Egiptologia.

O tom pessimista dos mesmos – responsável pelo batismo de “literatura pessimista” que estes textos ganharam pela Egiptologia – nos permite entrever as construções ideológicas realizadas pela elite letrada egípcia. Pode-se afirmar que o mesmo foi empregue como pano de fundo para contrastar com os soberanos reguladores do Reino Médio (ROSELL, 2013, p. 127). Ademais, por esta mesma razão a Egiptologia e a historiografia dela decorrente por muito tempo analisaram o Primeiro Período Intermediário como um tempo de caos, interpretando um tanto literalmente as afirmações relativas ao passado ficcional dos textos literários egípcios pessimistas (ROSELL, 2013, p. 124; 126).

No próximo capítulo, nos deteremos na segunda maneira pela qual o Egito Antigo pode ser abordado: o Ensino de História.

4. O ANTIGO EGITO NA VISÃO COMUM DA SOCIEDADE BRASILEIRA: O PAPEL DO ENSINO COMO FORMADOR DE CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

O Egito Antigo ocupa um lugar privilegiado na cultura histórica brasileira, em razão da popularidade que elementos da Egiptomania, como múmias, pirâmides, obeliscos e a esfinge, ocupam no imaginário ocidental desde a Antiguidade (BAKOS, 2008, p. 22). O professor de História lida diretamente com estes elementos, sendo confrontado pelos estudantes em sala de aula. Neste capítulo, buscaremos demonstrar a nossa hipótese referente ao Ensino do Egito Antigo, a saber, que a Egiptomania está no limiar dos horizontes da memória cultural do Ocidente, sendo a partir dela que a curiosidade do passado egípcio é despertada, no Ocidente, o que se reflete de forma majoritária na pesquisa histórica e no ensino de história desta civilização, especificamente no caso do Brasil.

Em 4.1.1, apresentaremos e discutiremos os resultados do questionário respondido por professores da educação básica de João Pessoa – PB e região metropolitana, e exposto em 1.4. Em 4.1.2, faremos uma breve discussão sobre o livro didático no Brasil, e como são representados os temas de História Antiga, a partir de algumas pesquisas recentes. Em 4. 1. 2. 1, analisaremos os dois primeiros livros didáticos, no caso, do Ensino Fundamental, escolhidos a partir dos resultados da pesquisa com os questionários com os professores. Em 4.1. 2. 2, analisaremos o livro didático do ensino médio, também escolhido a partir do resultado da pesquisa com o questionário. Em 4. 2, por fim, refletiremos sobre o Ensino de História como mantenedor ou não de uma visão exótica do Egito Antigo, a partir das discussões e pesquisas realizadas durante o capítulo, e durante a investigação.

4.1.1. VISÃO DE PROFESSORES DA REDE BÁSICA DE ENSINO DE JOÃO PESSOA-PB E REGIÃO METROPOLITANA SOBRE O ENSINO DO ANTIGO EGITO

Neste momento, apresentaremos os dados colhidos através do questionário sobre Ensino de História Antiga Oriental – Egito Antigo, respondidos por 10 professores da Educação Básica de João Pessoa – PB e região metropolitana no ano de 2019. Os mesmos foram entregues de modo impresso nas escolas em que os docentes atuam. Optamos por sistematizar as informações em gráficos em colunas e em gráficos “pizza”, sendo o último caso utilizado em respostas binômias (*e. g.*, “Sim/Não”), em que uma das opções necessariamente exclui a outra, ou quando julgamos mais fácil visualizar os indicadores e seus respectivos valores.

Os dados são apresentados em percentagem, e não em números absolutos, levando em consideração que o total (100%) equivale à amostragem de professores participantes da pesquisa (10). Os docentes cobrem praticamente toda a cidade de João Pessoa – PB e região metropolitana, como pode ser verificado no mapa na página 191 (FIGURA 5). Ademais, no tocante à pesquisa por amostragem, através de uma parcela muito pequena da população é possível estender as conclusões à população como um todo segundo os estudos realizado por Funari (2006, p. 38). Por isso, mesmo sendo uma amostragem pequena, consideramos que as reflexões realizadas podem auxiliar na compreensão do estado do ensino de História Antiga na educação básica no plano regional e até mesmo nacional. Em sua investigação de mestrado, Raquel dos Santos Funari²⁰³ aplicou questionários com estudantes da Educação Básica da 5ª Série (atual 6º ano), tendo em vista entender as representações históricas das imagens do Egito Antigo dos mesmos antes e depois do estudo desta civilização em sala de aula. O protagonismo de sua pesquisa foi dado aos jovens estudantes, sendo um dos objetivos dos questionários entender como a Egiptomania molda os interesses destes, antes mesmo de chegarem a ter um contato mais formal com o Ensino do Egito Antigo (FUNARI, 2006, p. 37). A questão do Orientalismo, como apontada por Said (1990), também não é ignorada pela historiadora (FUNARI, 2006, p. 34), e os resultados obtidos através de seus questionários

²⁰³ Funari, 2006.

demonstram a grande influência que tal perspectiva ideológica possuiu nas representações mentais do povo do Nilo nos estudantes²⁰⁴.

Nosso estudo, como já explicamos na Introdução e no Capítulo 1, também leva em consideração o papel da Egiptomania e do Orientalismo na formação da consciência histórica e da memória cultural relacionada ao Egito Antigo, seja ela desenvolvida por uma pesquisa acadêmica ou por filmes, livros, revistas, HQ's, e demais mídias não relacionadas à investigação histórica. O protagonismo de nossa pesquisa, por outro lado, é dado aos professores.

Levando em conta suas formações nas graduações em História pelo Brasil, não necessitamos de uma pesquisa estatística para chegar à conclusão de que são extremamente raros os brasileiros que se especializam no Egito Antigo, em proporção à quantidade de cidadãos no país. No entanto, dentro das próprias Instituições de Ensino Superior – IES – brasileiras, o número de professores de História especialistas em Antiguidade é bastante pequeno se comparado com as demais especialidades, por mais que tal realidade venha se alterando a partir da virada de século. Santos, Kolv e Nazário (2017), em pesquisa a partir de dados da Plataforma Lattes, constataram que, dos 116 docentes de IES do Brasil especialistas em História Antiga, apenas 8 são especialistas em Egito Antigo e 2 em Culturas Cuneiformes/Mesopotâmia, o que contrasta bastante com os indicadores de Grécia (43) e Roma (44) (SANTOS; KOLV; NAZÁRIO, 2017, p. 131). Ou seja, dentro do já pequeno número de docentes do Ensino Superior brasileiro especialistas em História Antiga, apenas 10 são especialistas em Oriente Antigo, e destes, 8 em Egito Antigo.

Os autores apresentam várias razões para a preferência dos estudos clássicos ao invés dos orientais – maior identificação da cultura brasileira com a cultura clássica; sobrevalorização de Grécia e Roma em relação ao Oriente, pouca carga horária dedicada às civilizações orientais (SANTOS; KOLV; NAZÁRIO, p. 133 – 134). Entretanto, levando em consideração as discussões teóricas da presente investigação, é digno de nota acrescentar mais uma vez a visão de Jan Assmann de que a memória cultural possui um horizonte externo de saberes, fora do qual se elimina o conceito de memória. O egiptólogo menciona a Egiptologia como um dos exemplos de disciplinas que se detêm no saber exótico, ou seja, em um saber que perdeu total relação com a identidade coletiva do

²⁰⁴ A pesquisa iniciou-se “no primeiro semestre de 2001, no primeiro e segundo semestre de 2002, foi finalizada no primeiro semestre de 2003” (*ibid.*, p. 38).

ocidental. “Somente quando olhamos de fora, a cultura nos mostra como a memória a molda²⁰⁵” (ASSMANN, 2008, p. 50).

Como dito no Capítulo 1, é partindo da cultura histórica existente em determinado grupo ou sociedade que a consciência histórica do ser humano é formada. Isto se reflete diretamente na pesquisa histórica científica, a partir da compreensão da matriz disciplinar da história de Jörn Rüsen. Logo, também sob a ótica da memória cultural, podemos compreender como o Egito Antigo e a memória a ele relacionada, por estarem *fora* do horizonte externo da nossa memória cultural ocidental, é considerado exótico, distante, com toda a carga orientalistica do termo.

A pesquisa conduzida por Funari demonstrou que os alunos, antes de iniciar o ensino formal, já tinham uma visão orientalistica, e que infelizmente ela pode se sobrepor mesmo com depois do contato formal. Mesmo que o campo referencial destes tenha ficado mais apurado após a ministração das aulas sobre o Egito Antigo (FUNARI, 2006, p. 76), é válido salientar a preferência de ideias ditas “exóticas”, como “mumificação”, “pirâmides”, “vida após a morte”, “escravos”, e “escrita egípcia”. Apesar de já ter se passado um tempo considerável desde a publicação dos resultados desta pesquisa, cremos que seus resultados ainda são dignos de comentário por demonstrarem dados sistematizados acerca da Egiptomania presente na memória coletiva de jovens estudantes brasileiros. Tais visões são consequência da não-participação do Egito Antigo na memória cultural do Ocidente, o que o relegou para o campo do exótico.

Nossa investigação, por outro lado, foca-se nos docentes de História da rede básica de Ensino. Ao contrário dos estudantes de 6º ano, eles teoricamente possuem uma consciência histórica mais sólida. O questionário aplicado busca averiguar a 1) formação do docente, se detendo nas variáveis de tempo decorrido desde a obtenção do grau, se possui alguma pós-graduação, ou mais alguma outra graduação; 2) o perfil das escolas em que ministram aulas, se são públicas ou privadas, ou ambas; 3) o livro didático, seu título e autores, bem como certos critérios de seleção; 4) os critérios relativos ao Ensino de História Antiga Oriental, se focando em certos aspectos do Egito Antigo, como o conceito da *ma'at*, essencial para a compreensão desta civilização, como demonstrado nesta pesquisa, bem como os conteúdos especiais focados pelos docentes ao ministrarem aulas sobre o Egito Antigo, e as fontes históricas apresentadas por eles. Por fim em 5) Opiniões, fazemos perguntas objetivas (Sim/Não) acerca da opinião dos docentes sobre

²⁰⁵ Recién cuando miramos desde afuera, la cultura nos muestra cómo es que la memoria le da forma.

o estudo de História Antiga Oriental – e do Egito Antigo mais especificamente – para o senso crítico do discente; se o docente retiraria o Ensino de História Antiga oriental do conteúdo programático do Ensino Médio se fosse possível; se ele julga que a sua graduação deu a ele o preparo necessário para a ministração de aulas sobre História Antiga Oriental; e se em suas aulas, o docente julga necessária a utilização de outros tipos de materiais além do livro didático para um ensino mais efetivo.

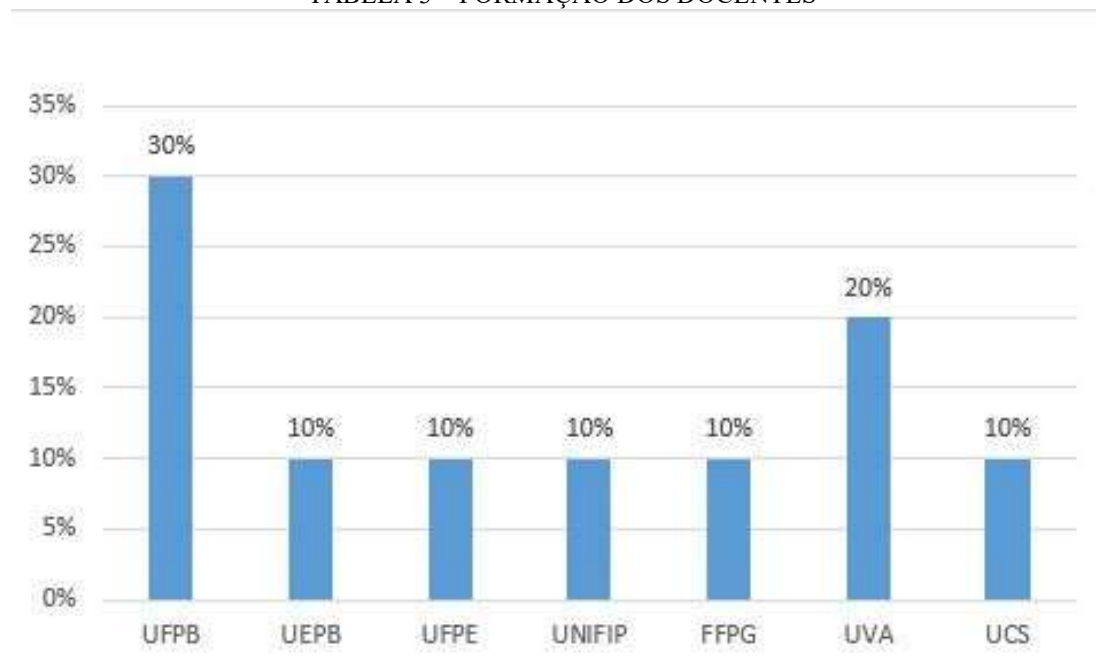
Ademais, deixamos espaços abertos para que os docentes expressassem suas opiniões por escrito. Estas serão devidamente expostas aqui, durante a apresentação e análise das informações colhidas com o questionário.

Salientamos que o critério para a abordagem dos professores foi serem, prioritariamente, vinculados à rede pública de ensino, uma vez que nós, enquanto pesquisadores, estamos também vinculados à uma instituição pública. Por questões burocráticas junto ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal da Paraíba – CEP/UFPB, nos focamos majoritariamente nas Escolas Estaduais, ao invés das Escolas Municipais.

Quanto à seleção de professores, esta foi feita a partir de indicação direta e indireta por parte de colegas de ofício, e posterior indicação dos professores já contactados para a pesquisa, que nos levaram a outros profissionais. O número de docentes (10, dez) foi escolhido em virtude do limite de tempo para a consecução da presente investigação, além das dificuldades inerentes à pesquisa com seres humanos, cujas variáveis na maioria das vezes não se encontram no controle do pesquisador.

Portanto, inicialmente abordemos a **formação dos docentes**, a começar pelas Instituições de Ensino Superior – IES – em que se graduaram.

TABELA 3 – FORMAÇÃO DOS DOCENTES



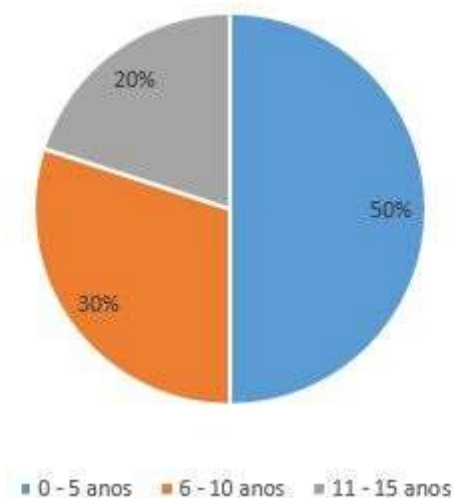
FONTE: O autor (2020).

A partir da Tabela 3, observamos que a maioria (70%) dos docentes participantes da pesquisa obtiveram sua graduação em História em alguma Instituição de Ensino Superior paraibana (Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 30%; Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, 10%; Faculdades Integradas de Patos – UNIFIP, 10%; Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA, 20%, com Campus em João Pessoa – PB). O fato da pesquisa ter sido realizada em João Pessoa – PB e região metropolitana contribui com estes indicativos, além da Universidade Federal da Paraíba – UFPB ter concentrado o maior número (30%) de professores.

As demais universidades são pernambucanas (Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, 10%; Faculdade de Formação de Professores de Goiana – FFPG, 10%), o que também é comum, dada a proximidade dos estados da Paraíba e Pernambuco. A Universidade Cruzeiro do Sul é uma universidade de Ensino à Distância – EaD, portanto, o estudante, para se graduar, só necessita se deslocar esporadicamente para certos centros para realizar as provas regulares.

A informação colhida a seguir diz respeito ao tempo decorrido desde a obtenção do último título pelo docente:

TABELA 4 – TEMPO DECORRIDO DESDE A OBTENÇÃO DO ÚLTIMO TÍTULO



FONTE: O autor (2020).

50% obteve seu último título nos últimos cinco anos, enquanto que 30% dos professores o obtiveram entre os últimos seis a dez anos. Apenas 20% adquiriram seus últimos títulos entre os últimos onze a quinze anos.

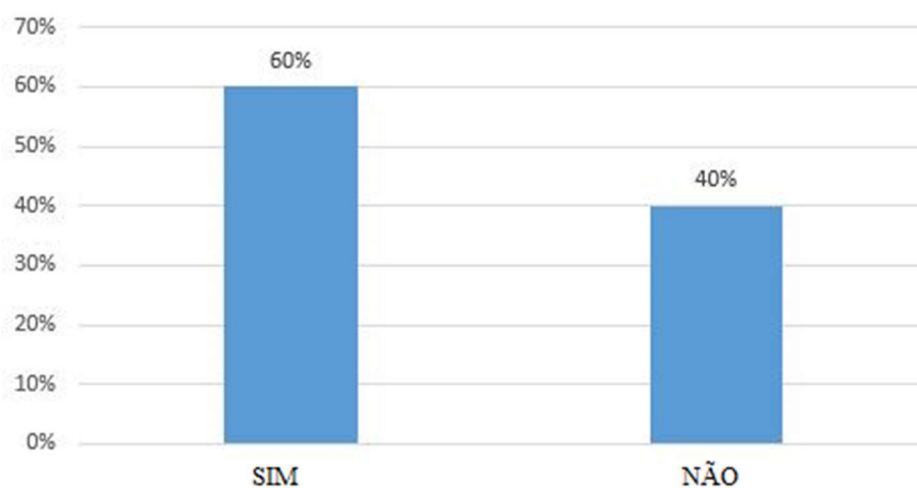
A partir destes dados, podemos observar um contingente recém-saído das Instituições de Ensino Superior ocupando as salas de aula. Entretanto, levando em consideração que a maior parte das instituições das quais os professores pesquisados são egressos não possui – ou não possuía – professores especialistas em História Antiga em seus quadros docentes até o momento em que se graduaram, mesmo os currículos mais atualizados dos cursos de História dos egressos mais recentes podem ainda conter bibliografias e visões ultrapassadas da História Antiga – e do Antigo Egito. No entanto, não é nosso objetivo analisar tais perspectivas, e a reflexão anterior não passa de uma hipótese. O questionamento dos docentes foi feito apenas no sentido de nos dar uma base maior no sentido de refletir sobre suas formações.

Quando perguntados se possuíam mais de um título além da graduação em História, apenas dois (20%) responderam positivamente, um indicando estar com uma graduação em andamento em Letras no Instituto Federal da Paraíba – IFPB, e outro docente indicando ter-se graduado em Marketing pela Uniuol Cursos Superiores, faculdade privada de João Pessoa – PB.

As tabelas a seguir exibem os dados dos professores que possuem pós-graduação, a primeira mostrando quantos possuem ou não, e a segunda, a partir da percentagem da

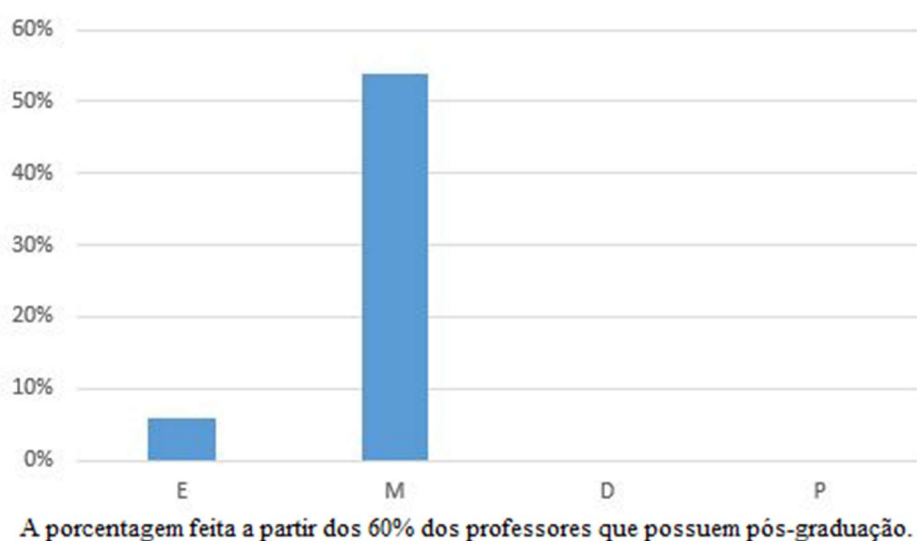
primeira exibindo quais os níveis de pós-graduação possuídos pelos docentes pesquisados:

TABELA 5 – DOCENTES QUE POSSUEM PÓS-GRADUAÇÃO



FONTE: O autor (2020).

TABELA 6 – NÍVEIS DE PÓS-GRADUAÇÃO DOS DOCENTES



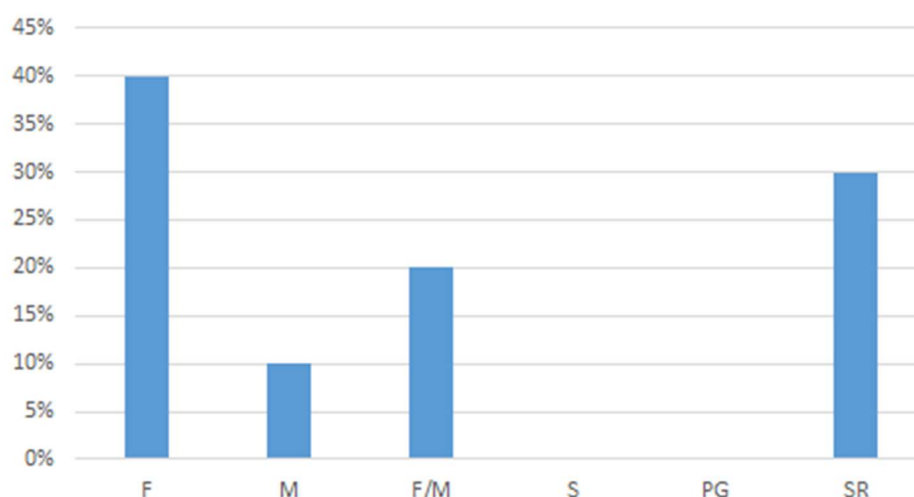
FONTE: O autor (2020).

De acordo com a Tabela 5, dos 10 docentes que responderam nosso questionário, 6 (60%) possuem pós-graduação, e destes, 55% possuem Mestrado (**M**, na legenda), 5% possuem Especialização (**E**, na legenda). Nenhum dos docentes marcou as opções Doutorado (**D**, na legenda) e Pós-Doutorado (**P**, na legenda).

Tais informações nos permitem dizer que há um movimento no sentido da continuação dos estudos em História em nível de pós-graduação por parte dos professores da Educação Básica em João Pessoa – PB e região metropolitana. O que é bastante positivo, uma vez que se reflete em uma maior consciência histórica, e um maior domínio de ferramentas conceituais e metodológicas do historiador, não importa qual seja a área de especialidade do mesmo. Por tais razões, os reflexos positivos da especialização do professor de História/historiador para o Ensino de História são inegáveis.

A tabela a seguir nos indica os níveis de ensino em que atuam os docentes:

TABELA 7 – NÍVEIS DE ENSINO EM QUE ATUAM OS DOCENTES



FONTE: O autor (2020).

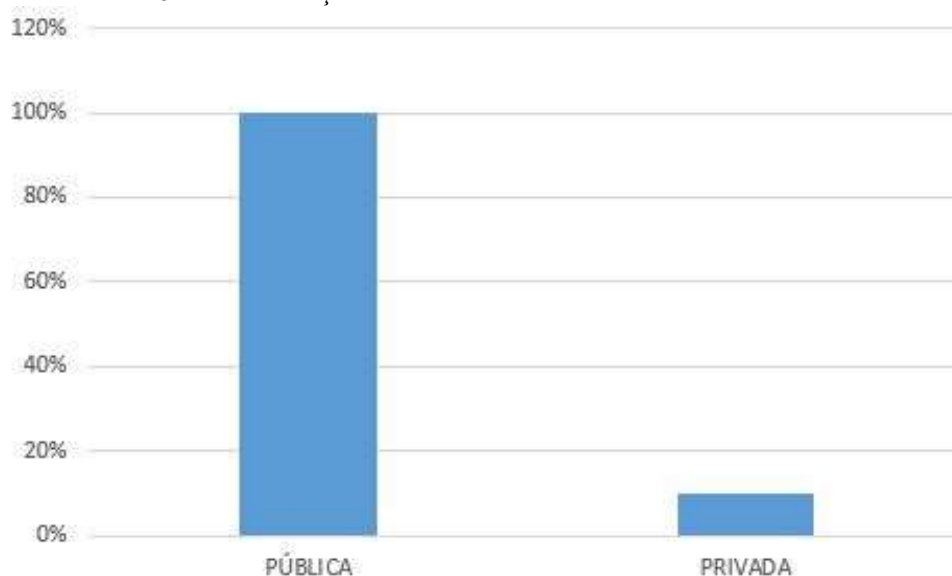
Logo, observamos que a maioria dos docentes que responderam ao nosso questionário ministram aulas no Ensino Fundamental (**F**, na legenda). 40% atuam apenas no Ensino Fundamental e 20% atuam tanto no Ensino Fundamental quanto no Ensino Médio (**F/M**, na legenda). 10% dos docentes ministram aulas no Ensino Médio (**M**, na legenda). 30% dos docentes não responderam a estas questões (**SR**, Sem Resposta, na legenda). Ensino Superior (**S**, na legenda) e Pós-Graduação (**PG**, na legenda) não foram marcados (0%).

Os dados acima são interessantes para o Ensino de História Antiga Oriental – Egito Antigo, justamente porque os assuntos relacionados ao Oriente Antigo ficam circunscritos ao 6º ano do Ensino Fundamental e à 1ª série do Ensino Médio. Além disso, de acordo com a última versão da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) de 2017, sobre o Ensino Fundamental, os estudos da Antiguidade são previstos de maneira a

oferecer uma perspectiva de *alteridade* ao estudante (BRASIL, 2017, p. 370 – 371). Considerando a pesquisa de Funari, bem como as diretrizes propostas pela BNCC, concluímos que o primeiro contato formal de inúmeros cidadãos com a História do Egito Antigo se dá através da sala de aula.

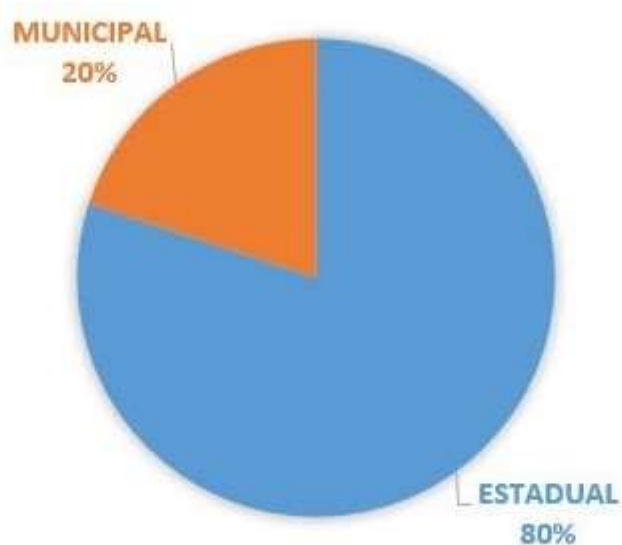
Passemos, pois, ao segundo ponto do nosso questionário, a saber, o **perfil das escolas** em que atuam os professores que responderam ao nosso questionário.

TABELA 8 – VINCULAÇÃO À UMA REDE DE ENSINO PÚBLICA/PRIVADA



FONTE: O autor (2020).

TABELA 9 – JURISDIÇÃO DAS ESCOLAS PÚBLICAS

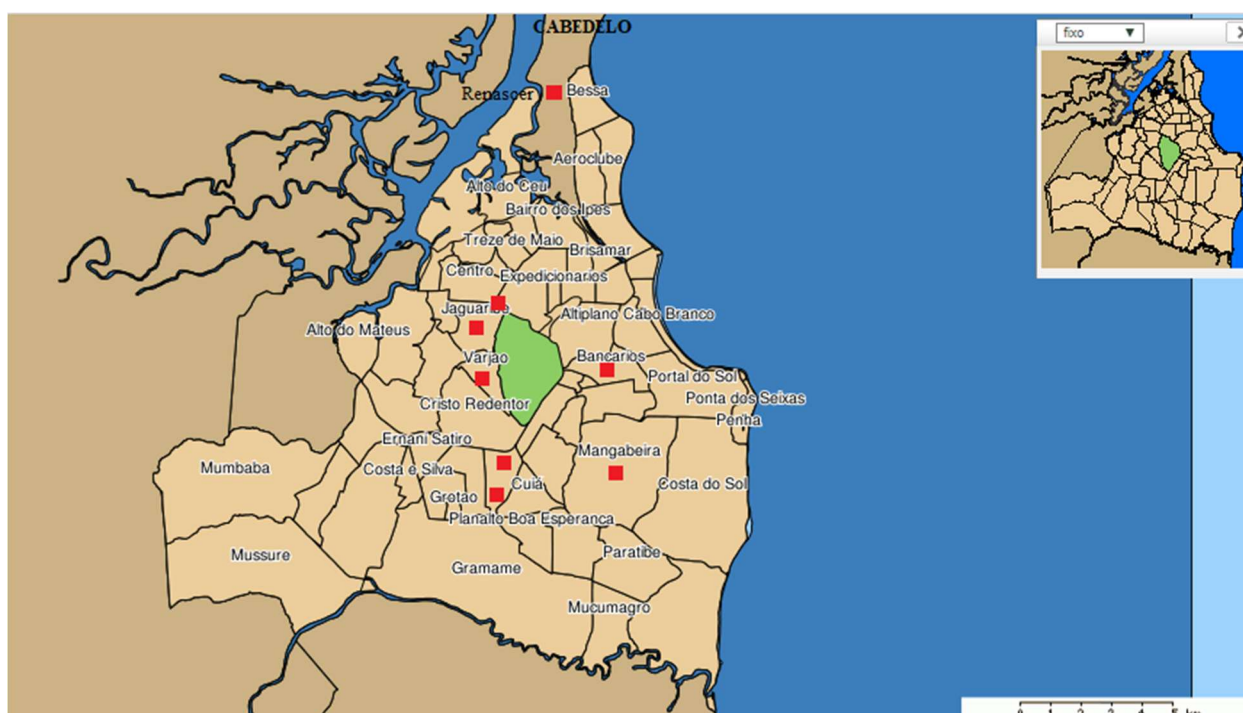


FONTE: O autor (2020).

Todos os professores (100%) são vinculados à rede pública de ensino.

Destes, 10% se encontram também vinculados à uma instituição privada. Das escolas públicas, 80% são estaduais e 20% municipais. As escolas estão espalhadas por toda a cidade de João Pessoa – PB: Rangel, Funcionários I e III, Torre, Mangabeira, Jaguaribe, Bancários. Há apenas um bairro de Cabedelo, Renascer. Salientamos que tais bairros não são considerados de pessoas de alta renda.

FIGURA 5 - MAPA DE JOÃO PESSOA – PB, COM HACHURAS NOS BAIRROS ONDE SE LOCALIZAM AS ESCOLAS EM QUE ATUAM OS DOCENTES



FONTE: JAMPA EM MAPAS (2020).

Os dados a seguir expõem os critérios de seleção dos livros didáticos dos professores:

TABELA 10 – CRITÉRIOS PARA SELEÇÃO DO LIVRO DIDÁTICO



FONTE: O autor (2020).

A legenda demonstra a associação das cores com os critérios do questionário. As notas foram de 1 a 7, sendo 7 a de maior valor, e 1 a de menor valor. Cada letra (A, B, C, D, etc.), representa um dos docentes, de modo que podemos visualizar como cada um

estabeleceu seus critérios. É válido salientar que, infelizmente, nem todos os docentes responderam à esta parte do questionário, razão pela qual das dez letras, **D, E, H e J** encontram-se em branco. Portanto, só ficamos com seis respostas, ao invés das dez previstas. Assim, analisaremos os critérios um por um.

Primeiramente, comecemos pela **reputação do material no meio escolar**. O fato de um livro ser muito popular entre os professores de uma determinada região pode ser um critério importante de seleção, já que de 6 repostas, 4 atribuem um critério alto para esse item.

A **manutenção do material utilizado em anos anteriores** foi escolhida como critério por ser um fator de peso: a adoção de um determinado livro didático pode ser mantida se o mesmo tiver agradado os docentes em anos anteriores. Dos 6 professores que responderam a esta questão, apenas 2 deram uma nota de peso a este critério (7, 5). Salientamos que nem sempre o docente de História do corrente ano é o responsável pela escolha do livro didático. Há casos em que ele utiliza o livro escolhido pelos professores anteriores, ou até mesmo pela instituição de ensino. Ademais, podem existir outras razões fora do controle dos docentes que os levem a manter o material utilizado em anos anteriores.

O próximo critério, **uso de fontes escritas pelo(s) autor(es), em diálogo com a narrativa do livro**, possui um valor especial para nós, uma vez que a utilização de fontes históricas – e o modo como elas são trabalhadas nos livros didáticos – é uma das metodologias que utilizaremos na análise do material didático, como formulada por Gilvan Ventura da Silva (2014).

No caso da fonte escrita, sua exposição e interpretação pelo livro e pelo professor de História constituem uma excelente forma de gerar o estranhamento da *alteridade* da realidade do estudante com o passado, estimulando o seu pensamento crítico. Além disso, através da fonte o aluno tem a “oportunidade de se familiarizar com os principais procedimentos inerentes ao ofício do historiador, tornando muito mais eficiente o processo de ensino-aprendizagem” (SILVA, 2014, p. 26).

O critério do uso das fontes foi um dos que recebeu maior nota pelos docentes, o que não é de se estranhar, uma vez que são todos graduados em História. Dos 6 docentes que responderam a esta questão, 4 deram nota máxima, e os demais, notas bastante altas.

O critério **uso de fontes da cultura material** é muito semelhante ao anterior. Decidimos por fazer uma separação, considerando a própria diferença das disciplinas “História” e “Arqueologia”, e a importância desta última para os estudos da Antiguidade,

em particular a Egiptologia. O historiador tradicionalmente trabalha com fontes escritas, por mais que, desde a revolução historiográfica da *Nouvelle Histoire*, tenha incluído em seu repertório de vestígios do passado muitos outros tipos de fontes, dialogando com teorias e metodologias de outras áreas das Humanidades.

A presença de fontes da cultura material nos livros didáticos constitui um grande auxílio ao docente, por colocar o estudante em contato mais imediato com as realidades do passado estudadas. No caso da História Antiga em geral, e do Antigo Egito em particular, isso se verifica de maneira mais singular, pois a distância temporal, geográfica e cultural pode ser mais evidenciada e melhor interpretada pelo docente e pelos discentes através destas fontes, que, pelo seu exotismo, costumam constituir por si só fontes de interesse (FUNARI, 2014, p. 51 – 59).

A respeito desse critério, os docentes atribuíram altas notas como no anterior. Logo, notamos que valorizam bastante a presença de fontes materiais nos livros didáticos, porém não mais que as fontes escritas. Tais dados também estão de acordo com formação dos professores. Dos 6 docentes que responderam a esta questão, 3 deram nota máxima, e os outros notas altas.

Já a **recomendação dada por colega(s)** foi incluída pela existência de redes de sociabilidade entre os docentes. Justamente isso, como em qualquer outro grupo social, há também uma troca de ideias entre os professores. Ademais, este critério também pode se conectar com **reputação do material no meio escolar**, justamente por se situar no âmbito das sociabilidades. As notas atribuídas à **recomendação** indicam que esse não foi um critério forte para a escolha do livro didático, em comparação com os demais.

O próximo, **acesso a material de apoio, como sites e textos complementares**, se relaciona com as fontes escritas e materiais, pelo que pode oferecer de auxílio ao contato com as camadas de realidade do passado estudadas, bem como fornecer uma maior variedade de linguagens historiográficas aos docentes e discentes. As notas que tal critério recebeu foram, no geral, altas, o que indica que o professor busca materiais que auxiliem na elaboração de materiais complementares ao livro.

Por último, o critério **ferramentas presentes no livro do professor**. A maioria dos livros didáticos possuem uma versão especial para o professor que, além de conterem as respostas das questões propostas aos estudantes, geralmente possuem algumas ferramentas e indicações didáticas tais como propostas de trabalhos em grupo, análises de fontes históricas, oficinas, etc. As notas atribuídas a esse critério demonstram novamente a preocupação dos docentes com o acesso a ferramentas que facilitem a

construção de suas aulas para além do livro didático, bem como que suas tarefas cotidianas na docência.

Logo, pondo em ordem os critérios, de acordo com as notas recebidas temos em primeiro lugar, o *uso de fontes escritas*; em segundo lugar o *uso de fontes da cultura material*; em terceiro lugar as *ferramentas presentes no livro do professor*; em quarto lugar o *acesso a material de apoio*; em quinto lugar a *manutenção do material utilizado em anos anteriores*; em sexto lugar a *reputação do material no meio escolar*; e, por último, em sétimo lugar, a *recomendação dada por colega(s)*.

Sem deixar de considerar a margem de erro dessa pesquisa, a saber, o fato de que os docentes participantes, ao buscarem responder às questões propostas, poderiam estar inclinados a dar a resposta “esperada”, isto não inibe o fato da extrema valorização das fontes históricas ser o critério de mais peso na escolha do material didático de História. Salientamos que a nossa pergunta se restringiu à seleção do livro didático, independentemente de suas relações com o Ensino de História Antiga. Deste modo, as respostas vão de acordo com os anseios do professor de História/historiador em relação à sua prática docente, e os confrontos que a mesma estabelece com a formação acadêmica que o profissional da História obteve.

Além dos critérios acima, deixamos um espaço livre para o docente, se assim desejasse, escrever outras razões além das elencadas no gráfico acima. A seguir estão expostos os escritos destes professores. Destacamos que, por razões éticas, os nomes dos mesmos serão omitidos.

“Os critérios mais enfocados por mim na escolha do livro didático são os conceitos utilizados pelo livro. Conceitos muito fluídos e frouxos fazem eu rejeitar o livro”.

“Não fiz parte da equipe que escolheu o livro [didático] atual. Quando cheguei na escola, já peguei o material escolhido pelo professor anterior”. (Adendo nosso).

A tabela a seguir apresenta, então, os livros didáticos adotados pelos professores:

TABELA 11 – LIVROS DIDÁTICOS ADOTADOS



FONTE: O autor (2020).

O livro mais adotado é *História, Sociedade & Cidadania*, de Alfredo Boulos (40%), seguido de *História (Coleção Mosaico)*, de Claudio Vicentino e Bruno Vicentino (30%), *Oficina de História*, de Flávio de Campos e Regina Claro (20%), finalizando com *Historiar*, de Gilberto Cotrim e Jaime Rodrigues (10%), e *Estudar História*, de Patrícia Ramos Braick e Anna Barreto (10%).

Diante desse recorte, decidimos analisar os dois livros didáticos mais utilizados, a saber, *História, Sociedade & Cidadania*, de Alfredo Boulos, e *História (Coleção Mosaico)*, de Cláudio Vicentino e José Bruno Vicentino. Para tanto, nos basearemos na metodologia empregada por Gilvan Ventura da Silva (2014, p. 21 – 30), nos atendo em primeiro lugar na Metodologia da História apropriada pelos autores dos livros didáticos. Depois, observaremos o modo como as fontes históricas são tratadas. Por fim, analisaremos os limites na aplicação da Metodologia do Ensino.

Os professores demonstram utilizar o livro didático como um grande ponto de apoio em suas aulas sobre a temática.

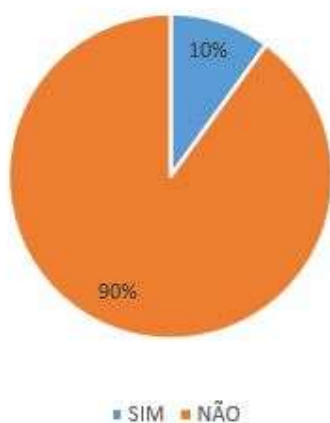
Agora, então, passamos para o ponto número **quatro**, a saber, **Critérios relativos ao Ensino de História Antiga Oriental**. Focamo-nos em quatro perguntas fechadas acerca do Ensino de História Antiga Oriental de modo geral, e do Antigo Egito em particular; questionamos se o docente se foca em algum aspecto particular da civilização faraônica ao abordá-la em sala de aula, expondo alguns destes aspectos, além de deixar um espaço livre para que, se desejar, ele inserisse outros não contemplados por nós no

questionário; e, por último, quais as fontes históricas são interpretadas pelos docentes, estando presentes nos livros didáticos ou não.

A primeira questão leva em conta o julgamento do docente em relação ao **tempo** dedicado ao Oriente Antigo e ao Egito Antigo, se comparamos com os outros campos do saber da História no Ensino Básico:

TABELA 12 – VISÃO ACERCA DO TEMPO DEDICADO À HISTÓRIA ANTIGA ORIENTAL, EM COMPARAÇÃO AOS OUTROS CAMPOS DA HISTÓRIA NO ENSINO BÁSICO

EM RELAÇÃO AOS OUTROS CAMPOS DO SABER, JULGA SER SUFICIENTE O TEMPO DEDICADO AO EGITO ANTIGO E À HISTÓRIA ANTIGA ORIENTAL, DE UMA MANEIRA GERAL, TENDO EM VISTA CONTEMPLAR AS NUANCES PARTICULARES DAS CIVILIZAÇÕES E PERÍODOS ENGLOBALADOS POR ESTE RECORTE?



FONTE: O autor (2020).

A sua relevância para nós está justamente no fato de que, em 2015, a então versão provisória da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) – documento oficial de caráter nacional que estabelece as normas para o Ensino Básico em todas as Unidades da Federação Brasileira – ter omitido as referências ao Ensino de História Antiga e Medieval, utilizando como argumento uma suposta busca por um viés histórico contrário à perspectiva eurocentrista, valorizando, assim, a história brasileira.

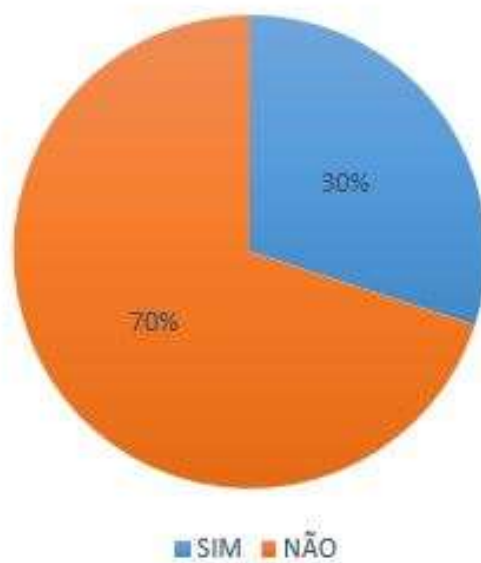
Entretanto, como aponta Priscilla Gontijo Leite, o próprio texto da BNCC utilizava termos eurocêntricos sem a devida problematização, tais como “Conquista da América” (LEITE, 2016, p. 1314). Logo, a retirada de temas tão essenciais à formação crítica do cidadão, como a História Antiga e Medieval, é totalmente desamparada em termos racionais.

As entidades de especialistas nos campos do conhecimento diretamente afetados reagiram através de manifestos encaminhados ao Ministério da Educação – *Carta aberta dos professores do Norte e Nordeste sobre a BNCC*, *Carta de repúdio à BNCC produzida pelo Fórum de profissionais de História Antiga e Medieval* e *Um manifesto pela História e pelas experiências das culturas da Antiguidade* (LEITE, 2017, p. 16).

A segunda e a terceira versões da BNCC incluíram os estudos de História Antiga e Medieval, recebendo, no entanto, críticas por parte dos especialistas. Estas, por outro lado, foram menos contundentes do que as dirigidas para a primeira versão. Priscilla Gontijo Leite interpreta as menores críticas da segunda versão como uma consequência do foco dos educadores e especialistas das diversas áreas no processo de *impeachment* de Dilma Rousseff, que concentrou a atenção dos estudiosos (LEITE, 2017, p. 14). A terceira versão foi criticada pela manutenção de um viés eurocentrista, que também se fez presente nas duas anteriores, além de uma pouca ênfase no Egito Antigo (GURGEL, 2018, p. 20).

Como discutiremos ao analisarmos as respostas em **5) Opiniões**, há uma conexão entre o Ensino de História na Educação Básica e no Ensino Superior com a pesquisa em Antiguidade. Um dos nossos objetivos com o questionário foi dar voz aos professores da rede básica, que têm contato com as mais diversas realidades sócio-econômicas, e que por essa razão recebem em sala de aula muitas demandas culturais com as quais têm de lidar para trabalhar o conhecimento histórico.

A próxima questão que fizemos já difere um pouco da anterior, de caráter mais conteudista:

TABELA 13 – VOCÊ É CAPAZ DE CONCEITUAR *MA'AT*?PROFESSORES CAPAZES DE CONCEITUAR *MA'AT*

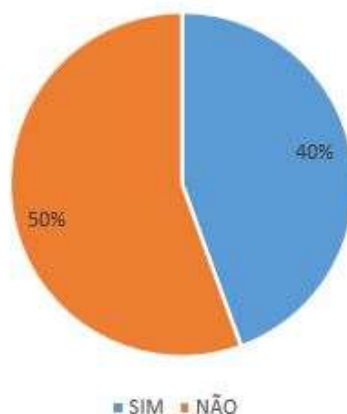
FONTE: O autor (2020).

Como vimos de discutir, *ma'at* é um conceito egípcio que contém “a expressão de todo o mundo egípcio numa só palavra” (MOTA, 2010). Nossa intenção com esta pergunta, portanto, foi buscar entender se a ideia da *ma'at* existia na mentalidade dos docentes da rede básica de Educação pessoense, mesmo que de maneira vaga. Não tínhamos objetivo de traçar as suas ideias deste conceito, apenas saber se ele era do conhecimento dos docentes. Portanto, vemos que 70% dos professores afirmaram não serem capazes de conceituar *ma'at*, e só 30% sinalizaram positivamente neste sentido.

O gráfico seguinte prolonga, no entanto, leva mais adiante a visão dos docentes sobre o conceito egípcio, uma vez que questiona o valor que os mesmos dão acerca da *importância* dele para a compreensão da organização social do Egito Antigo:

TABELA 14 - COMPREENSÃO DOS DOCENTES SOBRE A IMPORTÂNCIA DA *MA'AT* PARA SE TER UMA NOÇÃO BÁSICA DA SOCIEDADE EGÍPCIA

VOCÊ JULGA SER NECESSÁRIA A COMPREENSÃO DA *MA'AT* PARA QUE SE TENHA UMA NOÇÃO BÁSICA DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO EGITO ANTIGO?



FONTE: O autor (2020).

Salientamos que, nesta questão, um docente (10%), não respondeu à questão, justamente por ter respondido negativamente na questão anterior acerca do conhecimento do conceito da *ma'at*. Logo, o total neste caso é de 90%. Achamos interessante o fato de que 40% respondeu positivamente à esta questão, já que, na questão anterior, 70% dos docentes indicaram não saber conceituar *ma'at*. Entretanto, também não podemos destacar uma possível inferência, pelo encadeamento das perguntas, de que o conceito pudesse ter o seu peso, motivo que deve ter causado esta diferença de números entre as duas respostas.

Mesmo assim, 50%, ou seja, metade dos professores questionados, sinalizou negativamente, no sentido de que a *ma'at* não é importante para a compreensão do Antigo Egito. Tal fato se reflete diretamente na experiência docente, uma vez que 100% deles afirmaram que não abordam o conceito em sala de aula.

Consideramos preocupante, no mínimo, que um conceito tão importante para a compreensão do Egito Antigo não esteja presente, mesmo que vagamente, na mentalidade de nossos docentes. No máximo, se esperaria que o mesmo fosse abordado de maneira crítica nas salas-de-aula e nos livros didáticos.

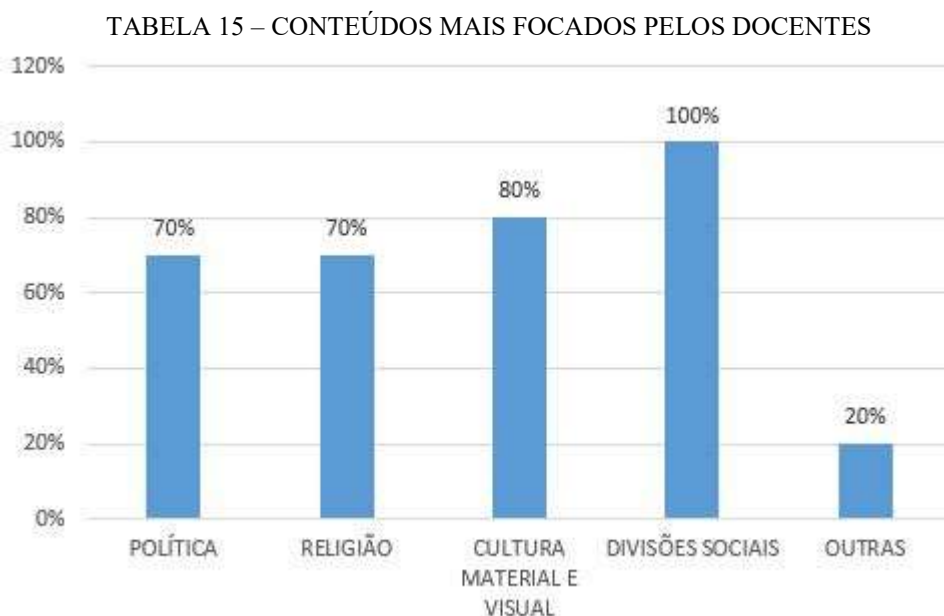
Como já mencionamos, por outro lado, a causa disso é o ciclo vicioso formado pela parca quantidade de docentes especializados em Oriente Antigo e em Egito Antigo no Brasil, em concomitância com o curto tempo que a disciplina recebe nos cursos superiores de História e na Educação Básica.

Com a próxima questão, buscamos saber se os professores prestam mais atenção em algum tópico especial do Egito Antigo em classe: **Quando ministra conteúdo relativo ao Egito antigo mais especificamente, costuma focar-se em algum aspecto em especial? Se sim, quais?** 80% dos docentes sinalizaram positivamente (Sim), e 10% negativamente (Não), e outros 10% não responderam à questão.

Após, perguntamos “Se sim, quais (aspectos)?”, sendo quatro as opções de livre escolha, havendo a possibilidade de se eleger mais de uma alternativa:

- **Política** [e. g., Dinastias, Sucessão de Faraós, Relações com outros povos, etc.];
- **Religião** [e. g., Deuses e Magia, “Revolução Amarniana, Moisés e os Hebreus, etc];
- **Cultura Material e Visual** [e. g., Múmias, Pirâmides, Obeliscos, Templos e Complexos Funerários, Sarcófagos, Pinturas e Arte, Hieróglifos, etc];
- **Divisões Sociais** [e. g., Faraó, Vizir, Sacerdotes, Escribas, Camponeses, Artesãos, Escravos, Estrangeiros, etc.].

Os dados colhidos podem ser encontrados na próxima tabela:



FONTE: O autor (2020).

Observamos que a categoria **Divisões Sociais** é a única trabalhada por unanimidade. A segunda mais focada é **Cultura Material e Visual** (80%), o que está de acordo com os critérios de seleção de livros didáticos apontados pelos professores, em

que ficou demonstrado o peso da utilização de fontes escritas e da cultura material para a escolha deste tipo de material. Os critérios **Religião e Política** estão empatados (70%).

Em relação à opção **Outros**, apenas dois docentes (20%) nos informaram alguns detalhes, no campo destinado a isso. Estes foram “Organização sócio-econômica e cultural” e “O Egito como parte da cultura africana”.

Mesmo tendo sido pequenos os números de observações que conseguimos neste sentido, as consideramos muito pertinentes. A primeira, aos nossos olhos, está presente nos demais itens do questionário, e o professor provavelmente repetiu a informação na opção **Outros** por enfatizar sua escolha neste seu enfoque.

Já a segunda observação nos chamou a atenção pela atuação dos movimentos sociais da negritude, e das diversas políticas públicas de ações afirmativas, como a Lei 10.639/03, que estabelece o Ensino da História da África, dos Africanos e da História e Cultura Afro-Brasileira. Sem nos alongar muito na discussão – que foge do escopo de nossa pesquisa – a questão do Egito Negro, no entanto, envolve paradigmas historiográficos, e suas discussões são dignas de consideração por parte do professor de História, por todo o pano de fundo de colonialismos e preconceitos raciais envolvidos. As dinastias kushitas – logo, estrangeiras – que governaram o Egito sob os moldes faraônicos na XV Dinastia (c. 747 – 712 a.C., Terceiro Período Intermediário) devem ser mencionadas em sala de aula. Porém, deve-se ter cuidado com anacronismos, mencionando o fato de que ter pele negra na Antiguidade daquela época não carregava consigo os estigmas que se carrega na contemporaneidade.

Apesar de toda a delicadeza da discussão, estamos de acordo com Thais Rocha da Silva quando afirma que “não basta dizer que o Egito está na África. É preciso saber como colocá-lo ali a fim de não deformar um Frankenstein oriental para fazer um africano” (ROCHA DA SILVA, 2014, p. 287). A contribuição destas teorias afrocêntricas se dá no sentido da revisão de paradigmas. Porém,

falha ao pressupor que toda a África era negra, inclusive os egípcios. Paralelamente, reforça um mito de auto-identificação e auto-enobrecimento: essa fabricação cria uma confiança para que os grupos marginalizados possam sair da periferia e pertencer ‘ao grupo dominante’. [...] Ao mesmo tempo, assume uma postura difusionista e negligencia toda uma pesquisa sobre a região da Núbia, por exemplo. Os problemas de uma história africana (assim como uma história árabe) para o Egito é que não saem da armadilha criada pelo próprio movimento. Pensar na contribuição de um ‘Egito negro’, positivando a participação dos negros na constituição da civilização, não retira o Egito, nem os negros, de uma estrutura hierárquica. **Ao mesmo tempo,**

o termo ‘negro’ (*black*) é tratado sem historicidade, sobretudo ao se tratar das fontes antigas. [...]. Nesse sentido, o esforço de trazer o Egito dos árabes e o Egito dos africanos no currículo escolar, com especial ênfase para o segundo, não altera o modo como o Egito é representado. Ainda que o passado seja ressignificado constantemente pelo presente, é preciso evitar a compressão temporal e supressão das transformações sociais ocorridas. **Não se pode matar o Egito de um para se constituir outro.**” (ROCHA DA SILVA, 2014, p. 288, grifo nosso).

A expedição de Napoleão ao Egito no fim do século XVIII em Egiptologia está atrelada a um processo de colonização baseado no Orientalismo: Napoleão conheceu o Egito através de relatos de orientalistas, cujo conhecimento foi utilizado para caráter colonial (SAID, 1990, p. 124). Portanto, a nascente Egiptologia – e também a atual, com todos os seus importantes revisionismos – e o conhecimento produzido por ela, estão inseridos em um contexto orientalista, com toda a carga colonial dela decorrente.

O que não nos impede de considerar as tão importantes discussões do historiador senegalês Cheikh Anta Diop (1923 – 1986) acerca das origens negras do Egito Antigo, pois reiteraram o aspecto eurocêntrico e orientalista do conhecimento egiptológico, além de demais historiadores e teóricos do afrocentrismo, como Théophile Obenga e Elikia M'Bokolo. Entretanto, sem nos adentrarmos bastante na discussão, estamos de acordo com Thaís Rocha da Silva quando afirma que “é preciso ter cautela na apropriação de um discurso político na teoria histórica, a fim de evitar anacronismos que paralisam a pesquisa ao invés de fazê-la avançar na compreensão das multiplicidades” (2014, p. 288).

Neste mesmo sentido, também concordamos com o Dr. Anderson Ribeiro Oliva²⁰⁶, quando fala sobre a abordagem da visão afrocentrista do Egito Negro nos livros didáticos:

Não seria preciso uma adesão inequívoca por parte dos autores dos manuais escolares aos postulados afrocêntricos ou pan-africanos. Mas reconhecer sua existência, retirá-los da invisibilidade epistêmica, noticiar suas trilhas aos estudantes é um ponto de partida que não deve ser negligenciado. Ato contínuo seria o reforço da perspectiva de que o Egito Antigo foi uma civilização africana. Por fim, apresentar a tese sobre a negritude dos egípcios antigos é também um exercício necessário e inegociável. Vejam, falo em apresentar, revelar ou informar o tema. Noticiar que existe uma discussão historiográfica sobre o assunto e tomar uma posição ou solicitar que os estudantes se

²⁰⁶ Thaís Rocha da Silva, em mais recente artigo, também aborda o branqueamento do Egito pelos europeus: “Egypt was gradually disconnected from Africa, and transformed into an Oriental empire, and whitewashed, revealing the European project of establishing cultural and racial superiority.” (ROCHA DA SILVA, 2017, p. 165). Em nossa tradução: “O Egito foi gradualmente desconectado da África, e transformado em um império oriental, e branqueado, revelando o projeto europeu de estabelecer uma superioridade cultural e racial”. Para a discussão da autora acerca do Egito Oriental *versus* Egito Africano, *vide* ROCHA DA SILVA, 2017, p. 167 – 169.

posicionem sobre ela, ou que pelo menos a conheçam. (OLIVA, 2017, p. 59 – 60).

Por conseguinte, é levando em conta o exposto que consideramos bastante positivo o comentário do docente acerca de seu costume de mencionar o Egito africano em sala de aula.

Assim, passamos para o último tópico, a saber, **5) Opiniões**, com quatro questões fechadas (Sim/Não) e duas abertas acerca do ensino de História Antiga Oriental, em que o professor, se assim desejasse, poderia expor livremente as suas ideias.

A primeira pergunta, **Você considera importante o estudo da História Antiga Oriental, mais especificamente do Egito Antigo, para a formação do senso crítico do discente?**, obteve 100% de respostas afirmativas (Sim).

Já em relação à segunda pergunta, **Em sua opinião, se fosse possível retirar o estudo do Egito Antigo do conteúdo programático do Ensino Médio, assim o faria?**, 100% dos docentes sinalizaram negativamente (Não).

Esta pergunta não foi arbitrária: as últimas versões da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) buscaram diminuir grandemente o estudo da História Antiga e Medieval no Ensino Básico – no caso da História Antiga, o lugar das chamadas civilizações orientais ficou praticamente nulo na primeira versão da BNCC de 2015. No caso da versão de dezembro de 2017, vigente até o momento, o Ensino de História Antiga foi mais contemplado, provavelmente em resposta às contundentes críticas de professores da rede básica de Ensino e da comunidade acadêmica especializada no campo. Portanto, nosso objetivo com a questão é justamente dar visibilidade ao que pensam os professores da rede básica de Ensino sobre a pertinência dos conteúdos do Egito Antigo nesta etapa.

O próximo item baseou-se em observação da Semíramis Corsi Silva (2010, p. 148), enfatizada por Santos, Kolv e Nazário (2017, p. 134), de que, no Brasil, há uma preferência pela História Antiga Clássica em detrimento da História Antiga Oriental, o que se reflete na pouca carga horária dedicada à esta última. Portanto, questionamos se o docente julga que sua graduação lhe deu o preparo necessário para ministrar aulas sobre História Antiga Oriental:

TABELA 16 – OPINIÃO: VISÃO DOS DOCENTES SOBRE O PREPARO ACADÊMICO RECEBIDO PARA MINISTRAR AULAS DE HISTÓRIA ANTIGA ORIENTAL



FONTE: O autor (2020).

Observamos que 90% dos docentes responderam que não, e somente 10% afirmaram que sim. Este dado corrobora a visão de Semíramis, e a longo prazo gera um ciclo vicioso, pois, como observa a historiadora, há uma

enorme dificuldade em estudar o Oriente ainda presente em nosso país, por termos pouca documentação escrita sobre estes contextos traduzidas para as línguas modernas, poucas obras publicadas em português e pela ainda existente dificuldade de acesso às fontes documentais. (CORSI SILVA, 2010, p. 148 – 149).

Portanto, para os professores pesquisados, não se retiraria o Ensino do Egito Antigo do Ensino Médio, no que estamos plenamente de acordo.

A última questão fechada se detém no livro didático, em que buscamos saber se o professor utiliza outro material além do livro em suas aulas:

TABELA 17 – OPINIÃO: NECESSIDADE DE UTILIZAÇÃO DE OUTROS MATERIAIS ALÉM DO LIVRO DIDÁTICO PARA UM ENSINO MAIS EFETIVO DE HISTÓRIA



FONTE: O autor (2020).

Podemos observar que 90% dos docentes sente necessidade de se apoiar em outro material além do livro didático de História para um ensino mais efetivo de sua disciplina, enquanto que apenas 10% não acha necessária a utilização de outro material além deste livro em suas aulas. Destes dados se depreende que o livro didático, longe de ter sua importância diminuída, não é suficiente para o professor de História, que muitas vezes sente uma demanda por buscar materiais além do mesmo para o ensino de História.

Nosso questionário se encerra com duas questões abertas, optativas. Da primeira, **Se você pesquisa antes de elaborar aulas sobre História Antiga Oriental, quais os materiais mais comumente utilizados?**, os dez professores responderam, e obtemos o seguinte retorno:

- “Livros especificamente, falando sobre os povos da Antiguidade Oriental”;
- “Livros acadêmicos; *sites* especializados; artigos.”;
- “Livros do meu acervo pessoal e buscas na internet.”;
- “Imagens, vídeos, documentários.”;
- “Documentários, filmes e textos que não estão inseridos na bibliografia do livro didático.”;
- “Costumo pesquisar livros sobre a História Antiga, especialmente os que abordam as questões culturais e religiosas do Egito Antigo. Também procuro pesquisas iconográficas sobre o tema.”;
- “Utilização de *slides* e data show. Imagens relativas ao tema.”;
- “Pesquisas em *sites* que contemplam assuntos relacionados à História do Egito Antigo e de outras civilizações do Oriente.”;
- “Recursos áudio-visuais.”;
- “Vídeos na internet e bibliografia própria.”

Vemos uma predominância de procura por livros, acadêmicos principalmente, que abordam o Oriente Antigo, além de artigos e publicações científicas. Ademais, a busca por outras linguagens historiográficas como documentários, filmes e iconografia é digna de nota, uma vez que traz ao discente uma nova maneira de enxergar a História e a produção e a divulgação de conhecimento relativa a esta área do conhecimento. Neste caso, a predominância dos recursos áudio-visuais é visível, e o recurso dos *slides* é constantemente utilizado – o que chama a atenção para a necessidade dos pesquisadores e professores universitários utilizarem materiais (livros, *sites*, etc.) com imagens (fotos de acervo, etc.).

Levando em consideração a distância geográfica, cultural e temporal das civilizações do Antigo Oriente Próximo – nas quais o Egito Antigo se inclui – o uso de recursos áudio-visuais em sala de aula se constitui em excelente saída para a criação de um confronto deveras necessário ao se estudar o passado. Quanto mais *exótica* é a realidade estudada, mais se faz necessária a utilização de outros recursos que ajudem a aproximar, ou pelo menos a diminuir as distâncias existentes, sejam elas de quais naturezas forem, facilitando o *confronto* com realidades passadas. O fato de os professores indicarem suas próprias buscas por estes recursos já demonstra a consciência deste fator. Salientamos que isto é válido para outros recortes e sociedades aquém e além do Antigo Oriente Próximo, servindo até mesmo para uma história próxima da nossa, como a História do Brasil.

Na última parte do questionário, deixamos um espaço aberto para que os docentes fizessem quaisquer comentários que julgassem necessários. Abaixo, expomos aqueles que coletamos:

“Pesquisa social e cientificamente relevante. Excelente.”;
 “Em relação à questão 4, não temos tempo suficiente para tratar o conceito de *Maat* nas aulas.”;
 “Seria interessante mais pesquisas assim e em outros conteúdos da história. Além disso, os livros [didáticos] deveriam vir com *links* relacionando aspectos dos períodos históricos com a atualidade.” (adendo nosso);
 “Uma pesquisa enriquecedora para a construção de mundo”;
 “Acredito que os livros didáticos deveriam estabelecer relações mais diretas sobre as contribuições dadas pelos antigos egípcios para as civilizações do Ocidente.”;
 “Por conta de certa dificuldade em relacionar os conteúdos de História Antiga à atualidade, esse período da História acaba por passar ao cargo dos currículos do Ensino Médio.”;

Um dos docentes, ao indicar a falta de tempo para tratar o conceito da *ma'at* em sala de aula, reconhece a sua importância. Como já afirmado acima, também não podemos

descartar a possibilidade de o professor ter inferido a importância do conceito, pelo encadeamento das perguntas em nosso questionário. Mesmo assim, isto não passa de uma hipótese, e, se for verdadeira, podemos afirmar que nossa pesquisa pode ter incentivado o docente a buscar mais informações acerca do conceito egípcio.

Quanto ao professor que acusa os livros didáticos de não estabelecerem, em seus textos, relações entre o Egito Antigo e a atualidade, estamos de acordo com Silva (2014, p. 31), quando afirma que, enquanto os departamentos universitários não investirem na formação e qualificação de profissionais dedicados à Antiguidade, os professores não terão condições de avaliar com acuidade um livro didático de boa qualidade e um de qualidade duvidosa, fazendo, assim, pressão nas editoras para que melhorem a qualidade do material.

Já o último comentário associa a dificuldade de se relacionar os conteúdos de História Antiga com a atualidade com o pouco tempo dedicado à disciplina no Ensino Médio. Discordamos, uma vez que o que determina a distribuição destes assuntos na grade curricular é a Base Nacional Comum Curricular (BNCC). A pouca ênfase dada à Antiguidade no Ensino Médio está mais relacionada à própria fase de estudos, mais bancária e voltada para os vestibulares, e a chamada “Pré-História”, a História Antiga e Medieval são trabalhadas mais como uma rápida “revisão” um pouco mais adensada dos conteúdos do Ensino Fundamental.

Portanto, a partir das respostas dos questionários, observa-se que o livro didático é uma ferramenta essencial para a prática docente da maioria dos profissionais. Ademais, é considerado a base e via principal de ensino atualmente (FUNARI, 2001, p. 25; CAMPOS & LANGER, 2007, p. 1; SILVA; GONÇALVES, 2015, p. 9; LEITE, 2016, p. 1316).

4. 1. 2. O LIVRO DIDÁTICO E O ENSINO DE HISTÓRIA ANTIGA

Antes de partirmos para a análise dos capítulos dos livros didáticos referentes ao Egito Antigo, discutiremos brevemente acerca de seu papel e importância para o Ensino de História Antiga no Brasil, a partir da pesquisa recentes.

Os livros escolhidos foram os dois mais utilizados pelos professores participantes do questionário (Cf. TABELA 10), a saber: *História, Sociedade & Cidadania*, de Alfredo Boulos²⁰⁷, e *História, Projeto Mosaico*, de Cláudio Vicentino e José Bruno Vicentino²⁰⁸. Em relação ao primeiro, analisaremos tanto o volume do 6º ano do Ensino Fundamental quanto o volume do 1º ano do Ensino Médio. Logo, examinaremos no total três livros didáticos.

Infelizmente os livros didáticos de História adotam uma visão “herdeira dos ideais aristocráticos das elites europeias e brasileiras” (FUNARI, 2001, p. 25), cujos modelos interpretativos são normativos e holísticos, reforçando uma leitura pouco crítica da História, reiterando desigualdades (FUNARI, 2001, p. 25).

Para Pedro Paulo Funari,

Os livros são sempre bons, até mesmo os piores livros didáticos. Afinal, leitores ativos, críticos podem ser estimulados a desconstruir qualquer discurso. Não se trata, portanto, de acabar com o livro, mas em lutar por melhores conteúdos, assim como por melhores condições de estudo e de trabalho na escola. (FUNARI, 2001, p. 25).

Este ponto de vista é reforçado por Circe Maria Fernandes Bittencourt (2008). Ademais, a historiadora faz uma ressalva às críticas conteudistas dos livros didáticos que levamos em consideração:

As críticas em relação aos livros didáticos apontam para muitas de suas deficiências de conteúdo, suas lacunas e erros conceituais ou informativos. No entanto, o problema de tais análises reside na concepção de que seja capaz existir um *livro didático ideal*, uma obra capaz de solucionar todos os problemas do ensino, um substituo do trabalho do professor. O livro didático possui limites, vantagens e

²⁰⁷ BOULOS JÚNIOR, Alfredo. **História, Sociedade & Cidadania, 6º ano**. 4ª ed. São Paulo: FTD, 2018. **História, Sociedade & Cidadania, 1º ano**. 2ª ed. São Paulo: FTD, 2018.

²⁰⁸ VICENTINO, Cláudio & VICENTINO, José Bruno. **História (Projeto Mosaico) – 6º ano**. São Paulo: Scipione, 2015. Esta data encontra-se nos Dados Internacionais de Catalogação dos Livros (CIP) do exemplar que tivemos acesso. Entretanto, na capa do mesmo, há um selo do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) indicando ser o exemplar indicado pelo Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) de 2017, 2018 e 2019.

desvantagens como os demais materiais dessa natureza e é nesse sentido que precisa ser avaliado (BITTENCOURT, 2008, p. 300 – 301).

A historiadora, a partir de entrevista com vários professores de História, constatou que o livro didático é muitas vezes utilizado como ponto de apoio para a organização das aulas, além de um “meio de recordar” assuntos pouco estudados nos cursos de licenciatura (BITTENCOURT, 2008, p. 319) – como no caso da História Antiga.

De acordo com este ponto de vista, com o qual concordamos, o professor de História e o estudante crítico podem, a partir de qualquer material, gerar reflexões históricas pertinentes. Portanto, nosso esforço analítico será empregado no sentido de um combate por melhores conteúdos no Ensino de História Antiga, direito de todos os cidadãos brasileiros.

Neste sentido, trazemos à tona a questão da elaboração do material didático. Para Luciana de Campos e Johnni Langer (2007, p. 2), uma dificuldade neste momento parece ser a expressão da *alteridade* e dos conflitos culturais na Antiguidade e no Medievo, muitas vezes perpetuando o binômio “civilização *versus* barbárie”.

Ao sugerirem soluções para a melhora dos materiais didáticos relativos à Antiguidade e ao Medievo, chamou nossa atenção a necessidade de

novas e aprofundadas pesquisas por parte dos especialistas, oferecendo alternativas de conteúdo e estrutura para os autores ou mesmo a participação direta dos historiadores na elaboração do material didático.” (CAMPOS; LANGER, 2007, p. 4).

Nossa investigação, principalmente neste último capítulo, busca não só fazer críticas aos livros didáticos, como também oferecer sugestões que auxiliem a prática docente diante da diversidade que se mostra o ambiente escolar brasileiro.

Nesta perspectiva, Lisiana L. T. Silva e Jussemar W. Gonçalves (2015) indicam haver livros didáticos e paradidáticos voltados para o Ensino de História Antiga desenvolvidos por pesquisadores da área²⁰⁹, aliando História e Arqueologia. Porém, obedecem a uma lógica de mercado e muitas vezes não alcançam as escolas (SILVA; GONÇALVES, 2015, p. 10).

Outrossim, alguns problemas apontados pelos autores nos livros didáticos são a presença da linha do tempo – que pressupõe uma ideia de causas e consequências, ou

²⁰⁹ Um exemplo é FUNARI, Raquel S. **O Egito dos Faraós e Sacerdotes**. São Paulo: Atual, 2001.

determinismo geográfico – além do conceito de *classes sociais* (SILVA; GONÇALVES, 2015, p. 10).

Por conseguinte, os historiadores expõem a ideia de que, como o Ensino de História Antiga tem como objetivo o contato com a Antiguidade e suas várias temporalidades e vivências diferentes, se faz necessária a exposição de fontes históricas, que, se bem trabalhadas pelo professor de História, promoverão um conteúdo “menos normativo e engessado” (SILVA; GONÇALVES, 2015, p. 10).

Esta foi uma das principais razões que nos levou a incluir questões acerca da presença de fontes (textuais e materiais) no livro didático como critério de adoção dos mesmos.

Tais materiais possuem uma importância basilar, pois são o principal recurso didático dos professores. Para Priscilla Gontijo Leite, infelizmente, com relação à História Antiga, ainda perpetuam juízos de valor, anacronismos, generalizações e simplificações, além de tratar a Antiguidade como exótica e distante da realidade dos estudantes (LEITE, 2016, p. 1315 – 1317).

Para Gilvan Ventura da Silva, os livros didáticos, ao abordarem a História Antiga, costumam apresentar problemas de Metodologia da História, no trato com as fontes históricas, além de possuírem limites na aplicação da Metodologia de Ensino (SILVA, 2014, p. 22).

Em relação à deficiência nestes três aspectos, o historiador apresenta, em contrapartida, três soluções, que adotamos em nossa investigação. Quanto à Metodologia da História, Silva diagnostica a presença de informações erradas e desatualizadas, bem como simplificações de processos históricos que acabam por comprometer a abstração histórica dos estudantes de nível Fundamental e Médio (SILVA, 2014, p. 22). Ademais, os livros didáticos acabam por propagar informações já defasadas na historiografia. Outro ponto tocado pelo historiador é a reprodução de *boxers* com citações de autores renomados da historiografia sobre o Mundo Antigo, em contradição com uma narrativa que perpetua visões já ultrapassadas, o que acaba por demonstrar que “as obras citadas não foram efetivamente estudadas” (SILVA, 2014, p. 25).

Além disso, os conceitos das ciências sociais, quando aparecem, na maioria das vezes não são explicados, cabendo ao estudante/leitor subentendê-los, inferi-los, sendo mais grave no caso da Antiguidade, quando os termos utilizados não fazem parte do vocabulário do estudante, ou não possuem o mesmo significado (SILVA, 2014, p. 25).

Por conseguinte, em nossa análise, observaremos como a narrativa histórica sobre o Egito Antigo é construída, e se é baseada ou não em visões ultrapassadas na historiografia e da Egiptologia, e no modo como os conceitos aparecem no texto.

Já em relação às fontes históricas escritas, Gilvan Ventura da Silva aponta que, geralmente quando aparecem, o fazem desconectadas da narrativa do texto, em *boxes*, de modo que, se o professor de História não tiver o cuidado de interpretá-las e explorá-las, seu potencial será desperdiçado. Ademais, quando os livros didáticos possuem seções denominadas *Leituras Complementares* ou similares, textos antigos costumam ser aí inseridos, juntamente com reportagens e artigos de jornais e revistas (SILVA, 2014, p. 26), o que pode causar uma confusão de ordem teórico-metodológica na mente do estudante acerca do que são fontes históricas.

Quanto às fontes materiais/iconográficas, o autor evidenciou que também costumam vir desconectadas da narrativa, além de não virem com o local e data de produção, gerando dificuldades de interpretação. Elas mantêm, na maioria das vezes, um cunho ilustrativo (SILVA, 2014, p. 27)²¹⁰.

Em nossa análise, portanto, prestaremos atenção ao modo em que as fontes históricas – escritas, materiais e iconográficas – se relacionam com o texto do livro, bem como no modo em que estão dispostas. Ademais, atentaremos para a *escolha* das fontes, uma vez que elas pressupõem uma determinada visão do Egito Antigo.

O passado antigo pode e deve ser utilizado para gerar reflexões sobre as realidades dos estudantes brasileiros, de modo a que os mesmos tomem posição sobre o passado e o presente. Neste sentido, a Metodologia de Ensino dos livros didáticos, ao abordarem a Antiguidade, possuem um papel a cumprir.

Para Silva, muitos livros didáticos fazem um esforço comparativo entre as várias realidades da Antiguidade e os acontecimentos contemporâneos. Entretanto, se não for feito com cuidado, tal atitude pode ser funesta, enfatizando permanências que na realidade nunca existiram, além de projetarem nos antigos problemas contemporâneos, que os mesmos nunca chegaram a enfrentar (SILVA, 2014, p. 28).

A solução encontrada pelo autor – e que estamos totalmente de acordo – é partir das experiências do cotidiano dos estudantes acerca da Antiguidade (SILVA, 2014, p. 29). No caso do Egito Antigo isso pode ser particularmente frutífero, uma vez que o Ocidente está recheado de elementos da Egiptomania, que interferem grandemente na

²¹⁰ Silva e Gonçalves (2015, p. 11) concordam com esta afirmação.

cultura histórica comum, podendo oferecer, em nossa visão, excelente subsídio para o Ensino do Egito Antigo.

Por conseguinte, quanto a este ponto em nossa análise dos capítulos dos livros didáticos referentes ao Egito Antigo, buscaremos atentar para a Metodologia da História de um modo geral – ou seja, para o modo como eles conduzem as reflexões históricas a partir da Antiguidade – e para as comparações do passado e do presente a partir da Antiguidade, de um modo particular.

Salientamos que estas três perspectivas analíticas adotadas serão feitas durante todo o capítulo sobre o Egito Antigo nos livros elegidos, o que inclui os exercícios propostos. Ademais, também levamos em consideração a bibliografia no final do material, uma vez que demonstra a base de onde os autores retiraram as informações que constam em seus livros.

Outro ponto digno de nota é que não buscaremos verticalizar bastante a nossa análise, uma vez que os livros didáticos são voltados para um público jovem, e não para historiadores, ou professores de História em formação.

Finalmente, dividiremos a análise em dois momentos. O primeiro se focará nos dois livros do 6º ano do Ensino Fundamental e o segundo no livro do 1º ano do Ensino Médio, por trazerem informações sobre o Egito Antigo.

4. 1. 2. 1. LIVRO DIDÁTICO DO ENSINO FUNDAMENTAL: ANÁLISE DO CONTEÚDO DO EGITO ANTIGO

O Ensino de História do 6º ano busca sensibilizar o estudante para a relação entre a vida coletiva e a memória, buscando prepará-lo para uma mudança gradual de escala que vai da sua família até a sua comunidade mais imediata, para em seguida partir para a cidade e os espaços públicos (BRASIL, 2017, p. 298). É nesta etapa que os conceitos como cidadania são apresentados, e as primeiras civilizações da Ásia e da África são introduzidas pela primeira vez, como a Mesopotâmia, a Pérsia, o Egito faraônico, os núbios e hebreus (BRASIL, 2017, p. 303).

No caso do Egito Antigo, nosso objeto de estudo, há considerável distância geográfica, cultural e temporal existente entre as realidades apresentadas e estudadas e a contemporaneidade. Porém, o estudante já chega à sala de aula com ideias pré-concebidas

(FUNARI, 2006, p. 33 – 59) geradas pela cultura histórica predominante no Ocidente em relação ao Egito Antigo, fortemente influenciada pela Egiptomania. Elementos como múmias, pirâmides, magia e deuses figuram em seus imaginários.

É levando em consideração as razões acima expostas que faremos as críticas a seguir dos livros didáticos de Alfredo Boulos (*História, Sociedade & Cidadania*, 6º ano, BOULOS JÚNIOR, 2018) e Cláudio Vicentino e José Bruno Vicentino (*História, Projeto Mosaico*, 6º ano, VICENTINO; VICENTINO, 2015).

Começemos, pois, pela Metodologia da História. Após leitura atenta do conteúdo do Egito Antigo dos dois livros, notamos que, além das diferenças entre eles, há um *padrão essencial* no que é abordado. Ambos os livros expõem uma *linha do tempo* da história do Egito, discorrem sobre o *rio Nilo*, a *periodização*, a *sociedade estratificada* e a *religião*. A ordem, neste caso, não importa, porém, chamou nossa atenção o fato de ambos acabarem abordando os mesmos conteúdos de um modo bastante similar, cometendo as mesmas falhas teórico-metodológicas. Não nos limitaremos a elas, apontando também aquilo que consideramos os acertos.

Boulos começa a sua exposição do Egito Antigo com uma grande imagem, ocupando duas páginas, com estética agradável, retratando a dependência que a civilização egípcia possuía do *rio Nilo*. A ilustração foi retirada de um livro paradidático do egiptólogo Maurício E. Schneider (2004). Em nossa visão, teve a sua estética convidativa bem explorada por Boulos, como pode ser visto no trecho *O Cotidiano no Antigo Egito*, contido em uma das páginas com a ilustração:

Os antigos egípcios criaram uma civilização fascinante em meio ao deserto. Desde 5000 a.C., os habitantes das aldeias próximas ao Rio Nilo cultivavam cereais, como o trigo, o centeio e a cevada, legumes, frutas, linho, algodão e **papiro**. Isso só foi possível porque souberam aproveitar as cheias do Rio Nilo. (BOULOS JÚNIOR, 2015, p. 68, grifo no original).

Na mesma página, o autor traz informações sobre as estações do Egito Antigo, relacionadas ao calendário gregoriano. A palavra *papiro* faz referência à definição em um *box* na página seguinte, que também contém uma definição da palavra *húmus* (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 69). Ainda há um *box Dialogando* que expõe duas visões: o Egito é um “presente do Nilo” – referência à frase de Heródoto – e o Egito foi feito a partir da ação humana. Em seguida, convida o estudante a se posicionar diante dessas duas visões. (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 69). Boulos, na nossa perspectiva, ao utilizar essa estratégia

soube a estimular o pensamento crítico do estudante, em conjugação com uma imagem retirada de um livro paradidático de um egiptólogo brasileiro.

Vicentino e Vicentino, quando abordam o rio Nilo, trazem explicitamente a frase de Heródoto, porém o fazem para enfatizar a importância do referido rio na formação da civilização egípcia. Ao tratar das inundações, também utilizam a palavra *húmus* – cuja explicação aparece em um *box* no lado esquerdo da mesma página, junto com *dádiva* (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 102) – e também trazem um mapa do Egito, com foco no rio Nilo. Do mesmo modo que foram explícitos ao trazerem a referência à Heródoto, também o foram ao afirmar que, “No entanto, o rio, sozinho, não criou civilização alguma. Foram os homens e as mulheres estabelecidos às suas margens que criaram uma cultura e uma maneira de se organizar totalmente novas” (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 102).

Outro ponto forte na narrativa de Vicentino e Vicentino é a menção ao fato de que o vale do Nilo nem sempre foi desertificado, tendo possuído há milênios atrás um clima mais úmido, com abundante flora e fauna, o que decerto atraiu as primeiras comunidades agrícolas em torno do Nilo (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 103). Os autores, implicitamente, acabam por fazer referência ao Neolítico, e a menção ao clima neste período como essencial para os primeiros assentamentos humanos na região pode ser utilizada pelo professor de História como uma ponte com as aulas sobre a Pré-História.

A página seguinte (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 104) é inteiramente dedicada a uma explicação sobre o papiro, tema que normalmente é de interesse dos estudantes (FUNARI, 2006, p. 77 – 78). Além de uma ilustração explicando como se produzia o papiro no Antigo Egito, há uma foto da planta homônima, e uma fonte iconográfica egípcia mostrando a colheita da mesma. Neste caso, só se menciona a datação da fonte, faltando informações sobre a proveniência e o material: “Relevo egípcio pintado mostrando a colheita de papiro (2400 a.C.)” (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 104).

Ademais, logo no início da narrativa sobre o Egito Antigo, os autores expõem uma *linha do tempo* da história egípcia, sendo a de Boulos exclusivamente a da história desta civilização, e a de Vicentino e Vicentino uma que conecta a história do Egito com a história da humanidade (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 101; BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 70 – 71). Por mais que compreendamos a intenção – fazer com que o estudante visualize a duração temporal da civilização egípcia, bem como suas diversas “fases” – uma perspectiva histórica que preze por linhas do tempo implicitamente passa a ideia de

linearidade da história, que inevitavelmente leva a crer que “as coisas se sucederam como se sucederam porque tinha de ser assim”, e não porque a História é feita por todos nós. Ora, o objetivo maior do Ensino de História é dotar o estudante de consciência histórica, demonstrar o seu lugar na História, para que o mesmo possa agir com mais consciência em sua própria história, e tal ponto de vista não coopera neste sentido.

Apesar destas observações, também não podemos negar o fato de que elas ajudam o professor de História a situar o estudante na escala temporal, ainda mais ao seu ministrar aulas sobre sociedades tão recuadas no tempo, como é o caso do Egito Antigo. Portanto, cremos que a presença da linha do tempo nos livros didáticos, por mais que possa causar alguns problemas de ordem teórico-metodológica, pode ser bem trabalhada pelo professor de História, sempre cabendo a este, em última instância, levar o conteúdo de forma crítica para a sala de aula.

Outro fator que chamou nossa atenção é a *periodização*. Para a Egptologia, a periodização é uma convenção, baseada em um conjunto variado de fontes (*vide* Capítulo 2), partindo-se do ponto de vista do Estado egípcio. Cientes da dificuldade de escrever sobre algo tão complexo em uma linguagem acessível a crianças de 10, 11 e 12 anos, ainda assim temos algumas críticas a fazer quanto ao modo em que as periodizações estão expostas e explanadas.

Logo no início da narrativa sobre o Egito Antigo, o texto de Boulos tem como ponto forte expor que houve, no período anterior à Unificação, uma disputa não-pacífica – “alianças e guerras entre os chefes [dos nomos]” (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 70) – entre as potestades locais, além de explicar em um *box* ao lado do texto o que significa *nomos* – por mais que julguemos válido acrescentar que a palavra *nomos* é de origem grega, e não egípcia.

No entanto, no próximo parágrafo vemos a seguinte afirmativa:

Por volta do ano 3100 a.C., o rei Menés, do Alto Egito, conquistou o Baixo Egito, unificando os dois reinos. Menés tornou-se então o primeiro faraó (nome que se dava ao rei entre os egípcios e o fundador da primeira dinastia (sucessão de reis pertencentes a uma mesma família). Nascia, assim, o Império egípcio, com capital na cidade de Tínis, depois substituída por Mênfis, atual Cairo. (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 70).

Aqui notamos vários problemas relacionados à Metodologia da História. O primeiro deles é a permanência da narrativa que estabelece Menés como o fundador do Império Egípcio, neste caso, por volta de 3.100 a.C. Para K. Bard:

A fase Nagada III é a última fase do Período Pré-Dinástico, de acordo com a revisão de Kaiser das datas da sequência de Petrie. Foi durante este período que o Egito se unificou pela primeira vez em um grande Estado territorial, e a consolidação política que assentou as bases para o Estado Dinástico Inicial das I e II Dinastias também deve ter ocorrido neste momento. (BARD, 2000, p. 55)²¹¹

Boulos afirma que a Unificação ocorreu por volta de 3.100 a.C., o que de acordo com a cronologia de Baines e Malek (1980) equivale ao período de Nagada III afirmado por K. Bard. No entanto, o autor não segue uma cronologia específica. Outrossim, o fato da antiga cidade de Mênfis se situar próxima à moderna Cairo não significa que ambas equivalem às mesmas cidades, como afirma o autor (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 70).

O livro de Cláudio Vicentino e José Bruno Vicentino, por outro lado, ao abordar as buscas pela Unificação, não aponta que tais movimentos não foram pacíficos. As causas expressas pelos historiadores são uma maior necessidade de produção de alimentos, gerada pelo crescimento da população: “Com o desenvolvimento dos nomos e o crescimento da população, foi necessário aumentar a produção de alimentos. Mas onde plantar, se as margens fertilizadas pelo Nilo já estavam todas ocupadas?” (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 103). O que não deixa de encontrar eco nas fontes, vale salientar. Porém, sem a informação de que ocorreram guerras neste processo, não se compreende o processo histórico. Bastaria mencionar brevemente, como fez Boulos (2018, p. 70). Outro ponto é que os autores não explicam o que são nomos ou nomarcas, conceitos totalmente novos para um estudante do 6º ano do Ensino Fundamental.

Quanto à questão da Unificação por Narmer ou Menés, estes últimos autores expuseram uma fonte, a Paleta de Narmer, porém sem as informações de datação. A informação da localização no Museu do Cairo só pode ser obtida nas informações dos direitos autorais da imagem. O ponto forte da exposição da fonte está na interpretação de alguns elementos iconográficos, como o fato do faró portar a coroa branca do Alto Egito na face posterior, e a coroa vermelha do Baixo Egito na face anterior. Entretanto, os autores dizem que o faraó em questão é Narmer ou Menés:

Na imagem ao lado, vemos as duas faces da pedra de Menés (ou Narmer), de 74 centímetros de altura, que representa a união do Alto e do Baixo Egito, datada de cerca de 3200 a.C. Numa de suas faces (foto da esquerda), o faraó Menés porta a coroa cônica branca do Alto Egito, agarrando com as mãos o cabelo do inimigo. (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 105).

²¹¹ [...] the Naqada III phase is the last phase of the Predynastic Period, according to Kaiser's revision of Petrie's sequence dates. It was during this period that Egypt was first unified into a large territorial state, and the political consolidation that laid the foundations for the Early Dynastic State of the 1st and 2nd Dynasties must also have occurred then.

Enfatizamos que a paleta em questão é de Narmer, especificamente por conta da inscrição hieroglífica dentro do *serekh* em sua parte superior, , *nꜥr mr*, Narmer, e não de Menés. Levando em consideração que ambos os livros mencionaram Narmer e Menés como a mesma pessoa, julgamos necessários tecer alguns comentários neste sentido.

Além de Menés ser apontado em várias fontes antigas de cronologia real, como a *Pedra de Palermo*, a *Aegyptiaca* de Manethon, o *Cânone Real de Turim*, as evidências arqueológicas mostram que a Unificação das Duas Coroas provavelmente levou vários reinados – como o do rei Escorpião, Aha e Narmer, cuja existência é atestada através da mencionada Paleta, que possui elementos claros da referida Unificação, sendo Menés enxergado como um rei lendário, embora por vezes associado à Narmer ou à Aha (VINSON, 2000, p. 378). Portanto, se prezarmos pelo maior rigor histórico e arqueológico, devemos apontar Narmer como a evidência mais antiga que possuímos de uma Unificação, sem negar que o mesmo contribuiu com um processo histórico já iniciado antes dele. Quanto à Menés, a sua menção em variadas fontes antigas pode ser enxergada como um elemento lendário, uma vez que as cronologias egípcias tinham uma visão do passado diferente da contemporânea.

Logo, no caso do livro de Vicentino e Vicentino, há um erro de interpretação da fonte ao expor a Paleta de Narmer e informar que pertence à Menes, apenas mencionando entre parênteses que pode ter pertencido à Narmer – “Pedra de Menés (ou Narmer)” (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 105). O mais correto seria o contrário, se referir a Narmer durante todo o texto, e colocar Menés em parênteses. Desta forma, não se negaria ao estudante o direito de saber que há uma dúvida sobre quem foi o faraó unificador das Duas Coroas no Egito.

Ainda em relação à periodização, ambos os livros não incluem os chamados “Períodos Intermediários” em suas narrativas panorâmicas da História egípcia – embora Boulos apenas mencione suas existências (“quando o Egito viveu momentos de crise, com o enfraquecimento do poder do faraó e invasões externas”, BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 70). É interessante notar que, logo em seguida, o autor diz “Veja a linha do tempo”, e expõe a referida, que ocupa duas páginas, o que, aos nossos olhos, reforça uma visão linear da história egípcia que ignora os processos históricos ocorridos nos “Períodos Intermediários”. Quanto ao livro de Vicentino e Vicentino, entretanto, não há nenhuma referência explícita a estes períodos, ficando ao encargo do estudante buscar por si mesmo

entender como os Impérios – Antigo, Médio e Novo – se dividiram, ou ao professor mencionar esta informação.

Considerando a maior capacidade de abstração dos estudantes do 1º ano do Ensino Médio, deixaremos para quando analisarmos o livro didático desta série certos comentários acerca das falhas também encontradas sobre a narrativa da periodização. Por hora, nos limitaremos a dizer que uma narrativa panorâmica do Egito Antigo sem os chamados “Períodos Intermediários” reforça uma ideia de egípcianização a partir do Estado, ou seja, de que só houve Egito Antigo quando houve Estado unificado, o que, atualmente, já se demonstrou ser falso. A cada dia que passa, a Egíptologia vem demonstrando a riqueza cultural existente nestas épocas, além de terem sido fundamentais para a difusão de elementos sócio-culturais basilares para os “Reinos” ou “Impérios”, como a arte e a literatura egípcia, por exemplo. Os acontecimentos dos períodos de Unificação, portanto, são frutos diretos processos históricos dos “Períodos Intermediários”.

Portanto, nossa sugestão é expor a existência dos chamados “Períodos Intermediários”, que, no mais das vezes, deixaram menos evidências do que os períodos de “Unificação” – como se faz com os assim chamados “Impérios” – mesmo que seja dentro dos parágrafos dos períodos de Unificação. O ganho para o professor de História e para o estudante já seria muito se informações acerca destes períodos fossem incluídas dentro dos parágrafos dos “Reinos” ou “Impérios”, sem a necessidade de trechos dedicados aos “Períodos Intermediários”, muito embora creiamos que assim fosse o ideal.

Ao abordarem a Unificação, ambos os livros trazem ilustrações das Duas Coroas (*shmty, sekhemti*) separadas – a Coroa Branca do Alto Egito (*hdt, hedjet*) e a Coroa Vermelha do Baixo Egito (*dšrt, deshret*). Boulos retira a sua ilustração do livro paradidático sobre o Egito Antigo de Raquel dos Santos Funari (2001, p. 6) e Vicentino e Vicentino do arquivo da editora (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 105).

Um ponto positivo no livro de Vicentino e Vicentino: ao abordarem o faraó, os autores iniciam sua narrativa com a exposição de uma fonte iconográfica de Hórus, divindade diretamente ligada à realeza, portando as Duas Coroas. Além disso, os autores detalham a proveniência e datação, bem como fornecem alguns detalhes do material em que foi produzido. A iconografia neste caso, foi muito bem relacionada com o texto, e com o encadeamento de ideias dos autores.

Outrossim, Vicentino e Vicentino, quando abordam o Reino Antigo (c. 2575 – 2134 a.C.) – sob a nomenclatura de “Antigo Império” – expõem que a diminuição nas

cheias no Nilo por volta de 2.200 a.C. gerou revolta na população, causando a queda do faraonato (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 110). Tal narrativa predominou durante muito tempo na Egptologia. Atualmente, porém, a visão é outra: realmente, neste período, houve secas onde hoje é o Egito (MOELLER, 2005, p. 153 – 167), seguramente causando problemas sociais e políticos na civilização faraônica. Entretanto, comprovou-se que a fragmentação da tradição e do poder faraônicos se deu mais por razões internas do que externas (ROSELL, 2010, p. 10), a exemplo da crescente importância dos nomarcas.

Os mesmos autores, ao abordarem o Reino Novo (c. 1550 – 1070 a.C.) – chamado por eles de “Novo Império” –, aí incluem faraós e acontecimentos do Período Saíta (c. 664 – 525 a.C.), muito após o Reino Novo, e após, é válido salientar, o Terceiro Período Intermediário (c. 1070 – 712 a.C.). Há, portanto, uma falta de fidelidade gritante no sentido cronológico que não pode ser ignorada, o que acaba por reforçar a visão comum do Egito como imutável durante os seus milênios de história.

Vicentino e Vicentino detalham mais a periodização egípcia do que Boulos, uma vez que os primeiros cunharam um quadro apenas com este objetivo (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 110 – 111, BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 70 – 71). Os primeiros concentram-se mais nos aspectos políticos e culturais do Egito imperial. O último, além de ter feito a rápida menção aos “Períodos Intermediários”, concentra-se nos aspectos econômicos da civilização faraônica, conectando as mudanças políticas com as vantagens econômicas que o Egito obteve em cada um dos períodos.

Boulos, quando aborda o Reino Novo – sob a designação “Novo Império” – escreve que o período se iniciou com a expulsão dos hicsos, e que os “faraós do Novo Império organizaram um poderoso exército com cavalaria e carros de combate [...]” (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 71). Interessante salientar que o Egito só passou a domesticar cavalos justamente a partir da invasão dos hicsos no Segundo Período Intermediário (c. 1640 – 1532 a.C.). Ademais, a narrativa do Reino Novo do autor fala da expansão comercial sucedida nesta época, porém, seria mais interessante e lógico mencionar que este processo histórico se iniciou com o domínio dos hicsos, que exerceram o seu poder no Egito sob os moldes desta última civilização, inclusive conservando a estrutura política do faraonato, e nela se inserindo.

O livro de Vicentino e Vicentino, entretanto, fala sobre a domesticação dos cavalos uma página após expor a periodização, no tópico *Encontro de Culturas*: “Nesses encontros de culturas, os dois lados acabam ensinando e aprendendo. Com os hicsos, por

exemplo, os egípcios aprenderam a fazer uso do cavalo e do carro de guerra, que davam grande agilidade nos combates”. (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 112). Porém, cremos que esta informação deve vir também nas periodizações, justamente para não reforçar uma visão de uma história linear – já enfatizada pela linha do tempo – e para facilitar na mente do estudante a ideia de processos históricos construídos através de interações entre grupos humanos, ideia esta, inclusive, veiculada pelo tópico aqui mencionado, e defendida pela BNCC.

Quanto à narrativa da *sociedade estratificada*, é importante destacar que em Boulos, implicitamente, há a ideia de pirâmide social, uma vez que a ordem escolhida na exposição dos *status* sociais é dos superiores aos inferiores (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 72 – 76). Em Vicentino e Vicentino tal ideia fica mais evidente, uma vez que os mesmos expõem uma ilustração de uma “pirâmide da sociedade” (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 107). A própria ideia de pirâmide, salientamos, é bastante presente na cultura histórica e na Egiptomania ocidental sobre o Egito Antigo.

De acordo com Telo Ferreira Canhão, costuma-se apresentar a sociedade egípcia como uma pirâmide:

A antiga sociedade egípcia tinha uma estrutura hierarquizada, normalmente apresentada como uma pirâmide, que se manteve praticamente imutável ao longo de toda a sua história. Cada patamar representava uma função correspondente ao papel que cada grupo desempenhava na sociedade. O seu encadeamento dependia da observância da regra de *maat*, um princípio básico da ideologia faraônica, que não via em cada pessoa um indivíduo, mas um elemento da sociedade a quem cabia desempenhar determinada função. O topo da pirâmide era ocupado pelo faraó, imediatamente antecedido pela família real: rainha-mãe, rainha, príncipes e princesas. No patamar anterior estavam os altos funcionários, como o vizir, os sumo sacerdotes e os altos oficiais do exército, as elites que desfrutavam dos cargos e títulos mais importantes, que procuravam manter e perpetuar na família, e eram proprietárias de túmulos com magníficas decorações. [...] Não era uma sociedade tão estática como se possa pensar à primeira vista. Embora a esmagadora maioria da população mantivesse a ocupação herdada dos seus pais, há conhecimento de casos de mobilidade social. Sobretudo ao nível dos escribas, elementos fundamentais da administração egípcia cuja formação era a base da ascensão profissional e social, e que podiam ser encontrados em todas as camadas da sociedade, e dos militares, a quem, de igual modo, o bom exercício da sua função podia promover alguns. (CANHÃO, 2013b, p. 31).

Os autores estão, deste modo, de acordo com a visão corrente na historiografia e Egiptologia. As observações que fazemos, portanto, são pontuais: quando abordam os camponeses, dizem que são chamados de *felás* (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p.

107; BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 76). A palavra provém do árabe, e não designa, portanto, o camponês egípcio antigo, e sim o camponês egípcio moderno. Seria válido acrescentar esta observação.

Além disso, também cremos ser adequado acrescentar a ideia, exposta no excerto de Canhão, da possível e difícil mobilidade social no Egito Antigo. No caso de Boulos a falta desta informação fica mais evidente, justo porque, na seção *Para Refletir* (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 74), há um trecho da *Sátira dos Ofícios* que associa a profissão de escriba com a superioridade frente a outras profissões. Os exercícios propostos relacionados à fonte induzem o estudante a pensar sobre a importância da leitura e da alfabetização no Egito Antigo e na sociedade contemporânea, o que julgamos positivo.

Quanto à *religião*, nos dois livros encontramos referências ao politeísmo, ao chamado “Livro dos Mortos” e à mumificação. Um ponto digno de consideração são os comentários feitos sobre a vida *post mortem* dos egípcios. Nos dois livros encontramos referências a uma ideia de retorno da “alma” do egípcio ao corpo, para que pudesse gozar novamente de sua vida, ou seja, ressucitar. Vejamos, pois, o que cada autor afirma sobre este aspecto:

Os egípcios acreditavam que, após a morte, a alma era enviada ao reino dos mortos. Depois de julgada no tribunal de Osíris, ela voltaria ao mesmo corpo para uma nova vida. [...] Para o corpo se conservar e poder voltar a abrigar a alma, os egípcios aperfeiçoaram a **técnica da mumificação** dos cadáveres. (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 112 – 113, grifo no original).

Os egípcios acreditavam na existência de uma vida após a morte e que toda pessoa, ao morrer, era julgada no Tribunal de Osíris. Em caso de absolvição, a alma podia recuperar o corpo ao qual pertencera. Mas, para isso, diziam os egípcios, era necessário que o corpo estivesse conservado. Isso explica porque os egípcios desenvolveram técnicas de **mumificação**. A múmia era colocada num sarcófago; este era posto em uma **urna funerária** e conduzido até o túmulo. Lá, costumavam-se deixar vários objetos, como joias, armas, alimentos, que posteriormente, segundo acreditavam os egípcios, teriam grande utilidade para o morto. (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 77 – 78, grifos no original).

Salientamos que estas narrativas, além de não encontrarem base nas variadas fontes funerárias egípcias, acabam por reforçar a ideia da ressurreição das múmias, muito difundida pela cultura histórica e pela Egíptomania em filmes, quadrinhos e livros cuja trama gira em torno desta imagem. No entanto, tais visões podem ser melhor aproveitadas pelo professor de História, que, ao invés de perpetuá-las e enfatizá-las, pode utilizá-las

como base para a formação de uma consciência histórica crítica, principalmente através do uso das *fontes*, independentemente de suas naturezas.

Quanto a este aspecto, achamos interessante o fato dos dois livros, ao abordarem o Tribunal de Osíris, onde a “alma” – na terminologia empregada – ou *ba* – ou *ib* (coração) – é julgada, trazerem a mesma fonte, no caso, enfatizando seus aspectos iconográficos: o “Livro dos Mortos” de Hunefer – ou Hanefer, como expresso no livro didático (c. 1275 a.C., XIX Dinastia, Museu Britânico). As únicas informações sobre a sua localização no Museu Britânico estão em letras minúsculas ao lado da imagem, nas referências dos direitos autorais. Vicentino e Vicentino (2015, p. 112) deixam claro que a fonte é um papiro, e colocam a sua data em 1250 a.C. No caso de Boulos (2018, p. 77) não se fala em momento algum sobre o material – por mais evidente que seja um papiro, tal informação deve vir discriminada – nem sobre proveniência ou datação.

A psicostasia é o momento ideal para se inserir ideias mais abrangentes sobre a *ma'at*, por conta da associação que se faz entre este momento mítico e esta ideia/divindade. Tanto é que tal foi o momento escolhido por Vicentino e Vicentino para trazer esta palavra pela primeira vez:

De acordo com o Livro dos Mortos, a vida eterna só seria conquistada por quem provasse ter sido justo em vida. Para isso, diante de Osíris, divindade que reinava sobre o além, o deus Anubis colocava o coração do morto em uma balança, **junto com uma pena, que simbolizava a justiça (*ma'at*)**. Se o coração ficasse equilibrado com a pena, o morto seria recebido no reino de Osíris. Mas se pesasse mais do que a pena, sua alma seria destruída. (VICENTINO; VICENTINO, 2018, p. 112, grifos nossos).

Por essa razão, em nosso ponto de vista, cremos ser este o momento ideal para se inserir discussões e exposições acerca do conceito egípcio da *ma'at*, nem que seja de modo breve. Seria válido mencionar que toda a sociedade egípcia era baseada nesta ideia – posteriormente divinizada. Tal menção poderia, também, vir junto com a pirâmide social. No caso de Boulos (2018, p. 77), sentimos falta de uma exposição explícita a *ma'at*.

Tanto aqui quanto no caso dos professores, há uma deficiência em relação ao conceito da *ma'at*, enxergado por nós como essencial à compreensão do Egito Antigo. Vemos, assim, a necessidade de criar um material didático sobre esse conceito, que seja de fácil acesso aos professores, estudantes e à sociedade em geral. Para tanto, seria válido apelar às várias linguagens historiográficas existentes, e utilizar uma variada gama de

fontes históricas, uma vez que a ideia da *ma'at* expressa-se na sociedade egípcia em várias formas, e pode ser encontrada em vários tipos de fontes e culturas materiais.

Um ponto positivo na *metodologia de ensino* do livro de Vicentino e Vicentino é a seção *Jeitos de mudar o mundo*, abordando o tema *Igualdade de gênero e valorização da mulher*. Os autores expõem um texto crítico, comparativo e panorâmico acerca da agência da mulher e da (des)igualdade de seus papéis, da “Pré-História”, passando pela Antiguidade até a contemporaneidade. Ademais, várias fontes históricas destes três “momentos” são trazidas, com todas as suas contextualizações, a exemplo da Vênus de Willendorf. Sentimos falta, entretanto, de informações acerca das estátuas de Rahotep e Nofret, da IV Dinastia (c. 2575 – 2134 a.C.). Tal informação faz ainda mais falta quando o exercício proposto de número três (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 116) faz referência a eles como a “imagem do casal de príncipes egípcios”.

Em seguida, os autores propõem questões que levam os estudantes a buscarem acerca da Lei Maria da Penha (Lei n. 11 340/06) e da Lei do Feminicídio (Lei n 13 104/15), também fazendo-os observar as mulheres que fazem parte de seu cotidiano, refletindo sobre as atividades que exercem. Em nosso ponto de vista, a seção cumpre bem os objetivos da *metodologia da História*, pois leva o estudante a comparar o passado e o presente, a realizar abstrações, bem como a posicionar-se de maneira crítica sobre sua realidade.

Quanto às *fontes iconográficas e materiais*, no caso de Vicentino e Vicentino (2015, p. 100 – 117), podemos afirmar que estão conectadas com a narrativa, e, em quase todos os casos, possuem informações referentes à proveniência, material e datação – as exceções foram apontadas no decorrer de nossa análise. Além disso, as legendas interpretam brevemente tais fontes. Consideramos, portanto, que estes autores fizeram um bom uso deste tipo de evidência histórica. Em Boulos (2018, p. 66 – 78), as fontes iconográficas também aparecem em uma conexão lógica com a narrativa textual, e sempre com referência à datação, muito embora nem sempre seja este o caso – *vide*, por exemplo, a cena agrícola e o papiro do “Livro dos Mortos” (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 76 – 77). Fora estes dados, as fontes não são interpretadas. Cabe, então, ao professor fazer essa interpretação em sala de aula.

Na seção *Lendo Imagem*, ocupando duas páginas, Vicentino e Vicentino (2015, p. 128 – 129) expõem um baú do faraó Tutankhamon (c. 1333 – 1323 a.C., Reino Novo), encontrado em sua tumba na atual Luxor, no Vale dos Reis. Os autores têm o cuidado de

informar a quantidade de lados do baú, expondo o fato de que possuem cenas nas faces externas e na tampa, além de atentarem para o tamanho das figuras representadas.

Na primeira página (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 128), reproduzem uma fotografia reduzida do baú, contendo apenas informações de datação da fonte – sentimos falta da proveniência e atual localização –, seguida de uma reprodução ampliada de uma das cenas, do faraó caçando animais, seguido de seu séquito – o autor não informa em quais das faces ela se encontra – com setas apontando para elementos específicos, levando a balões que contêm informações breves, mas precisas sobre o que se indica.

Na página seguinte (VICENTINO; VICENTINO, 2015, p. 129), um dos lados do baú é reproduzido em tamanho maior que na página anterior, e os autores trazem a informação de que se trata do referido faraó enfrentando o povo núbio, também seguido de seu séquito. As informações, sistematizadas deste modo, servem como um prelúdio para um exercício que vem logo a seguir, em que os autores pedem para que os estudantes analisem os elementos presentes nas cenas, dando suas próprias interpretações; que comparem as duas cenas reproduzidas; qual a figura que se destaca em ambas as cenas; e por fim, quais as conclusões que podem ser tiradas a partir destas representações.

Em nossa visão, tal exercício trabalha de modo profícuo as fontes iconográficas presentes na referida fonte material – o baú – sem forçar-se no baú propriamente dito. Os autores fornecem aos estudantes as informações contextuais necessárias para que eles possam pensar por si próprios acerca dos elementos políticos presentes na evidência fornecida, suficientes para que respondam às questões propostas, que, ao nosso ver, instigam o pensamento crítico, levando-os a refletir sobre convenções iconográficas egípcias conectadas com noções de poder.

As *fontes escritas*, por outro lado, aparecem muito esporadicamente. Em Vicentino e Vicentino, na seção *Trabalhando com Documentos*, os autores deixam claro que expõem “uma adaptação do mito que justifica o poder dos faraós” (2015, p. 117). Colocam, pois, em um *box*, a versão adaptada por André Aubert²¹², do Mito de Osíris, para em seguida fazer perguntas aos estudantes sobre a relação entre este mito e a instituição faraônica. Os autores provavelmente buscaram uma versão adaptada da fonte por se tratar de um livro destinado a um público muito jovem. Entretanto, isto pode causar uma confusão sobre o que é realmente um documento, uma fonte histórica, além de desvirtuar totalmente o sentido destas seções nos livros didáticos, a saber, demonstrar

²¹² AUBERT, André. *Histoire: L'Orient et la Grèce*. Paris: Hachette, 1959, p. 43.

como o conhecimento histórico é produzido, e tornar o estudante agente de sua própria consciência histórica.

Boulos (2018, p. 74), por outro lado, traz, como já mencionamos, a *Sátira dos Ofícios* na seção *Para Refletir*, a partir de uma edição brasileira de um livro para divulgação do egiptólogo brasileiro Maurício E. Schneider (SCHNEIDER, 2004, p. 20). A mesma fonte é utilizada em um exercício (SCHNEIDER, 2004, p. 88). Em nossa visão, tal escolha foi mais assertiva, uma vez que optou por uma fonte primária, e por uma bibliografia mais atualizada.

Schneider, entretanto, não traz informações acerca da tradução da *Sátira dos Ofícios*, se foi realizada por ele ou por outrem. Apesar de, em nossa visão, o material didático deste egiptólogo ser de excelente qualidade, não encontramos as referências bibliográficas consultadas.

Estas ponderações nos levam a refletir sobre a importância de se divulgar e traduzir coletâneas de fontes históricas. No Brasil, a escassez é diretamente proporcional à demanda, que é grande. A maioria das fontes traduzidas para o português provém de Portugal – tal é o caso, por exemplo, dos textos literários utilizados como fonte nesta investigação. Vemos claramente como isso se reflete diretamente tanto no ensino como na pesquisa em História. Vemos aí uma intersecção entre o Ensino e a Pesquisa de História/Egiptologia, e entre a universidade e a escola.

Quanto à bibliografia utilizada por Boulos Júnior, notamos uma bibliografia escassa em relação ao Oriente Antigo em ambos os livros. Em Vicentino e Vicentino (2015), as referências diretas a este tema, ou que o atravessam, são:

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **O Egito Antigo**. São Paulo. Brasiliense, 1982.

_____. **Sociedades do Antigo Oriente Próximo**. São Paulo, Ática, 1995.

_____. **Sete olhares sobre a Antiguidade**. Brasília: UnB, 1998.

_____. **O trabalho compulsório na Antiguidade**: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

FINLEY, Moses. **Aspectos da Antiguidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FLORENZANO, Maria Beatriz B. **O Mundo Antigo**: economia e sociedade. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PINSKY, Jaime. **As Primeiras Civilizações**. São Paulo: Atual, 1994.

Em Boulos (2018):

- AQUINO, Rubens Santos Leão de; FRANCO, Denize de Azevedo; LOPES, Oscar G. P. Campos. **História das sociedades**: das comunidades primitivas às sociedades medievais. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2009.
- BOUZON, Emanuel. **O Código de Hamurabi**. Petrópolis. Vozes, 2003.
- BROIDA, Marian. **Egito Antigo e Mesopotâmia para crianças**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- CASSON, Lionel. **O Antigo Egito**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- FUNARI, Raquel dos Santos. **O Egito dos faraós e sacerdotes**. São Paulo: Atual, 2001.
- GUARINELLO, Noberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.
- ISAAC, J. **O Oriente e Grécia**. São Paulo: Mestre Jou, 1964.
- JACQ, Christian. **As egípcias**: retratos de mulheres do Egito faraônico. 5ª ed. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2002²¹³.
- LOPES, Nei. **Dicionário da antiguidade africana**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- REDE, Marcelo. **A Mesopotâmia**. São Paulo: Saraiva, 1997.
- SCHNEIDER, Maurício E. **O Egito Antigo**. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

Vicentino e Vicentino (2015) utilizam-se principalmente da literatura acadêmica do historiador e egiptólogo brasileiro Ciro Flamarion S. Cardoso, grande difusor dos estudos egiptológicos no Brasil. As obras citadas são, em sua maioria, referência no estudo do Oriente Antigo no Brasil. O livro da Maria Beatriz Borba Florenzano também é uma referência nacional no estudo do Mundo Antigo, não se focando especificamente na Antiguidade Oriental.

Boulos (2018) utilizou-se de uma bibliografia mais vasta e variada, em comparação com Vicentino e Vicentino (2015). Há um sortido de obras acadêmicas e livros paradidáticos, como as de Rede (1997), Funari (2001), Broida (2002) e Schneider (2004), bem como livros de divulgação, como o do egiptólogo Christian Jacq (2002). Por outro lado, as obras especializadas em Oriente Antigo estão desatualizadas – Casson (1959), Isaac (1964). Um ponto positivo é o uso da tradução do *Código de Hamurabi* de Bouzon (2003).

²¹³ O autor não indica o/a tradutor(a). Por esta razão, também não indicamos aqui, por não termos acesso ao livro.

Vemos, portanto, que este autor se focou em livros de divulgação escritos por especialistas em Oriente Antigo, mais do que em livros acadêmicos propriamente ditos. O saldo positivo desta escolha se refletiu no próprio livro didático como um todo, uma vez que, como vimos, destes mesmos livros, foram retiradas muitas fontes escritas e iconográficas utilizadas para importantes exercícios de reflexão sobre o Egito Antigo.

A única menção aos textos literários egípcios que pudemos observar foi a *Sátira dos Ofícios*, ou *Instrução de Kheti*, com todas as problemáticas já trazidas à tona referentes à tradução e às dificuldades que se tem, no Brasil, de se acessar uma fonte primária com sua respectiva tradução para o português. A datação deste texto por critérios linguísticos na XII Dinastia é incerta por conta que o texto sofreu grande corrupção (CANHÃO, 2014, p. 879).

Os quatro textos literários egípcios que trabalhamos não são mencionados nos livros didáticos. Salientamos que em Neferti 1. 51, há menção ao abuso na cobrança de impostos dos camponeses (*ktt it wr ipt ḥ3i.tw.s m wbn*, “a quantidade de grão é pequena, mas a medida é grande”²¹⁴), o que dialoga diretamente tanto com o interesse dos professores na explicação sobre a organização social do Egito antigo e as formas de trabalho, como nos conteúdos apresentados em todos os livros didáticos analisados. Mais um exemplo de que os textos literários egípcios podem servir como fonte didática para o Ensino de História.

4. 1. 2. 2. LIVRO DIDÁTICO DO ENSINO MÉDIO: ANÁLISE DO CONTEÚDO DO EGITO ANTIGO

O conteúdo do Egito Antigo do livro didático *História, Sociedade & Cidadania, 1º ano*, de Alfredo Boulos (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 63 – 71) nos permitiu perceber que a essência do texto não difere muito daquele referente à esta civilização, no caso do livro do 6º ano (BOULOS JÚNIOR, 2018). O autor, no entanto, optou por uma linguagem mais sofisticada no livro do Ensino Médio em comparação ao do Ensino Fundamental, também lançando mão de mais conceitos do que anteriormente. Como exemplo, vejamos os dois casos em que ele explica a existência dos chamados “Períodos Intermediários” na história política do Egito Antigo. No livro do 6º ano:

²¹⁴ CANHÃO, 2014, p. 711.

A história política do Império egípcio pode ser dividida em três períodos, entre os quais existiram os chamados “períodos intermediários”, quando o Egito viveu momentos de crise, com o enfraquecimento do poder do faraó e invasões externas. Veja a linha do tempo. (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 70).

Já no livro do 1º ano:

A história política do Império Egípcio costuma ser dividida em três períodos entremeados pelos “períodos intermediários”, caracterizados pelo enfraquecimento do poder dos faraós (descentralização). Esse enfraquecimento decorria geralmente da descentralização do Estado, de revoltas contra **impostos** abusivos e de lutas internas entre os nomarcas. Observe a linha do tempo abaixo. (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 65, grifo no original).

Observamos que, no segundo caso, o autor se alongou um pouco mais nas causas que culminaram na fragmentação da instituição faraônica chamada pela Egiptologia de “Períodos Intermediários”. Além disso, expôs a palavra *imposto*, colocando-a grifada no livro, para logo em seguida dar o seu significado em um *box*. A linearidade da narrativa nos dois casos também pode ser enxergada através do pedido para analisar a *linha do tempo*, logo após a explicação do mesmo assunto.

Notamos, pois, que livro segue o mesmo padrão essencial nos assuntos abordados pelos outros dois analisados no tópico anterior: o *rio Nilo*, *linha do tempo* da história do Egito, a *periodização*, a *sociedade estratificada*, e a *religião*. Portanto, quando analisarmos o texto – ou seja, a *Metodologia da História* empregada pelo livro – nos focaremos nestas diferenciações, uma vez que, em nossa visão, tais acréscimos de informação possivelmente indicam uma escolha por parte do autor, no sentido de uma melhor capacidade de abstração dos estudantes do 1º ano do Ensino Médio. Portanto, sempre que julgarmos necessário, durante a análise deste livro faremos referência ao conteúdo e à análise que fizemos do livro do 6º ano (BOULOS JÚNIOR, 2018, p. 68 – 79).

As fontes iconográficas, em sua maioria, são diferentes das do livro anterior.

Como uma introdução, antes de iniciar a exposição dos conteúdos sobre o Egito Antigo no 1º ano, o autor expõe duas imagens de Hatshepsut, sem informação arqueológica – apenas a indicação da proveniência da imagem junto com os dados dos direitos autorais. O texto traz um excerto de Christian Jacq sobre a faraó, mencionando

que foi escrito por um egiptólogo. Logo em seguida, faz três perguntas ao estudante. Chamou nossa atenção a segunda – “Você conhece pessoas que aderiram à egiptomania?” (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 63) – justamente por não haver, em lugar algum do texto, alguma definição deste conceito, pressupondo que o discente o infira ou conheça o seu significado. Entretanto, a pergunta por si só é muito positiva, e atingiria plenamente o seu potencial se fosse informado ao estudante o que é “Egiptomania”.

Um ponto positivo, aos nossos olhos, é a questão a seguir, que busca fazer um contraponto entre a faraó Hatshepsut e a realidade contemporânea brasileira, estimulando o estudante a buscar mais informações sobre esta tão importante personalidade do Egito do Reino Novo: “Mais de seis mil anos depois, ela continua inspirando obras e ditando modas, inclusive no Brasil. O que você sabe sobre ela?” (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 63). No entanto, não dá nenhum indício aos estudantes e ao professor de História de quais foram as modas que foram “ditadas no Brasil”.

Boulos inicia a sua narrativa sobre o Egito abordando o *rio Nilo* e seu regime de cheias, e um gráfico representando o volume de águas do rio com o passar dos meses, de acordo com o calendário gregoriano. Em seu lado esquerdo, propõe uma questão que visa estimular o pensamento do estudante no *box Dialogando*: “O que se pode concluir observando o gráfico?” (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 64).

Em nosso ponto de vista, tal gráfico pode ser melhor aproveitado se relacionado com a narrativa sobre os camponeses e os escravos: “A qualquer momento, eles [os camponeses] podiam ser convocados pelo Estado para trabalhar em obras públicas, como, por exemplo, estradas, reservatórios, canais e pirâmides” (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 69). Pois tais convocações eram sobretudo feitas na época da inundação (CANHÃO, 2013b, p. 52).

Na mesma página, o autor expõe um mapa do Reino do Egito e do Reino de Kush, acrescentando a válida observação de que “Embora esteja situado no nordeste do continente africano, o Egito quase nunca é associado à África” (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 64). Em nossa própria experiência em sala de aula atestamos a ignorância dos estudantes quanto a este ponto, o que torna a presença deste comentário no livro didático algo muito positivo.

Ao abordar o Império Egípcio, o autor, como já mencionamos, expõe uma *linha do tempo* idêntica à do livro do 6º ano (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 65). Além deste fator, há a permanência de uma narrativa que estabelece Menés como o fundador do

Império²¹⁵. Os chamados “Períodos Intermediários”, da mesma forma que no livro do 6º ano, só são mencionados em um parágrafo específico, cujo excerto foi acima reproduzido.

No tópico do *Antigo Império*, Boulos aborda as três grandes pirâmides do platô de Giza – sob a nomenclatura grega *Quéops*, *Quéfren* e *Miquerinos*. Quando fala da *esfinge*, o faz citando um texto do livro organizado por Bakos (2004). Nos chamou a atenção um ponto particular deste tópico, que trazemos na íntegra para uma melhor análise:

O texto a seguir é da professora Margaret Bakos, Ph.D. em Egiptologia. Leia-o com atenção: ‘A esfinge egípcia [...] possui corpo de leão, mas a cabeça pode ser tanto humana quanto de algum animal. Esculpidas em monólitos de vários tamanhos, eram consagradas a Amon ou Rá, guardiões dos templos e dos túmulos, simbolizando poder, sabedoria e eternidade. Na construção antropozoomórfica, representa a união entre a realeza e a invencibilidade do leão e a personalidade humana, evidenciada na expressão serena, mas austera, do rosto da esfinge. Obra do faraó Quefrém (3098 a.C.), restaurada na 18ª dinastia por Tutmés IV, a esfinge de Gizé é, sem dúvida, a maior e mais conhecida de todas. **Entre as patas do imenso corpo de leão, havia um templo subterrâneo, onde os oráculos se reuniam.** BAKOS, Margaret. *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris Editorial, 2004. p. 49. (BOULOS JÚNIOR, 2018b, 66, grifos nossos).

Inicialmente, salientamos que a Prof.^a Dr.^a Margaret Marchiri Bakos, egiptóloga, não especializou-se em Egiptologia durante seu doutoramento, como o texto deixa a entender, e sim em um Pós-Doutorado no University College London – UCL – o que não invalida de modo algum os seus méritos enquanto egiptóloga. O seu doutoramento, no entanto, foi em História Econômica na Universidade de São Paulo – USP, acerca do continuísmo político na municipalidade de Porto Alegre²¹⁶. Se o autor deseja utilizar um argumento de autoridade, cremos ser muito mais válido e assertivo afirmar apenas que a Prof.^a Dr.^a Margaret Bakos é egiptóloga.

Outro ponto digno de consideração é o teor do texto grifado, que perpetua uma visão sem validade na Egiptologia, de que há um templo entre as patas da esfinge. A teoria de que havia um templo subterrâneo com arquivos antigos da humanidade – os chamados “Hall of Records” (Salão de Registros, em tradução livre) – foi intensamente

²¹⁵ As observações quanto a este fator podem ser encontradas no tópico anterior deste capítulo.

²¹⁶ Cf. entrevista da Prof.^a Dr.^a Margaret Marchiori Bakos no site do MAAT – Núcleo de Estudo de História Antiga/CCHLA, Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Disponível em: <<https://maatufn.wordpress.com/2017/04/20/dra-margaret-marchiori-bakos/>>. Acesso em 28 de fev. de 2020. Além de informações obtidas na Plataforma Lattes: Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/7246907329737558>. Acesso em: 28 de fev. de 2020.

investigada por Mark Lehner e Zahi Hawass, dois eminentes egiptólogos. O primeiro, inclusive, chegou aos caminhos da Egiptologia através de uma crença sincera na validade desta teoria²¹⁷. Entretanto, após exaustiva pesquisa arqueológica, atualmente se considera falsa tal perspectiva²¹⁸.

Além disso, a referência do texto no livro didático põe a sua autoria como da Prof.^a Dr.^a Margaret Bakos. A egiptóloga é a organizadora do livro e autora de alguns artigos que o compõem, porém o excerto em questão é da autoria de Thiago Nicolau de Araújo e Harry Rodrigues Bellomo²¹⁹.

Pelas razões acima apontadas, enxergamos o modo como a esfinge é retratada no livro de Boulos do 1º ano do Ensino Médio como problemático sob vários pontos de vista, pois, além de perpetuar uma visão carregada de Egiptomania, possui erros editoriais.

Porém, podemos aproveitar esta problemática para tecer algumas reflexões. O próprio egiptólogo Mark Lehner afirma em entrevista que o seu caminho para a Egiptologia se iniciou através de uma crença na teoria da Nova Era (*New Age*) da existência de um templo com arquivos antiquíssimos da humanidade debaixo da esfinge, teoria esta cunhada por Edgar Cayce. A fundação deste deu suporte para os estudos egiptológicos de Lehner na American University of Cairo, e, em sua trajetória na busca da validação da teoria, ele conheceu Zahi Hawass. Na entrevista, eles revelam que pesquisa acabou levando a descobertas surpreendentes não só sobre a esfinge em si, mas como sobre o platô de Giza e a relação dos monumentos lá construídos com a religião solar.

Vemos então claramente mais um exemplo de como a cultura histórica sobre o Egito Antigo formada além dos campos científicos gera impulsos no sentido de um estudo rigorosamente científico, com todas as implicações de *interesse e função*, dentro da matriz disciplinar da História de Rüsen. Por mais que os egiptólogos em questão não sejam historiadores, suas buscas do e no passado seguem interesses que inicialmente não são necessariamente científicos, o que não invalida, de forma alguma, as assertivas e suas

²¹⁷ Cf. HANDINGHAM, Evan. “Uncovering the secrets of the Sphinx: after decades of research, American archaeologist Mark Lehner has some answers about the mysteries of the Egyptian colossus”. **Smythsonian Magazine**, fev. 2010. Disponível em: <<https://www.smithsonianmag.com/history/uncovering-secrets-of-the-sphinx-5053442/>>. Acesso em 28 de fev. de 2020.

²¹⁸ Cf. Entrevista com Zahi Hawass e Mark Lehner. Disponível em: <<https://edition.cnn.com/2017/11/29/africa/giza-and-the-pyramids-mark-lehner-zahi-hawass/index.html>>. Acesso em 28 de fev. de 2020.

²¹⁹ ARAÚJO, Thiago Nicolau; BELLOMO, Harry Rodrigues. “Presença do Antigo Egito nos cemitérios”. In: BAKOS, Margaret (Org.). **Egiptomania: o Egito no Brasil**. São Paulo: Paris, 2004, p. 45 – 53.

conclusões feitas com o rigor das teorias e métodos da área – seja, Egiptologia, História, Arqueologia, Sociologia, etc.

O fato da narrativa de um templo entre as patas da Esfinge de Giza estar presente em um livro de divulgação científica como o organizado por Bakos (2004), sendo tal excerto citado em um livro didático do Ensino Médio é muito sintomático de como tais ideias exercem um fascínio na imaginação do ocidental. Neste ponto, estamos totalmente de acordo com Assmann, quando afirma que as culturas ditas exóticas, como o Egito Antigo, estão fora do horizonte da nossa memória cultural – ocidental. Portanto, quanto mais distantes, mais interessantes são. Ou seja, quanto mais exóticas, mais parecem interessantes. Neste sentido, a ideia de que há um templo escondido debaixo das patas da Esfinge de Giza, um famoso monumento da Antiguidade, nos põe em contato direto com esse exótico, com este Egito *subterrâneo*, utilizando a mesma palavra dos autores, ou seja, um Egito com vários mistérios a serem descobertos.

Retornado ao assunto da narrativa sobre os “Períodos Intermediários”, uma vez que se trata de um livro para o 1º ano do Ensino Médio, cremos ser válido tecermos alguns comentários sobre este ponto particular. Como dissemos ao abordar o assunto na análise do livro do 6º ano, além de reforçar uma ideia de egipcianização a partir do Estado, o modo como os Antigo, Médio e Novo Impérios estão expostos no livro está descontextualizado, além de neles estarem incluídas conquistas sociais e tecnológicas dos egípcios a partir de processos históricos ocorridos nos “Períodos Intermediários”. A narrativa de que tais épocas eram “obscuras” há muito perdeu lugar no seio da Egiptologia – tanto pela descoberta de novas fontes quanto pela nova interpretação das evidências a luz de teorias e metodologias renovadas – e a sua permanência nos livros didáticos é apenas um sintoma da pouca quantidade de especialistas na área no país, por mais que tal cenário venha mudando a passos lentos.

É tendo em conta as observações acima que achamos válido incluir, nem que seja de modo breve – e até mesmo dentro dos parágrafos dos “Impérios”, sem alterar a morfologia do livro didático –, alguns acontecimentos destas épocas:

- **Primeiro Período Intermediário:** maior difusão da chamada “arte egípcia”, antes centralizada na corte e na aristocracia, para aglomerados de poder mais marginais; crescimento e complexificação da escrita, o que culminou na sofisticada literatura do Reino Médio – ou “Médio Império”, adotando a abordagem do autor do livro;
- **Segundo Período Intermediário:** maior abertura ao exterior durante o domínio hicsu, o que foi essencial para a potência que o Egito se tornou no Reino Novo – ou “Novo

Império”, adotando a abordagem do autor; uso do cavalo, animal trazido com os hicsos. Na narrativa do “Novo Império”, se fala das conquistas territoriais através da formação de “um poderoso exército formado por infantaria e cavalaria e apoiado por carros de guerra” (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 66). Os egípcios, no entanto, não domesticavam o cavalo até o advento dos hicsos, e isto é digno de nota.

- **Terceiro Período Intermediário:** a narrativa do livro passa a impressão de que o Egito só perdeu o poderio faraônico após a conquista dos persas em 525 a.C., depois de um longo processo de enfraquecimento do faraonato causado por “uma série de revoltas contra o poder faraônico” (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 67) por conta de “impostos abusivos e trabalhos forçados” (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 67). Tais revoltas, no entanto, só ocorreram durante o reinado de Ramesés III (c. 1194 – 1163 a.C.), ainda no Reino Novo, e muito antes do Período Tardio (c. 525 – 404 a.C.), a época de dominação persa, e reflete a visão pessimista dos acadêmicos do século XX (FABRÍCIO, 2016, p. 44). Em contrapartida, seria válido salientar apenas brevemente que o maior crescimento do culto de Amon durante o Reino Novo teve um papel preponderante neste processo, pois os seus sacerdotes passaram a possuir cada vez mais terras e importância político-religiosa, interferindo cada vez mais na ação do faraó.

Ainda em relação ao parágrafo do Novo Império, compreendemos a opção do autor em não falar das sucessivas invasões que o Egito sofreu durante o Terceiro Período Intermediário. Porém, cremos que o estudante deve saber que elas ocorreram neste período, ainda mais levando em conta que foi levado ao conhecimento dos mesmos que eles existiam.

Ademais, Boulos menciona a invasão britânica do Egito, mas não faz nenhuma referência à invasão napoleônica em 1798 e à expedição científica enviada por este em 1798-1799. Esta última foi fundamental para os rumos da futura ciência egiptológica, pois foi durante ela que se descobriu a *Pedra de Roseta*, evidência chave para a quebra do código da escrita hieroglífica por Jean-François Champollion e Thomas Young. Como nos outros casos, cremos ser necessário apenas uma menção rápida a estes fatos, uma vez que se trata de um livro didático para jovens.

Neste sentido, também faz falta uma menção à *Pedra de Roseta*, que, dada a sua importância para a Egiptologia, ultrapassou as barreiras desta última, se tornando praticamente um símbolo da dita ciência, e se transformando, também, em elemento de Egiptomania – como os vários objetos com motivos da *Pedra de Rosetta*, ou em seu

formato, a exemplo do *paddle* com a sua imagem, cujos direitos autorais pertencem ao Museu Britânico, onde o objeto encontra-se atualmente (BAKOS, 2008, p. 20).

No verbete *A vida social no Antigo Egito*, Boulos introduz a noção de sociedade estratificada e hierarquizada. Neste ínterim, traz como a maior autoridade do Império egípcio. O autor faz um comentário digno de algumas considerações: “Sua figura era tão respeitada que os súditos não podiam chamá-lo pelo nome; então se dirigiam a ele de forma indireta, chamando-o de faraó, que quer dizer ‘casa-grande’ ou ‘casa real’” (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 67). A observação é válida no sentido de gerar uma curiosidade no estudante, levando-o a refletir sobre a real significação da palavra *per aá*, , “faraó”, e de como ela chegou na atualidade.

Como bem afirma José das Candeias Sales,

A expressão composta egípcia *per aá*, , literalmente «A Casa Grande», inicialmente a designação conferida ao palácio real (estrutura física), àquele que o habita (homem singular) e ao Estado que dirigia (colectivo abstrato), foi transcrita na Vulgata como *Φαράω* (Pharaô), ou seja, «Faraó». Por metonímia, sublinha-se que o rei é consubstancial ao seu palácio. (SALES, 2015, p. 51).

No entanto, tal expressão só passou a ser utilizada na XXII Dinastia (c. 945 – 712 a.C., Terceiro Período Intermediário), ou seja, durante boa parte do Egito faraônico, outras designações indiretas foram empregadas para o soberano, como *ankh udja seneb*, , (vida, prosperidade e saúde), *nesut*, , (rei), *neb*, , (senhor) e *hemef*, , (sua majestade) (SALES, 2015, p. 51 – 52), e não “casa grande”, como indica o livro. Ao mesmo tempo, cremos ser esta expressão deveras específica, e pensamos ser válido mencionar que a expressão chegou na cultura histórica e na linguagem ocidental através da Vulgata.

Em relação aos camponeses, o autor diz que eram “chamados no Egito antigo de ‘felás’ (SALES, 2015, p. 68). Como já vimos de mencionar, tal palavra é de origem árabe, e, portanto, é uma designação moderna aos camponeses egípcios, e não antiga.

Quanto ao verbete *Religião*, como no livro do 6º ano do autor, em nossa visão na parte da psicostasia seria válida a inclusão do conceito da *ma'at*, puxando um gancho para uma breve discussão sobre a sua validade e importância para a compreensão da sociedade egípcia como um todo. Boulos também utiliza o “Livro dos Mortos” de

Hunefer – expresso como Hanefer, e expõe dados acerca de sua proveniência e datação, bem como o material (papiro).

Diferentemente do livro do 6º ano, neste há um *box* do lado direito do livro, com os seguintes dizeres acerca da cena em foco no papiro:

As cenas que vemos estão pintadas em um papiro do *Livro dos mortos* e retratam o julgamento do coração e um escriba de nome Hanufer. Em caso de absolvição no Tribunal de Osíris, a “alma”, chamada pelos egípcios de “ba”. Poderia retornar ao corpo, mas para isso era preciso que o corpo estivesse conservado; isso explica por que (sic) os egípcios desenvolveram a técnica da mumificação (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 69).

O autor teve o cuidado de colocar “alma” entre parênteses, deixando implícito que “ba” e “alma” são conceitos diferentes. Porém, a visão passada pelo trecho acaba por reforçar a ideia bastante comum de uma suposta *ressurreição* das múmias. O *ba*, se passasse incólume pelo Julgamento, poderia transitar livremente entre o plano dos vivos e o Além. Tal era a finalidade principal da mumificação.

Após abordar, aos nossos olhos muito bem, a mumificação, Boulos oferece informações sobre Amenófis IV (posteriormente Akhenaton, c. 1353 – 1335 a.C., Reino Novo), no verbete *Para saber mais*. Nele está incluído um busto do referido faraó, com proveniência, datação e atual localização, bem como informações sobre a materialidade. Enxergamos como um ponto muito positivo do livro, pois o clímax religioso, político e cultural do Período Amarniano é muito importante para a compreensão do Egito Antigo, e tem suscitado diversas interpretações no âmbito da Egiptomania (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 70).

Sobre o tópico *Ciências*, cremos ser válido apenas salientar, de algum modo, que as disciplinas *Matemática*, *Medicina* e *Astronomia* citadas no texto – em negrito, pelo autor (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 71) – são designações modernas, para evitar anacronismos, dentre os quais levar o estudante a pensar que no Egito Antigo havia cientistas como os que vemos atualmente. Os egípcios antigos desenvolviam formas de conhecimento de uma maneira distinta da nossa, e se relacionavam com elas de uma maneira também distinta. Fora isso, os comentários estão, ao nosso ver, muito bem feitos.

As fontes iconográficas e materiais estão bem conectadas com a narrativa histórica do livro. Ademais, ao contrário do que ocorre no livro do 6º ano, vemos que o autor se

preocupou em fornecer dados sobre a proveniência, datação e atual localização destas evidências, bem como o material em que são produzidas.

Quanto às fontes escritas, só aparecem na seção de *Atividades*, no caso, uma questão de vestibular, consistindo de um excerto de um hino à Aton, retirado de uma bem conhecida seleção de textos antigos organizada por Jaime Pinsky (2009), servindo de base reflexiva para um exercício sobre o Período Amarniano. O livro do 6º ano, por outro lado, apresentou a *Sátira dos Ofícios* durante a narrativa sobre o Egito Antigo, e também nos exercícios.

Quanto a estes últimos, notamos que Boulos optou por atividades retiradas de vestibular, provavelmente por conta que se trata de uma série preparatória para o Exame Nacional do Ensino Médio – ENEM. A única questão que temos uma observação a fazer é a contida em *II. Integrando com a Língua Portuguesa*, mais o texto do **Grupo 1**:

Imaginem que vocês **trabalham** em uma agência de turismo e precisam produzir materiais diversos para estimular as pessoas a viajarem para o Egito. Cada grupo irá trabalhar com um tipo de texto específico (argumentativo; publicitário; jornalístico; literário; ou oral) (BOULOS JÚNIOR, 2018b, p. 79, grifo nosso).

Pedro Paulo Funari e Raquel dos Santos Funari analisam um exercício similar em outro livro didático. Neste caso os estudantes deveriam imaginar que *possuem* uma agência de turismo. Os autores afirmam que isso pode gerar um viés de classe nos mesmos, uma vez que a grande maioria provém de classe média ou baixa. O ponto positivo de Boulos foi ter tido o cuidado de escolher o verbo *trabalhar* ao invés de *possuir*, o que faz toda a diferença neste caso (FUNARI; FUNARI, 2010, p. 56).

Logo, em relação ao conteúdo do Egito Antigo, o livro de Boulos em questão contém algumas falhas relativas à Metodologia da História, embora o autor tenha se preocupado mais com a explicação dos conceitos expostos, se comparado com o livro do 6º ano. Quanto às fontes iconográficas e materiais, o autor demonstrou um cuidado e uma preocupação com a datação, proveniência, bem como o material em que são produzidas, e onde estão atualmente localizadas. Sobre as fontes escritas, sentimos falta de uma presença no texto, como foi feita no caso do livro do 6º ano. Sobre a *Metodologia de Ensino*, cremos que o autor fez uma boa correlação entre o passado antigo e a contemporaneidade, no caso da faraó Hatshepsut, logo na primeira página.

A bibliografia de História Antiga Oriental – ou que a abordam indiretamente – utilizada pelo autor é a seguinte:

- ASHERI, David. **O estado persa**: ideologias e instituições no império Aquemênida. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BAKOS, Margaret (Org.). **Egiptomania**: o Egito no Brasil. São Paulo: Paris, 2004.
- BOUZON, Emmanuel. **O Código de Hammurabi**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Antiguidade oriental**: política e religião. São Paulo: Contexto, 1997.
- GUARINELLO, Noberto. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.
- HOURANI, Albert. **Uma história dos povos Árabes**. São Paulo. Companhia das Letras, 1994.
- JACQ, Christian. **As egípcias**: retratos de mulheres do Egito Faraônico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- JOHNSON, Paul. **Egito Antigo**. Rio de Janeiro. Ediouro, 2009.
- LEAMIRE, André. **História do povo hebreu**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia**: história antiga de Israel. São Paulo: Paulus, 2008.
- LEWIS, Bernard. **Os Árabes na história**. Lisboa: Editorial Estampa: 1990.
- PINSKY, Jaime. **100 textos de História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2001.
- POZZER, Kátia M. P. “Uma história da festa: culinária e música na Mesopotâmia Antiga”. In: **Textura – Revista de Letras e História**. Canoas: Editora da ULBRA, n. 11, p. 54, jan./ jun. 2005.
- SOURDEL, Dominique. **História do povo árabe**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- TREVISAN, Cláudia. **Os chineses**. São Paulo: Contexto, 2009.

Comparada com a bibliografia do livro do 6º ano do mesmo autor, podemos notar uma maior variedade de bibliografia concernente à História Antiga Oriental de um modo geral, incluindo livros da história de outros povos do Antigo Oriente Próximo e do Extremo Oriente, como os persas, os hebreus e os árabes, e os chineses. Os livros relacionados diretamente com o Egito Antigo são apenas três, um deles sendo o livro da Margaret Bakos (2004), cuja presença no livro didático já foi discutida. O livro de Paul Johnson, *Egito Antigo*, é uma literatura acadêmica com caráter de difusão. Já *As egípcias*, de Christian Jacq, foi utilizado por Boulos na abordagem da mulher egípcia, e nos

exercícios comparatórios entre a realidade destas e as mulheres brasileiras contemporâneas.

Como discutimos, um dos critérios mais decisivos para a seleção do material didático pelos professores é a utilização de fontes históricas em consonância com a narrativa do texto, sejam elas escritas ou materiais e iconográficas. Observando a aplicação deste critério no livro de Boulos do 1º ano no capítulo do Egito Antigo, este faz amplo uso de fontes históricas materiais e iconográficas, na grande maioria das vezes trazendo informações acerca da datação, proveniência, atual localização em que foram produzidas. No entanto, o livro não faz uso de fontes escritas egípcias.

Por fim, acreditamos que o livro de Boulos é uma boa ferramenta para o professor de História e o estudante, no caso do ensino e do estudo do Egito Antigo. Isto não exclui a criticidade que ambos devem ter nestes processos, como os comentários que fizemos buscaram demonstrar.

4.2. SERIA O ENSINO DE HISTÓRIA MANTENEDOR DE UMA VISÃO EXÓTICA DO ANTIGO EGITO?

Esta discussão leva em conta alguns aspectos dos dois principais conceitos a partir dos quais se desenvolve esta investigação, a saber, a relação entre os interesses (carências de orientação no tempo) e as ideias (perspectivas orientadoras da experiência do passado) em relação ao Egito Antigo na memória cultura brasileira, bem como no modo que a cultura histórica relacionada à esta civilização interfere na consciência histórica brasileira.

Quanto a este último ponto, sabemos que há uma miríade de elementos constituintes de uma cultura histórica relacionada ao Egito Antigo, conectados com a ideia de Egiptomania: filmes, jogos, HQ's, séries de televisão, livros e revistas, etc. Na grande maioria deles, predomina a ideia de um Egito distante não só geográfica e temporalmente, mas também ideologicamente, ou seja, um Egito “congelado no tempo”, onde se projetam ideias relativas ao Oriente, muitas vezes enxergado como fantástico. Tais narrativas, mesmo que não encontrem eco nos discursos científicos da Egiptologia, são responsáveis por gerar curiosidade quanto ao Egito Antigo, ao ponto de serem tais

primeiros contatos com a referida civilização primordial fundamentais na criação de um desejo que culminaria na formação de alguns egiptólogos brasileiros, como Ciro Flamarion Cardoso, e até mesmo estrangeiros, como foi o caso de Mark Lehner.

Porém, mesmo que este caso não seja o da maioria, cremos ser válido salientar e recapitular o fato da cultura histórica em torno do Egito Antigo ser a base em torno da qual a consciência histórica gerada a partir daquela civilização se desenvolve. Concordando com Flores (2007, p. 95) que a cultura histórica se insere na *intersecção* entre a história científica, profissionalmente produzida, e a história sem historiadores, isto é, as narrativas históricas produzidas por outros intelectuais e produtores de conteúdo não-historiadores, podemos afirmar que a cultura histórica e a consciência histórica andam de mãos dadas, uma interferindo na outra²²⁰. Logo, a Egiptomania, com toda a sua carga de Orientalismo, interfere fortemente na cultura histórica e na consciência histórica do brasileiro em relação ao Antigo Egito.

Portanto, no Capítulo 3, ao analisarmos as quatro fontes históricas egípcias, buscamos realizar uma pesquisa científica nos moldes da Egiptologia sob o viés histórico, além de demonstrar como, no caso da pesquisa egiptológica, a distância em relação à Egiptomania aumenta consideravelmente, ao ponto de não se notar com facilidade as carências de orientação no tempo que deram origem aos questionamentos das fontes. Isto não impede, por outro lado, que a pesquisa acadêmica realizada esteja de fora do “lado ocidental” do Orientalismo.

O Ensino de História, em consonância com a pesquisa científica, também parte dos interesses e das ideias para abordar os diversos temas e recortes do passado humano. No caso do Egito Antigo, como já dissemos, tais carências e perspectivas partem de uma cultura histórica carregada de Egiptomania, como bem demonstrou Funari (2006).

A partir da análise dos dados obtidos através das pesquisas com os professores da rede básica de ensino de João Pessoa – PB e região metropolitana, e da análise dos três livros didáticos em questão, observamos que as fronteiras entre o conhecimento acadêmico sobre o Egito Antigo e a Egiptomania não são muito bem definidas, como no caso da primeira modalidade – a pesquisa. Isto porque notamos uma deficiência na formação dos docentes em relação a este recorte temático/temporal/geográfico, o que não é “privilegio” apenas da História Antiga Oriental. Esta causa já vem sendo apontada por

²²⁰ Vide discussão em Capítulo 1.

pesquisas sobre o Ensino de História Antiga de um modo geral (CORSI SILVA, 2010, p. 146; SANTOS; KOLV; NAZÁRIO, 2017, p. 129 – 132).

Esta deficiência, no entanto, se faz ainda mais presente se levarmos em conta a pequena quantidade de professores especialistas em Oriente Antigo, e em Egiptologia em particular, nas Instituições de Ensino Superior do país (SANTOS; KOLV; NAZÁRIO, 2017, p. 131 – 132).

Através da análise dos livros didáticos, notamos que indefinições das fronteiras entre o conhecimento acadêmico e a Egiptomania são ainda mais evidentes do que no caso dos professores. Por mais que boa parte do material possa encontrar base em um discurso acadêmico, notamos a permanência de ideias claramente da Egiptomania, como o retorno da “alma” à múmia após o julgamento no Além, a existência de um templo entre as patas da Esfinge de Giza, por exemplo.

Em nossa visão, as causas destas permanências nos livros didáticos se devem, além da já apontada deficiência na formação dos professores de História em Oriente Antigo – o que se reflete diretamente no livro didático e em sua escolha (CORSI SILVA, 2010, p. 146) – ao fato das ideias relacionadas ao Egito Antigo estarem, na memória cultura do Ocidente, nos âmbitos de seu horizonte externo de seus saberes, fora do qual o conceito de memória fica eliminado (ASSMANN, 2008, p. 50). Neste caso, quanto mais distante é, mais interessante parece (ASSMANN, 2008, p. 50).

Neste sentido, quando Funari e Funari (2010, p. 49) afirmam que o Egito Antigo é um dos assuntos mais populares nas aulas de História no país, cremos que isto se deve a este exotismo.

Respondendo, então à pergunta que intitula este subtópico, pensamos que o Ensino do Antigo Egito seja mantenedor de uma visão exótica do Egito Antigo na medida em que reforça as visões da Egiptomania, sem base acadêmica – o que fica mais claro quando a ideia veiculada pelo Ensino de História vai totalmente na contramão dos resultados das mais recentes pesquisas da Egiptologia e da História Antiga.

Porém, o mesmo movimento que reforça tais pontos de vista também perpetua uma certa visão do Egito, como o padrão essencial que notamos na análise dos três livros didáticos, apesar das diferenças de conteúdo dos mesmos - *rio Nilo*, a *periodização*, a *sociedade estratificada*, e a *religião*. Por mais que os professores tenham autonomia em suas aulas, é neles que a maioria se baseia. A própria preocupação com as fontes históricas, sejam de quais qualidades forem, na seleção do material didático atesta o valor que o livro didático possui para o professor do Ensino Básico – *vide* a Tabela 11.

Por estas razões, o Ensino do Antigo Egito na Educação Básica perpetua visões exóticas do Egito, frutos de um processo de Egiptomania – papel que cabe, na maior parte das vezes, aos veículos de cultura histórica além da produção do historiador. Ao mesmo tempo que o faz, também promove uma reflexão crítica sobre esta civilização.

Do ponto de vista da consciência histórica, a referida dualidade provém de uma tentativa de conciliar os *interesses* (carências de orientação no tempo, interpretadas) com as *ideias* (perspectivas orientadoras da experiência do passado). Uma vez que tais interesses e ideias são definidos por elementos simbólicos fundantes da ideia de Ocidental, e levando em conta que o conhecimento científico sobre o Egito Antigo foi e ainda é um produto europeu, profundamente baseado na experiência colonial, sendo um conhecimento com origens em uma articulação geopolítica do poder (ROCHA DA SILVA, 2014, p. 165), tal perspectiva fica mais clara se analisada pela ótica da memória cultural.

Por fim, dentro desta, a relação dual entre o conhecimento acadêmico e a Egiptomania pelo Ensino de História pode ser enxergada como uma tentativa de situar o Egito Antigo em uma visão da História oficial, visão esta que perpassa os âmbitos interno e externo da memória cultural do Brasil, de um modo particular, e do Ocidente, de um modo geral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Egito Antigo, com seus ícones de Egiptomania tais como as pirâmides, os obeliscos, as esfinges (BAKOS, 2008, p. 22) e múmias — desperta a curiosidade do Ocidente desde a Antiguidade, a exemplo de *Histórias* de Herodoto, até a contemporaneidade, estando presentes, de várias maneiras, no imaginário ocidental.

As várias modalidades da escrita egípcia – demótica, hieroglífica e hierática – e os papiros, suportes por excelência dos textos literários egípcios, também são ícones presentes nesse imaginário. Estes últimos, por fazerem referências ao passado egípcio, e buscarem orientar o egípcio quanto a este passado (MORENZ, 2003, p. 102), servem, por esta razão, como fonte privilegiada do pensamento egípcio, o que também os tornam um excelente instrumento para o Ensino do Egito Antigo, tanto no Ensino Superior quanto na Educação Básica.

Os textos literários egípcios, ao orientarem os egípcios quanto ao seu passado, passam a fazer parte da memória cultural de um determinado grupo, necessitando de uma repetição institucionalizada, uma reatualização. A mnemotécnica da memória cultural é realizada, pois, através da simbolização exterior ao grupo, e os processos de reatualização são responsáveis pela interiorização destes símbolos externos – aquilo que Jan Assmann chama de memória “excarnada”.

No caso da religião, esses elementos se tornam mais evidentes, pela panóplia de símbolos e ritos remetentes à mitos localizados em um tempo cíclico, *ex nihilo*, ou, em uma concepção egípcia, fundada na eternidade *neheh* (nḥḥ), a eternidade cíclica, conectada aos ritmos cósmicos e naturais (SALES, 2015, p. 20). Quando se aplica a textos escritos, por outro lado, tais mnemotécnicas institucionalizadas se fazem notar através de outros elementos, como a canonização e a cópia.

Os quatro textos literários egípcios analisados nesta investigação, *Neferti*, *Kha-Kheper-Ré-Seneb*, *Desesperado* e *Ipu-uer*, foram canonizados²²¹, isto é, em todos eles não há uma inviolabilidade da literatura egípcia, ocorrendo uma continuidade cultural com um aspecto mítico da literatura. Ou seja, esta ocupa um lugar referencial no tempo cíclico já mencionado, conectado a uma visão particular de passado.

²²¹ Em nossa perspectiva, o conceito de canonização de Loprieno (1996, p. 56) se adapta melhor aos textos literários egípcios do que o de Jan Assmann, razão que nos levou a adotá-lo nesta pesquisa.

Ademais, outro aspecto que garante o *status* de cânone é a repetição através da continuidade textual, isto é, das sucessivas cópias realizadas nos textos. As próprias versões e suportes das fontes que chegaram até nós são datadas no Reino Novo (c. 1550 – 1070 a.C.), algumas delas através de cópias feitas por aprendizes de escribas. A institucionalização dos textos como base para o treinamento de escribas – estrato importante da sociedade egípcia – atesta a popularidade dos mesmos, bem como o caráter formativo e normativo que possuíam dentro da elite letrada egípcia.

Durante o desenvolvimento desta investigação, chegamos às seguintes considerações acerca dos estudos de caso das fontes:

1) *Neferti*, em seu sentido formativo, faz referências a um período de inversão radical do plano cósmico e terreno, gerando uma ideia de um Egito repugnante para qualquer egípcio. Reforçava, então, a visão da realeza faraônica como mantenedora da *ma'at*. Em seu sentido normativo, lembrava como os egípcios, tanto o faraó quanto os comuns, se comportaram durante o período de caos, tentando, com isto, evitar que tal desordem se repetisse. Através de exemplo negativo, dava instruções de como não deveriam proceder. A audiência, então, ficava disciplinarizada.

2) Em *Kha-Kheper-Ré-Seneb*, é reforçado que tanto o faraó quanto os egípcios comuns tinham uma dose de responsabilidade na manutenção da ordem cósmica e terrestre. A fala/denúncia do sacerdote leva à ação (escutar/agir em favor da *ma'at*), que, em consequência, gera a justiça/verdade, expressões legítimas da *ma'at*, e vice-versa.

3) Em *Desesperado*, ir de encontro aos desejos do *ba* é algo socialmente aceito, e ser contrário a ele é ser contrário à *ma'at*, desequilibrando, em última instância, o cosmos em suas manifestações, gerando consequências negativas ao indivíduo que o faz. As ideias relativas à *ma'at* estão presentes na narrativa inteira que chegou até nós, e são utilizadas como base tanto para o *ba* quanto para o Homem falarem da vida terrena e no Além. Ademais, as rupturas causadas pelas crises no Primeiro Período Intermediário geraram uma maior expressão escrita do pensamento egípcio, o que se refletiu nos textos literários egípcios do Reino Médio. Isto acabou gerando críticas de certas crenças comuns, pelo menos entre as elites. Por outro lado, elas não significavam um rompimento com as tradições, e sim uma possibilidade de pensá-las, discuti-las, mesmo que não se fosse até o fim nelas, negando-as completamente. Isto representa um salto do ponto de vista filosófico.

4) Já em *Ipu-uer*, enxergamos o caráter pragmático da *ma'at*, pois Ipu-uer exorta pela ação em porta parte do texto. O faraó e os súditos são acusados de inércia frente à

ma'at, deixando espaço livre para *isefet*. A fala/denúncia contra *ma'at* é uma das medidas apontadas por Ipu-uer contra *isefet*.

No sentido normativo, o texto reforça a ideia de agir em conformidade com a *ma'at*, agir como Ipu-uer, que lamentou por não ter agido deste modo antes da situação caótica se instalar. No sentido formativo, *Ipu-uer* enfatiza a diferenciação dos egípcios em relação aos asiáticos (*Amu*, ʿ3*mu*), e dos egípcios como habitantes legítimos do Egito, a Terra Negra (*kemet*, *kmt*).

A *ma'at* foi um elemento central em nossa análise dos textos literários egípcios, por ser um amálgama ideológico da civilização egípcia. Se é reforçada pelos textos canônicos, oficiais, e se é conectada ao faraó, é porque ela tem de ser artificialmente mantida, razão pela qual os textos literários tão habilmente manejam o *ideal matico*. Ademais, este conceito é essencial para uma compreensão holística do Egito Antigo, pois esta ideia/divindade se faz presente nos mínimos detalhes da pintura egípcia até as grandiosas construções, passando pelas ideias religiosas mais complexas, que culminaram na união política do Egito Antigo. O fato dos textos literários analisados neste trabalho reforçarem a quebra da *ma'at* em um passado anterior como um acontecimento extremamente negativo, com repercussões em todos os planos cósmicos e terrenos – divindades se retirando, inércia política (o faraó), desordem nos elementos, fome, morte, etc. – mostra como havia um manejo consciente deste fator ideológico por parte do substrato letrado egípcio, que, vale salientar, era promovido e mantido pelo governo (SERRANO DELGADO, 1993, p. 19).

Refletir sobre as fontes históricas egípcias também nos leva a pensar sobre o Ensino do Egito Antigo, o segundo aspecto do estudo desta investigação. Neste ínterim, o conceito de consciência histórica de Jörn Rüsen nos serviu como base para tecer reflexões sobre as relações entre as carências de orientação no tempo, inerentes a todo ser humano, e o Ensino e a Pesquisa de História.

A cultura histórica – isto é, “os enraizamentos do *pensar historicamente* que estão aquém e além do campo da historiografia e do cânone historiográfico” (FLORES, 2007, p. 95, *itálicos no original*) – considerada aqui como o conjunto de saberes históricos produzidos pelos historiadores de ofício e pela história sem historiadores, como “ativistas, editores, cineastas, documentaristas, produtores culturais, memorialistas e artistas” (FLORES, 2007, p. 95). Ao empregarmos este conceito, juntamente com a consciência histórica, demonstramos que a cultura histórica serve de substrato para a formação da consciência histórica, justamente porque os interesses (carências de orientação no tempo)

são fornecidos e limitados por ela. Logo, consciência histórica e cultura histórica interferem uma na outra.

Elegemos a Egiptomania como elemento privilegiado de análise, justamente por estar na intersecção entre esses horizontes internos e externos da memória cultural. No caso da cultura histórica e da consciência histórica, ou seja, do Ensino de História, isso se sucedeu no caso da aplicação do questionário com os professores da rede básica de ensino de João Pessoa – PB e região metropolitana, e na análise dos livros didáticos.

Em relação à pesquisa com os professores, evidenciamos uma carência na formação em História Antiga Oriental – Egito Antigo. A ignorância de boa parte dos professores quanto à ideia da *ma'at* é um sintoma do pouco número de especialistas em Egito Antigo nas Instituições de Ensino Superior – IES no Brasil, e no Nordeste (SANTOS; KOLV; NAZÁRIO, 2017, p. 121; 123), o que se reflete diretamente na formação dos professores de História do ensino básico.

Ademais, suas preocupações quanto à presença de fontes históricas escritas, materiais e iconográficas nos livros didáticos como um critério de seleção dos mesmos demonstra uma percepção da importância das mesmas para a formação de uma consciência histórica crítica dos estudantes, uma vez que elas constituem os vestígios do passado por excelência, bem como apontam para a importância do livro didático como ferramenta de apoio para as aulas de História.

No tocante aos assuntos do Egito Antigo focados pelos docentes, a preferência pelas divisões sociais em todos os casos (100%), seguida pela cultura material (80%), como múmias, pirâmides, obeliscos, hieróglifos, etc., demonstra uma opção pela Egiptomania, o que interpretamos como uma predileção tanto dos professores quanto dos estudantes pelas temáticas que giram em torno destes temas, resultado das culturas históricas egiptomaníacas.

Quanto aos quatro textos literários egípcios do Reino Médio analisados em nosso trabalho, podem servir de excelentes fontes históricas para o Ensino de História, por darem acesso ao pensamento egípcio acerca das funções do faraó, do egípcio comum, de ideias religiosas, e, principalmente, acerca da visão egípcia da *ma'at*. O estudante, se bem introduzido às fontes e corretamente estimulado, pode chegar por si próprio a conclusões interessantes sobre a sociedade egípcia, relacionando com suas próprias visões sobre o Egito Antigo. Entretanto, em nossa análise dos livros didáticos, não encontramos referência a nenhum deles, apenas à *Sátira dos Ofícios*, em uma tradução retirada de um material didático que não indicava procedência nem informações sobre sua tradução.

Ademais, pudemos perceber que as fontes textuais egípcias utilizadas pelos livros didáticos consistem ou em textos adaptados, ou em textos sem procedência discriminada, bem como informações de tradução. Tal realidade é um sintoma de como o Brasil é carente de traduções de fontes primárias egípcias para o português, o que acaba se refletindo na pesquisa e no ensino de História.

Do ponto de vista da consciência histórica, a falta destas traduções acaba por dificultar a transformação dos *interesses*, isto é, carências de orientação no tempo, em *ideias*, carências de orientação no passado direcionadas pelos referências intencionais que conformam a ação humana, pois para que este processo ocorra, as fontes históricas são imprescindíveis.

Outro ponto importante trazido à tona por nossa pesquisa foi existência pontual nos livros didáticos de narrativas pertencentes à Egiptomania, travestidas de autoridade egiptológica. As demais vertentes seguiam padrões da Egiptologia, o que demonstrou uma coexistência das narrativas da Egiptomania com aquelas da Egiptologia e da História Antiga.

Percebemos que as fronteiras entre o Ensino de História e a Egiptomania não são muito definidas, consequência do Egito estar fora dos horizontes da memória cultural Ocidental e brasileira. A manutenção de narrativas egiptomaniacas com tons egiptológicos demonstra o desejo por um Egito distante e exótico, além de apontar para a já referida carência de egiptólogos nas Instituições de Ensino Superior do País.

Apesar destas considerações, julgamos que os livros didáticos analisados são de ótima qualidade ao tratarem do Egito Antigo, sempre cabendo aos professores e professoras de História ter uma maior autonomia em sua aula.

Por fim, o desenvolver desta investigação demonstrou ser o ensino e a pesquisa do Egito Antigo capazes de proporcionar ao cidadão brasileiro uma consciência histórica, uma vez que fornece ferramentas que o permitem refletir com profundidade acerca de suas vivências locais, regionais, nacionais e globais, por trabalhar com conceitos, ideias e imagens arraigados na memória cultural da formação do país.

REFERÊNCIAS:

LIVROS DIDÁTICOS

BOULOS JÚNIOR, Alfredo. **História, Sociedade & Cidadania, 6º ano.** 4ª ed. São Paulo: FTD, 2018.

BOULOS JÚNIOR, Alfredo. **História, Sociedade & Cidadania, 1º ano.** 2ª ed. São Paulo: FTD, 2018b.

VICENTINO, Cláudio & VICENTINO, José Bruno. **História (Projeto Mosaico) – 6º ano.** São Paulo: Scipione, 2015.

FONTES TEXTUAIS E MATERIAIS:

ALLEN, James P. **The Ancient Egyptian Pyramid Texts (WA 23)**, Atlanta, 2005.

ALLEN, James P. **The Debate between a man and his soul: A Masterpiece of Egyptian Literature (CHANE 44)**, Leiden: Brill, 2011.

ALLEN, James P. **Middle Egyptian Literature: Eight Literary Works of Middle Kingdom.** Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

ALMEIDA, Ana Catarina. “*O que foi feito é desfeito*. A Memória como condição da ordem no Antigo Egito: O caso da *Profecia de Neferti*. In: RAMOS, José Augusto & RODRIGUES, Nuno Simões (coords.). *Mnemosyne kai Sophia*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012, p. 27 – 45.

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico.** Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

BARBOTIN, Christophe. “Le Dialogue de Khâkheperreseneb avec son *Ba*, tablette British Muséum EA 5645/Ostrakon Caire JE 50249 + Papyrus Amherst III & Berlin 3024”. ***RdE*** 63. Paris, 2012, p. 1 – 20.

BRANCAGLION JR, Antonio. “O Conto do Náufrago. Papiro Ermitage 1115”. In: **Tiraz: Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio**. Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe – FFLCH/USP. *Humanitas*, São Paulo, 2006, p. 161 – 191.

CANHÃO, Telo Ferreira. **Doze Textos Egípcios do Império Médio**: traduções integrais. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013a.

CANHÃO, Telo Ferreira. **Textos da Literatura Egípcia do Império Médio**: textos hieroglíficos, transliterações e traduções comentadas. Lisboa: Montra – Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

CARDOSO, Ciro Flamarion. “Escrita, sistema canônico e literatura no Antigo Egito”. In: BAKOS, Margaret Marchiori & POZZER, Kátia (Orgs.). **III Jornada de Estudos do Oriente Antigo: línguas, escritas e imaginários**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 95 – 144.

CHAPPAZ, Jean-Luc. “Un manifeste littéraire du Moyen Empire. Les lamentations de Kha-Kheper-Re-Seneb”. ***BSEG*** 2, Genève: 1979, p. 3 – 12.

FERNANDEZ, Juan J.; SERRANO, Alejandro J. **Manetón. História del Egipto**. Madrid: Akal, 2008.

FAULKNER, Raymond O. “The Man who was tired of life”. ***JE*** 42, 1956, p. 21 – 40.

FAULKNER, Raymond O. “The admonitions of an Egyptian sage”. ***JE*** 51, 1965, p. 53 – 62.

FAULKNER, Raymond O. **The Ancient Egyptian Book of the Dead**. London: The British Museum Press, 1972.

FAULKNER, Raymond O. **The Ancient Egyptians Coffin Texts**: 3 volumes. Warminster: Aris & Philips, 1973 – 1978.

FOSTER, John L. **Ancient Egyptian Literature: An Anthology**. Austin: University of Texas Press, 2002.

GARDINER, A. H. “The tomb of a much-travelled theban official”. *JEA* 4, 1917, p. 28 – 38.

GARDINER, A. H. **The Admonitions of an egyptian sage**, from a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto). Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1969, p. 95 – 112.

GOEDICKE, H. “The Report about the Dispute of a Man with his Ba”. Baltimore, London: John Hopkins Press, 1970.

GOLÉNISCHEFF, Wladimir. **Les papyrus hiératiques n. 1115, 1116, et 1116A de l’Ermitage impérial à Saint-Pétersbourg**. Saint-Pétersbourg: Manufacture des Papiers de l’Etat, 1913.

GURGEL, Victor Braga. “Perspectivas históricas acerca dos discursos sobre a ma’at n’As *Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb*”. In: GASPARETTO JR., Antonio & DUTRA, Ana Paula (Orgs.). **História: Espaço Fecundo Para Diálogos 2**. Ponta Grossa: Atena, 2020, p. 308 – 320.

HASSAN, Khaled. “An 18th Dynasty Writing-Board from Saqqara in the Cairo Museum (Prophecy of Neferti – CG 25224, JE 32972)”. *BIFAO* 117, 2017, p. 261 – 280.

HELCK, Wolfgang. **Die Prophezeiung des Nfr.tj**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag: 1970, p. 1 – 60.

JAMPA EM MAPAS. Disponível em:
<<http://geo.joaopessoa.pb.gov.br/digeoc/htmls/jampaemmapas.html>>. Acesso em 02 de fev. de 2020.

KADISH, Gerald E. “British Museum Writing Board 5645: the complaints of Kha-Kheper-Ré’-Senebu”. *JEA* 59, p. 77 – 90.

LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature**. Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1973.

NAVILLE, Édouard. **The XIth Dynasty Temple at Deir el-Bahari**. Vol. I. London, Boston e Massachusetts: Egyptian Exploration Fund, 1907.

PARKINSON, Richard B. “Khakheperreseneb and traditional belles lettres”. *In*: MANUELIAN, Peter der (ed.). **Studies in honor of William Kelly Simpson**, v. 2. Boston: Museum of Fine Arts, 1996, p. 647 – 654.

PARKINSON, Richard B. “Individual and society in Middle Kingdom literature”. *In*: LOPRIENO, Antonio (Ed.) **Ancient Egyptian Literature**, 1996b, Leiden, New York e Köln, p. 137 – 156.

PARKINSON, Richard B. “Types of literature in the Middle Kingdom”, *In*: LOPRIENO, Antonio (Ed.) **Ancient Egyptian Literature**, 1996c, Leiden, New York e Köln, p. 297 – 312.

PARKINSON, Richard B. “The Text of *Khakheperreseneb*: new readings of EA 5645, and an unpublished ostrakon”. *JEA* 83, 1997, p. 55 – 68.

PÉREZ-ACCINO, José-Ramón. “Who is the sage talking about? Neferty and the Egyptian sense of history”. *In*: KOUSOLIS, P. e LAZARIDIS, N (Eds.): **Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists (OLA 241)**, Leuven, p. 1495-1502.

PINSKY, Jaime. **100 textos de História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2009.

OCKINGA, Boyo G. “The Burden of Kha’Kheperre’sonbu”. *JEA* 69, 1983, p. 88 – 95.

QUIRKE, Stephen. **Egyptian Literature 1800 BC: questions and readings**. London: *GHE* 2, 2004, p. 9 – 55.

RENAUD, Odette. **Le Dialogue du Désespéré avec son Âme**: une interprétation littéraire. Genève: *CSEG* 1, 1991, p. 1 – 69.

SERRANO DELGADO, José Miguel. **Textos para la historia antigua de Egipto**. Madrid: Cátedra, 1993.

SIMPSON, William Kelly (Ed.). **The Literature of Ancient Egypt**: An anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry. New Heaven e London: Yale University Press, 2003.

REFERÊNCIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS:

ASSMANN, Jan. “Der literarische Text im alten Ägypten: Versuch einer Begriffstimmung”. (**OLZ 69**). Münster, Berlin e Leiden, 1974, p. 117 – 126.

ASSMANN, Jan. “Death and Initiation in the funerary religion of Ancient Egypt”. Tradução de M. Grauer e R. Meyer. In: H. P. Duerr (Ed.). **Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade**. Frankfurt, 1983, p. 338-359.

ASSMANN, Jan. **Maât: l’Égypte pharaonique et l’idée de justice sociale**. 3^a ed. Paris: MdV, 1989 [2010].

ASSMANN, Jan. “Collective Memory and Cultural Identity”. Tradução de John Czaplicka. In: **New German Critique 22 / 2**, Durham: 1995, p. 125-133.

ASSMANN, Jan. “A Dialogue Between Self and Soul: Papyrus Berlin 3024”. In: **Self, Soul and Body: Studies in the history of religions (SHR 78)**. Leiden: 1998, p. 384 – 403.

ASSMANN, Jan. **Religión y memoria cultural: diez estudios**. Tradução de Marcelo G. Burello e Karan Saban. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

ASSMANN, Jan. **Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination**. Tradução de David Henry Nilson. New York: Cambridge University Press, 2011.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1977.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. 2^a ed. São Paulo: Cortez, 2008.

BJÖRKMAN, G. “Egyptology and historical method”. **OrSuec 13**, 1964, p. 9 – 33.

CASTILLOS, Juan José. “Ancient Egyptian Propaganda and Egypt”. **GM** 254, p. 53 – 59.

CERRI, Luis Fernando. **Ensino de História e Consciência Histórica**: implicações didáticas de uma discussão contemporânea. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

EYRE, Christopher. “Is Egyptian historical literature ‘historical’ or ‘literary’?”. *In: In: LOPRIENO, Antonio (Ed.) Ancient Egyptian Literature*. Leiden, New York e Köln: E. J. Brill, 1996, p. 415 – 433.

FLORES, Élio Chaves. “Dos feitos e dos ditos: História e Cultura Histórica”. **Saeculum – Revista de História**, ano 13, nº. 16. João Pessoa: Departamento de História/Programa de Pós-Graduação em História/UFPB, jan./jun. 2007, p. 83 – 102.

FOSTER, J. & FOSTER, A. “Ancient Egyptian Literature”. *In: WILKINSON, Richard H. (ed.). Egyptology Today*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 206 – 229.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão**. Tradução: Sônia Queiroz (org.). Belo Horizonte: Faculdade de Letras, 2006.

GUARINELLO, Noberto Luiz. “Uma morfologia da História: as formas da História Antiga”. *In: POLITEIA: Hist. e Soc.*, 3, 1, 2003, p. 41 – 60.

GUARINELLO, Noberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Does Egyptology needs a ‘Theory of Literature’?”. *In: LOPRIENO, Antonio (Ed.). Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, New York e Köln: E. J. Brill, 1996, p. 3 – 21.

HANDINGHAM, Evan. “Uncovering the secrets of the Sphinx: after decades of research, American archaeologist Mark Lehner has some answers about the mysteries of the Egyptian colossus”. *In: Smythsonian Magazine*, fev. 2010. Disponível em: <<https://www.smithsonianmag.com/history/uncovering-secrets-of-the-sphinx-5053442/>>. Acesso em 28 de fev. de 2020.

LOPRIENO, Antonio. “Defining Egyptian literature: ancient texts and modern theories.” *In*: LOPRIENO, Antonio (ed.). **Ancient Egyptian Literature: History and Forms**. Leiden, New York e Köln: E. J. Brill, 1996, p. 39 – 58.

MENU, Bernardette. **Maât: l’ordre juste du monde**. Paris: Michalon, 2005.

LORAUX, Nicole. “Elogio do Anacronismo”. *In*: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e História**. São Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 57 – 71.

NIETHAMMER, Lutz. **Lebenserfahrung und Kollektives Gedächtnis. Die Praxis der “Oral History”**. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

PARKINSON, Richard B. **Poetry and Culture in Middle Kingdom: a dark side to perfection**. London, New York: Continuum, 2001.

POSENER, Georges. **Littérature et politique dans l’Égypte de la XII^e Dynastie**. Paris: Librairie Honoré Champion, 1969.

POSENER, Georges. “Literatura”. *In*: HARRIS, J. R. (Org.). **O Legado do Egito**. Trad. – Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

QUIRKE, Stephen. **Egyptian Literature 1800 BC: questions and readings**. London: *GHE* 2, 2004, p. 58 – 218.

REDFORD, Donald B. “History and Egiptology”. *In*: WILKINSON, Richard H. (Org.). **Egyptology Today**. Cambridge University Press: 2008, p. 23 – 35.

RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica: Teoria da História. Os fundamentos da ciência histórica**. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2001.

RÜSEN, Jörn. “Didática da história: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão”. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, PR, v. 1, n. 2, p. 7 – 16, jul./dez. 2006.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

SALES, José das Candeias. “Os Impérios da História do Antigo Egito: em torno do conceito de «Império»”. *In*: LEÃO, Delfim; RAMOS, José Augusto; RODRIGUES,

Nuno Simões (coords.). **Arqueologias de Império**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 37 – 55.

SILVA, Gilvan Ventura da. “História Antiga e Livro Didático: uma parceria nem sempre harmoniosa”. In: **Os antigos e nós: ensaios sobre Grécia e Roma**. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino à Distância, 2014.

SIMPSON, William K. “Egyptian Sculpture and Two-Dimensional Representation as Propaganda”. *JEJ* 68, 1982, p. 266 – 271.

SIMPSON, William K. “*Belles Lettres* and Propaganda”. In: LOPRIENO, Antonio (Ed.) **Ancient Egyptian Literature**. Leiden, New York e Köln: E. J. Brill, 1996, p. 435 – 443.

STAUDER, Andréas. **Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Texts**, vol. 2, *LingAeg* – 12, Hamburg: Widmaier, 2013.

VERNUS, Pascal. **Future at Issue. Tense, Mood and Aspect in Middle Egyptian**: studies in Syntax and Semantics. New Haven: Yale Egyptological Seminar, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1990.

VERNUS, Pascal. “Naissance des hiéroglyphes et affirmation iconique du pouvoir: l’emblème du palais dans la genèse de l’écriture”. In: VERNUS, Pascal (Org.). **Les Premières Cités et la Naissance de l’Écriture**. Paris: Actes Sud/Alphabets, 2011a, p. 27 – 58.

VERNUS, Pascal. “«Littérature», «littéraire» et supports d’écriture. Contribution à une théorie de la littérature dans l’Égypte pharaonique”. In: *EDAL II*, 2010-2011b, pp. 19-146.

DEMAIS TEXTOS:

ALLEN, James P. “Ba”. In: REDFORD, Donald B. (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**, vol. 1. Oxford University Press: 2001, p. 161 – 162.

ALTENMÜLLER, Hartwig. “Fifth Dynasty”. In: REDFORD, Donald B. (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 597 – 601.

ARAÚJO, Thiago Nicolau; BELLOMO, Harry Rodrigues. “Presença do Antigo Egito nos cemitérios”. In: BAKOS, Margaret (Org.). **Egiptomania: o Egito no Brasil**. São Paulo: Paris, 2004, p. 45 – 53.

ARRAIS, Cristiano Alencar. “Entrevista com o Professor Ciro Flamarion Cardoso (UFF)”. **Emblemas – Dossiê Teoria e Escrita da História** 2, v. 1, n. 3, 2007, p. 1 – 4.

AUBERT, André. **Histoire: L’Orient et la Grèce**. Paris: Hachette, 1959.

BAINES, John. “Literacy, social organization, and the archaeological record: the case of early Egypt”. In: “GLEDHILL, J., BLENDER, B., LARSEN, M. T. (Eds.). **State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization**. London e New York: Routledge, 1988, p. 187 – 208.

BAINES, J. & MALEK, J. **Cultural Atlas of Ancient Egypt**. Ed. rev. New York: Checkmark, 1980.

BAKOS, Margaret. “Introdução”. In: BAKOS, Margaret (Org.). **Egiptomania: O Egito no Brasil**. São Paulo: Paris Editorial, 2004, p. 7 – 13.

BAKOS, Margaret. “Visões Modernas do Mundo Antigo: A Egiptomania”. In: FUNARI, P. P.; DA SILVA, G. J.; MARTINS, A. L. (Orgs.). **História Antiga: Contribuições brasileiras**. São Paulo: Anablume, FAPESP, 2008, p. 15 – 37.

BAKOS, Margaret. “Os sentidos da linguagem na epistolografia de Deir el Medina (1098 – 1070 a.C.): a contribuição de Jaroslav Cerny”. In: VARGAS, Anderson Zalewski;

POZZER, Katia M. P.; MARTINS, Luis Carlos dos P. (Orgs.). **Língua e linguagem no mundo antigo**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 79 – 97.

BARD, Kathryn A. “The Emergence of the Egyptian State”. *In*: SHAW, Ian (ed.). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2000, p. 57 – 83.

BARNABÉ, Luís Ernesto. “De olho no presente: História Antiga e Livros Didáticos no século XXI”. **OPISIS**, Catalão-GO, v. 14, n. 2, p. 114-132 – jul./dez. 2014, p. 114-132.

BAUD, Michael. “The Old Kingdom”. *In*: LLOYD, Allan B. (Ed.). **A Companion to Ancient Egypt**. Chichester: Blackwell, 2010, p. 63 – 81.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: Ministério da Educação, 2017.

CALLENDER, Gae. “The Middle Kingdom Renaissance (c.2055 – 1650 a.C.)”. *In*: SHAW, Ian (Ed.). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 137 – 171.

CAMARA, Giselle Marques. **MAAT, O PRINCÍPIO ORDENADOR DO COSMOS EGÍPCIO**: uma reflexão sobre os princípios encerrados na deusa no Reino Antigo (2686 – 2181 a.C.) e no Reino Médio (2055 – 1650 a.C.). 2011. 134f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Niterói, 2011.

CAMINOS, Ricardo A. “O Camponês”. *In*: DONADONI, Sérgio (Org.). **O Homem Egípcio**. Lisboa: Presença, 1994, p. 15 – 36.

CAMPOS, Luciana de; LANGER, Johnni. “História Antiga e Medieval nos livros didáticos: uma avaliação geral”. **Revista História e-História**, 2007, p. 1 – 10.

CANHÃO, Telo Ferreira. “Viver no campo”. *In*: CANHÃO, Telo Ferreira (Dir.) **HAPI – Revista da Associação Cultural de Amizade Portugal-Egipto**, nº 1, Lisboa, 2013b, p. 29 – 55.

CARDOSO, Ciro Flamarion. “As comunidades aldeãs no Antigo Egito”. **Phoînix**. Laboratório de História Antiga – UFRJ, v. 14, n. 1. Rio de Janeiro: 2008, p. 96 – 129.

CHAMPION, T.; UCKO, P. “Introduction: Egypt Ancient and Modern”. *In*: UCKO, P.; CHAMPION, T. (Eds.). **The Wisdom of Egypt: changing visions through the ages**. London: UCL Press, 2003, p. 1 – 22.

CORSI SILVA, Semíramis. “Aspectos do Ensino de História Antiga no Brasil: algumas observações”. **Alétheia – Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo**, v. 1, Bagé, jan – jul de 2010, p. 145 – 155.

COSTA, Beatriz M. da. “A cultura material da Antiguidade como potencialidade para o Ensino de História Antiga na educação básica”. **EBR – Educação Básica Revista**, vol. 4, n. 1, 2018.

DA SILVA, Uiran Gebara. “As temporalidades da Antiguidade e o Ensino de História no Brasil”. *In*: BUENO, A.; ESTACHESKI, D.; CREMA, E.; ZARBATO, J. (Orgs.). **Aprendendo História. Ensino**. União da Vitória: Sobre Ontens, 2019, p. 39 – 48.

DOXEY, Denise M. “Name”. *In*: REDFORD, Donald B. (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**, vol. 1. Oxford University Press: 2001, p. 490 – 492.

ELIADE, Mircea. “Ideias religiosas e crises políticas no antigo Egito”. *In*: **História das Crenças e Ideias Religiosas**, v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 92 – 118.

ENMARCH, Roland. “Middle Kingdom Literature”. *In*: LLOYD, Allan B. (org.). **A Companion to Ancient Egypt**. Vol. II. Chichester: Blackwell, 2010, p. 663 – 684.

FABRÍCIO, Arthur Rodrigues. **O complexo de culto real de Ramessés III: espaço e memória na XX dinastia do Antigo Egito**. 2016. 661f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

FACURI, Cíntia Prates. “A literatura no Egito Antigo: o conto dos dois irmãos”. *In*: VARGAS, Anderson Zalewski; POZZER, Katia M. P.; MARTINS, Luis Carlos dos P. (Orgs.). **Língua e linguagem no mundo antigo**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 97 – 121.

FAVERSANI, Fábio. “Ler e Escrever: Livros Didáticos”. **Hélade**, v. 2., 2001, Niterói, p. 14 – 17.

FAULKNER, Raymond O. **A Concise Dictionary of Middle Egyptian**. 6ª reimpressão. Oxford: Griffith Institute, 1991.

FERREIRA, Carolina Vellozo. “A iconografia armaniana: uma relação entre projeção e realidade”. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). **O Egito Antigo: Novas contribuições Brasileiras**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014, p. 217 – 244.

FINLEY, Moses. **Uso e Abuso da História**. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FISCHER, Steven Roger. **História da Escrita**. Tradução de Mirna Pinsky. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

FRANKE, Detlef. “Middle Kingdom”. In: REDFORD, Donald B. (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 393 – 400.

FRIZZO, Fábio. “A Base Nacional Curricular Comum (BNCC) e os descaminhos do ensino de Antiguidade Egípcia no Brasil”. In: **SEMNA – Estudos de Egiptologia III**. Rio de Janeiro: Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional: 2016.

FUNARI, Pedro Paulo. “A Importância de uma Abordagem Crítica da História Antiga nos Livros Escolares”. **Hélade**, v. 2, n.º especial, 2001, p. 23 – 26.

FUNARI, Pedro Paulo A.; FUNARI, Raquel dos Santos. “Ancient Egypt in Brazil: A Theoretical Approach to Contemporary Uses of the Past”. **Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress**, v. 6, n. 1, 2010, p. 48 – 61.

FUNARI, Pedro Paulo A.; FUNARI, Raquel dos Santos. “O presente do passado: o Egito no Brasil”. **Hélade**, v. 1, n. 1, Niterói, 2015, p. 35 – 43.

FUNARI, Raquel S. **O Egito dos Faraós e Sacerdotes**. São Paulo: Atual, 2001.

FUNARI, Raquel S. **Imagens do Egito Antigo: um estudo de representações históricas**. São Paulo: Anablume; Unicamp, 2006.

FUNARI, Raquel S. “A África antiga no Ensino de História”. In: **Heródoto**. Unifesp, Guarulhos, v. 3, n. 2, dezembro de 2018, p. 194 – 204.

GARDINER, Alan H. “The Nature and Development of the Egyptian Hieroglyphic Writing”. *JEA* 2, n. 2, 1915, p. 61 – 75.

GRALHA, Julio. **Deuses, Faraós e Poder: Legitimidade e Imagem do Deus Dinástico e do Monarca no Antigo Egito (1550 – 1070 a.C.)**. 2ª ed. Rio de Janeiro: AGBook, 2017.

GUIMARÃES, José Otávio. “Apresentação – Reatualizar a tradição clássica”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele, SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Orgs.). **A tradição clássica e o Brasil**. Brasília: Archai – UnB/FORTIUM, 2008, p. 5 – 13.

GURGEL, Victor Braga. “Reflexões sobre o Ensino da Antiguidade Egípcia em João Pessoa – PB e região metropolitana no ano de 2018”. **Anais do XVIII Encontro Estadual de História ANPUH-PB**, n. 18, v. 1, João Pessoa, 2018, p. 16 – 24.

GURGEL, Victor Braga. “Perspectivas históricas acerca dos discursos sobre a ma’at n’As Lamentações de Kha-Kheper-Ré-Seneb”. **Anais do 30º Simpósio Nacional de História**. Recife: Prefixo Editorial, 2019, n. 30, v. 1, p. 1 – 16.

HANSEN, Nicole B. “Arabic and Its Role in Egyptology and Egyptian Archaeology”. In: **Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress**, 2008, p. 171 – 174.

JOSEPHSON, Jack A. “Imhotep”. In: REDFORD, Donald B. (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 151 – 152.

KAHL, Jochem. “Third Dynasty”. In: REDFORD, Donald B. (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 591 – 593.

LEITE, Priscilla Gontijo. “Ensino de História, conjuntura política brasileira e democracia: reflexões a partir da Antiguidade”. **Anais do XVII Encontro Estadual de História ANPUH-PB**, v. 17, Guarabira, 2016, p. 1312 – 1322.

LEITE, Priscilla Gontijo. “Ensino de História, Reformas do Ensino e Percepções da Antiguidade: Apontamentos a Partir da Atual Conjuntura Brasileira”. **Mare Nostrum: Revista do Laboratório de Estudos do Império Romano e Mediterrâneo Antigo da**

Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História. – v. 8, n. 8, (2017). – São Paulo: USP/FFLCH, 2017, p. 13 – 29.

LEITE, Priscilla Gontijo; GURGEL, Victor Braga. “Apropriações da Tradição Clássica no Brasil e o Ensino de História Antiga”. In: BUENO, A.; ESTACHESKI, D.; CREMA, E.; ZARBATO, J. (Orgs.). **Aprendendo História: Ensino**. União da Vitória: Sobre Ontens, 2019, p. 26 – 38.

LEMOS, Rennan de Souza. “Caminhos para o estudo da coleção egípcia do Museu Nacional – entrevista com o Professor Antonio Brancaglioni”. In: LEMOS, Rennan de Souza (org.) **O Egito Antigo: Novas contribuições Brasileiras**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014, p. 301 – 324.

LOPES, Maria Helena Trindade. “A problemática da nomeação no Egito Antigo – Império Novo”. In: VARGAS, Anderson Zalewski; POZZER, Katia M. P.; MARTINS, Luis Carlos dos P. (Orgs.). **Língua e linguagem no mundo antigo**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 41 – 55.

LOPES, Maria Helena Trindade. “Mênfis, a cidade ‘que desapareceu’”. In: VARGAS, Anderson Zalewski; POZZER, Katia M. P.; MARTINS, Luis Carlos dos P. (Orgs.). **Língua e linguagem no mundo antigo**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 55 – 67.

LOPES, Maria Helena Trindade. “O palácio de Apriés, Mênfis/Kom Tumân: resultados de 10 anos de pesquisa”. In: VARGAS, Anderson Zalewski; POZZER, Katia M. P.; MARTINS, Luis Carlos dos P. (Orgs.). **Língua e linguagem no mundo antigo**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 67 – 79.

MALEK, Jaromir. “The Old Kingdom (c.2686 – 2160 a.C.)”. In: SHAW, Ian (Ed.). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 83 – 107.

MANLEY, Bill. **Atlas de l’Égypte ancienne**. Tradução de Philippe Martinez. Paris: Autrement, 1998.

McDOWELL, Andrea. “Student Exercises from Deir el-Medina: The Dates”. In: MANUELIAN, Peter der (ed.). **Studies in honor of William Kelly Simpson**, v. 2. Boston: Museum of Fine Arts, p. 601 – 608.

MOELLER, Nadine. “The First Intermediate Period: A time of famine and climate change?”. *AeUL* 15, 2005, p. 153 – 167.

MOERBECK, Guilherme. “Clivagens sociais e relações étnico-raciais: um estudo sobre a Consciência Histórica nos 7º e 8º anos do Ensino Fundamental”. **EBR – Educação Básica Revista**, vol. 3, n. 2, 2017a.

MOERBECK, Guilherme. “Campo acadêmico, História Antiga e Ensino: comentários em torno do presente e do futuro de uma área”. **Mare Nostrum: Revista do Laboratório de Estudos do Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História.** – v. 8, n. 8, 2017b. – São Paulo: USP/FFLCH, 2017b, p. 187 – 197.

MORENO-GARCÍA, Juan Carlos. **Egipto en el Imperio Antiguo (2650 – 2150 a.C.)**. Barcelona: Bellaterra, 2004.

MORENZ, Ludwig D. “Literature as a Construction of the Past”. In: TAIT, John. **‘Never had the Like Occurred’**: Egypt’s view of its past. London: UCL Press, 2003, p. 101 – 117.

MOTA, Susana Isabel. “Maat, a expressão de todo o mundo egípcio numa só palavra”. **Revista História e-História**, 2010, p. 1 – 21.

OLIVA, Anderson Ribeiro. “Desafricanizar o Egito, embranquecer Cleópatra: silêncios epistêmicos nas leituras eurocêntricas sobre o Egito em manuais escolares de História no PNLD 2018”. **Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 10. Espírito Santo, 2017, p. 26 – 63.

PEREYRA, M. Violeta. “Presentación”. In: PEREYRA, M. Violeta (Dir.). **El libro para salir al día**. Buenos Aires: Dunker, 2011 [2009], p. 11 – 13.

PEREYRA, M. Violeta. “El Libro para Salir al Día de los Antiguos Egipcios”. PEREYRA, M. Violeta (Dir.). **El libro para salir al día**. Buenos Aires: Dunker, 2011, p. 17 – 38.

PEREYRA, M. Violeta ; MANZI, Liliana M. ; BROITMAN, Livia M. “La tumba tebana 49 y su propietario, en el paisaje sacralizado del Occidente tebano, Egipto”. **Arqueología 19 Dossier**. Instituto de Arqueología FFyL UBA. Buenos Aires: 2013, p. 103 – 123.

PINTO, Luciano César Garcia. “O Mediterrâneo Antigo e o Norte da África”. **Heródoto**. Unifesp, Guarulhos, v. 3, n. 2, dezembro de 2018, p. 7 – 25.

PIRES, Guilherme Borges. “Before Time, after Time: existencial time markers in Ancient Egypt – beginning, end and restart. A preliminar approach (with a special focus on the Heliopolitan conception)”. **Res Antiquitatis**, Lisboa, 2nd series, vol. 1., 2019, p. 143 – 157.

RIBEIRO, Thiago Henrique Pereira. “Entre a Religião e a Magia: (re)pensando o estudo do Egito Antigo”. **Revista Jesus Histórico – Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção – UFRJ**, 2017 (ano X), v. 18, Rio de Janeiro, p. 20 – 40.

ROSELL, Pablo Martín. **Las Admoniciones de Ipuwer. Literatura Política y Sociedad en el Reino Medio egípcio**. Tese (Doutorado em História). 2013. 356f. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Plata. 2013.

ROCHA DA SILVA, Thais. “O sorriso da esfinge: reflexões sobre o ensino do Egito antigo no Brasil”. In: LEMOS, Rennan de Souza (Org.). **O Egito Antigo: Novas contribuições Brasileiras**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014, p. 279 – 299.

ROCHA DA SILVA, Thais. “Tropical Egypt: The Development of Egyptology in Brazil and its Future Challenges”. In: LANGER, Christian (Ed.). **Global Egyptology: Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Contexts**. London: **GHE** 26, 2017, p. 161 – 172.

ROSELL, Pablo Martín. “Literatura de un mundo en caos: visiones literárias sobre el Primer Período Intermedio”. **XII Jornadas Interescuelas/Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche**. San Carlos de Bariloche: 2009, p. 1 – 16.

ROSELL, Pablo Martín. “Los Asiáticos en el Delta y su impacto en el Egipto del Primer Período Intermedio e inicios del Reino Medio”. **BAEDE**: Boletín de la Asociación Española de Egiptología, n. 10, 2010, p. 7 – 21.

SALES, José das Candeias; SOUSA, Rogério Ferreira de. “Reminiscências do culto de Ísis no território português: o exemplo de Braga (Bracara Augusta)”. **Gil Vincente – Revista de Cultura e Actualidades**, nº 4, IV série. Guimarães: Cidade Berço, 2003, janeiro-dezembro, p. 123 – 134.

SALES, José das Candeias. **Política(s) e Cultura(s) no Antigo Egipto**. Lisboa: Chiado, 2015.

SALES, José das Candeias. “A Metalinguagem Religiosa: As Aves como Metáforas e Símbolos na Mitologia Egípcia”. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, nº 20, Lisboa, 2017, p. 7 – 41.

SALES, José das Candeias. “Os Impérios da História do Antigo Egito: em torno do conceito de «Império»”. *In*: LEÃO, Delfim; RAMOS, José Augusto; RODRIGUES, Nuno Simões (coords.). **Arqueologias de Império**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 37 – 55.

SANTOS, Dominique; KOLV, Grazielle; NAZÁRIO, Juliano João. “O Ensino e a Pesquisa em História Antiga no Brasil: reflexões a partir de dados da Plataforma Lattes”. **Mare Nostrum**: Revista do Laboratório de Estudos do Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História. – v. 8, n. 8, São Paulo, 2017, p. 115 – 145.

SANTOS, Dominique. “O Ensino de História Antiga no Brasil e o Debate da BNCC”. **Outros Tempos**, vol. 16, n. 28, São Luís, 2019, p. 128 – 145.

SAUNERON, Serge. **A Egiptologia**. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

SCHNEIDER, Maurício Elvis. **O Egito antigo**. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

SILVA, Lisiana Lawson Terra da; GONÇALVES, Jussemar Weiss. O Ensino de História Antiga: algumas reflexões”. **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História**, v. 28. Florianópolis: 2015, v. 28, p. 1-15.

STADELMANN, Rainer. “Fourth Dynasty”. *In*: REDFORD, Donald B. (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 593 – 597.

TE VELDE, Herman. “Scribes and Literacy in Ancient Egypt”. *In*: VANSTIPHOUT, H. L. J., JONGELIN, K., LEEMHUIS, F. & REININK, G. J. (Eds.). **Scripta Signa Vocis**: Studies about Scripts, Scriptures and Languages in the Ancient Near East, presented to J. H. Hospers by his pupils, colleagues and friends. Groningen: John Benjamins Publication, 1986, p. 253 – 264.

TOSI, Mario; REDDA, Carlo Ruo. **Divinità dell’Antico Egitto**. Torino: Kemet Edizioni, 2016.

VALBELLE, Dominique. **A Vida no Antigo Egipto**. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: Europa-América, 1990.

VERNER, Miroslav. “Old Kingdom: an overview”. *In*: REDFORD, Donald B. (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 585 – 591.

VINSON, Steve. “Menes”. *In*: REDFORD, Donald B. (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 377 – 378.

WARD, W. A. “Egypt and the East Mediterranean in the Early Second Millenium B. C.”. **OrNS** 30, n. 1, p. 22 – 45.

WEILL, Raymond. “Le livre du Désespéré: les sens, l’intention et la composition littéraire de l’ouvrage”. **BIFAO** 45, Cairo, 1947, p. 89 – 154.

WILDUNG, Dietrich. **L’Âge d’Or de l’Égypte, Le Moyen Empire**. Tradução de Suzanne Bickel, Sandra Poggia-Guarnori e Jean-Luc Chappaz. Fribourg: Office du Livre, 1984.

WILDUNG, Dietrich. "Looking back into the future: the Middle Kingdom as a bridge to the past". In: TAIT, John (Org.). **'Never had the like occurred': Egyptian's view of its own past**. London: UCL Press, 2003, p. 61 – 78.

WILKINSON, Toby. "The Early Dynastic Period". In: LLOYD, Allan B (Ed.). **A Companion to Ancient Egypt**. Chichester: Backwell, 2010, p. 48 – 62.

WILLEMS, Harco. "The First Intermediate Period and the Middle Kingdom". In: LLOYD, Allan B. (org.). **A Companion to Ancient Egypt**. Chichester: Backwell, 2010, p. 81 – 100.

WILLIAMS, Ronald J. "Scribal Training in Ancient Egypt". *JAOS* 92, 1972, p. 214 – 221.

ZULLI, Patricia Cardoso Azoubel. "A Literatura Egípcia". In: LEMOS, Rennan de Souza (org.). **O Egito Antigo: Novas contribuições Brasileiras**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014, p. 86 – 107.

ŽABKAR, Louis V. **A study of the *ba* concept in ancient egyptian texts**. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

ŽABKAR, Louis V. "*Ba*". *LÄ*, vol. I, 1975, p. 588 – 590.

APÊNDICE 1 - ANÁLISE DE CONTEÚDO DE CARÁTER QUANTITATIVO DO TEXTO *AS PROFECIAS DE NEFERTI*

Unidades de Registro:

(A): Passado idealizado

(B): Descrição do presente

(C): Narração do futuro

(D): Referência à *ma'at*

(E): Referência à *isefet*

As transliterações estão de acordo com Helck (1970), tendo sido tomadas de Canhão (2014, p. 684 – 741) e as divisões das seções de acordo com Canhão (2013, p. 157 – 166) sendo, após cada uma delas, informado o número de linhas do *Papiro Hermitage 1116B*, e o título da seção, conforme Canhão (2014, p. 684 – 741). A tradução que seguimos é a de Canhão (2013, p. 157 – 166). Os encarnados no original serão representados também em negrito na transliteração, e em negrito na tradução.

(O rei manda chamar Neferti, pHermitage 1116B, 1. 1 – 12)

hpr.n swt wnn hm nsw bity snfrw m3^c-hrw m nsw mnḥ m t3 pn r-dr.f
w^c m nn hrw hpr k pw iri.n knbt nt hnw r pr-3^c nḥ Wd^c snb r nd hrt
prt pw iri.sn nd.sn hrt mi nt-^c.sn nt r^c nb
dd.in hm.f nḥ wd3 snb n sd3wty nty r-gs.f
isy in n.i knbt nt hnw prt 3^c r nd hrt m hrw pn
st3 ini.tw.f hr-^c
wn.in.sn hr ht.sn m-b3ḥ hm.f nḥ wd3 snb m whm-^c
dd.in hm.f nḥ wd3 snb n.sn
rhw mtn rdi.n.i i3^c.tw n.tn
r rdt d^cr.tn n.i s3.tn m s33 sn.tn m ikr
hnms.tn wdi sp nfr ddy.f n.i nhy n mdwt nfrwt
tsw stpw wd3y hr n hm.i n sdm st
rdi.in.sn hr ht.sn m-b3ḥ hm.f nḥ wd3 snb m whm-^c
***dd.in.sn hft** hm.f nḥ wd3 snb*
iw hry-hbt 3 n b3st ity nb.n
nfrty rn.f
nds pw kni g3b.f šs pw ikr n db^c.f
špss pw 3 n.f ht r mity.f nb
hwy inin.[tw].f m33 hm.f

dd.in hm.f^cnh wd3 snb
is ini n.i sw
st3.in.tw.fn.f^chr-wy

Isto aconteceu (quando) o rei do Alto e do Baixo Egito Seneferu, justo de voz, era um excelente rei em toda a terra **(A) (B) (D)**.

Num desses dias,

os magistrados da corte entraram no palácio, v. p. s.²²², para saudar o rei, e saíram depois de terem feito as saudações, como era o seu hábito diário **(A) (B)**.

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

“Vai, traz-me os magistrados da corte que vieram ao palácio e saíram daqui depois das saudações de hoje”.

Eles foram conduzidos até o rei imediatamente, e deitaram-se sobre o ventre na presença de sua majestade, v. p. s., outra vez **(B)**.

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

“Companheiros, vede! Fiz com que vos chamassem para vos fazer procurar para mim um dos vossos filhos que seja sábio, um dos vossos irmãos que seja excelente, um dos vossos amigos que tenha realizado um nobre feito, que me possa dizer algumas belas palavras, frases escolhidas com as quais a minha majestade se possa alegrar ao escutá-las.”

Eles continuavam deitados sobre o seu ventre na presença de sua majestade, v. p. s., outra vez.

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

“Há um sacerdote-leitor chefe de Bastet, soberano, nosso senhor, cujo nome é Neferti. É um indivíduo de braço forte,

²²² Uma abreviação, a ser utilizada doravante, para “vida, prosperidade e saúde”.

um escriba com excelentes dedos.

É um homem rico que tem mais bens do que qualquer de seus iguais.

Que ele seja trazido para sua majestade ver!”

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

“Ide! Tragam-mo!”

E ele foi conduzido até ele imediatamente.

(O pedido do rei, *pHermitage 1116B*, 1. 12 – 18).

wn.in.f hr ht.f
m-b3h hm.f nh wd3 snb
dd.in hm.f nh wd3 snb
mi m nfrty hnms.i
dd.k n.i nhy n mdwt nfrwt tsw stpw
d3y-hr n hm.i n sdm st
dd.in hry-hbt nfrty
in iw m hprwt in iw m hprwt(y){.f}.sy
ity nh wd3 snb nb.i
dd.in hm.f nh wd3 snb
m hprt(y).st swt min is hpr sw3 hr.f
h.n dwn.n.f drt.f r hn n hrt-
h.n sdi.n.f n.f sfdw hn gsty
wn.in n.f hr irt m ssw
ddt.i hry-hbt nfrty
rh-ht pw n i3b(t) n(y)-sw b3st m wbn.s
msw pw n hk3t-d

Deitou-se sobre o seu ventre

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

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

“Vem, peço-te Neferti, meu amigo!

Diz-me algumas belas palavras,

frases escolhidas,

para entreter a minha majestade ao escutá-las.” (B)

O sacerdote leitor Neferti disse:

“Acerca do que aconteceu
ou acerca do que acontecerá,
soberano, v. p. s., meu senhor?”

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

“Do que acontecerá.

Na verdade o hoje já aconteceu, passa sobre ele.” (C)

Então estendeu a mão para uma caixa de material de escrita,
retirou um rolo de papiro para si e uma paleta,
e preparou-se para escrever
o que o sacerdote leitor Neferti ia dizer, (A)
(como) sábio do Este
que pertence a Bastet logo que ela se ergue,
(como) nativo da província de Heliópolis.

(Ruína do país perante a indiferença geral, *pHermitage 1116B*, 1. 18 – 29)

iw.f mhyw.f hr hp̄ryt m t̄
iw.f sh̄3.f kni n i3btt
hp̄w ʕmw m hp̄š{t}w.sn
sh.sn ibw n ntyw hr šmw
n̄hm.sn h̄trw hr sk̄3
dd.f
h̄wsi ib.i rmw.k t̄3 pn š̄3̄.n.k im.f
gr m iw̄h
mk wn ddti r.f m stryt
mk r.f wn m pth̄ š̄3̄.n.k im t̄3
m wrd mk st h̄ft hr.k
ʕ̄h̄.k r ntt m-b̄3̄h.k
mk r.f wn wrw m shrw nw t̄3
iryt m tmt iri š̄3̄ r̄ m grg
t̄3 3̄kw r-3w n h̄qr w̄3̄dwt
nn sp kmw n ʕ̄nt m š̄3̄yt.f
h̄d t̄3 pn nn mhy hr.f

nn ḏd nn iri rmw
wnn t3 pn m-m
itn ḥbsw
nn psd.f m33 rhyt
nn ḥnh.tw ḥ(b)sw šnḥ
wn.in.s ḥr-nb idi m g3w.f
iw.i r ḏd nty ḥft ḥr.i
n sr.n.i ntt n iy
tw itrw šw nw kmt
ḏ3i.tw mw ḥr rdwy
tw r ḥhy mw n ḥḥw r skdw.f
w3t.f ḥpr.ti m wdb
iw wdb r nt
st mw r nty m st wdb
iw rsw r ḥsf m mhyt
nn pt m t3w wḥ

Preocupando-se com o que iria acontecer no país
 e evocando a condição do leste,
 quando os Asiáticos avançassem com as suas espadas curvas
 e aterrorizassem os corações daqueles que estivessem a fazer colheitas,
 e se apropriassem dos animais de tiro com que estivessem a lavrar, **(C) (E)**
 disse: “Desperta coração **(B)**
 e chora por este país onde começaste!²²³
 O silêncio é inebriante! **(E)**
 Olha! Há qualquer coisa que é preciso dizer acerca disto, com respeito.
 Olha então! O grande está lançado por terra,
 no país onde começaste²²⁴. **(B)**

Não te aborreças! Olha, os fatos estão diante de ti!
 Possas tu levantar-te contra o que está diante de ti!
 Olha então, os grandes estão satisfeitos com o (estado do) país! **(B)**

²²³ Ou a nossa tradução alternativa, “Move-te, coração, lamenta por esta terra, de onde tu surgiste!”.

²²⁴ Ou “no país onde surgiste”.

O que foi feito nunca antes tinha sido feito! (E)
 Ré (deverá) começar a recriar!
 O país será totalmente arruinado e nada cresce nem prospera!
 Nem mesmo o negro das unhas a que se tinha direito! (C)

Este país está destruído. Ninguém se preocupa com ele.
 Ninguém fala. Ninguém se lamenta. (B) (E)
 O que acontecerá a este país? (C)
 O disco solar está encoberto (B)
 e não brilhará para que os homens possam ver. (C) (E)
 Não viveremos se as nuvens o esconderem
 e se isso acontecer todas as pessoas ficarão paralisadas por causa da sua ausência. (E)

Eu falarei do que estiver diante do meu rosto
 e não profetizarei o que não ocorreu ainda²²⁵. (B) (C)

Sim, (com) o rio do Egito seco
 pode-se atravessar a água a pé. (B) (E)
 Nós vamos procurar água
 para os barcos poderem navegar, (C)
 (porque) o seu curso secou:
 onde era margem há água
 e onde havia água está seco. (E)
 O vento do sul opor-se-á ao vento do norte:
 não existirá mais céu de um único vento. (E)

(Os estrangeiros no Egito, *pHermitage 1116B*, 1. 29 – 38)

iw 3pdw drdrit r mst
m h3t nt t3 mhw
iri.n.f sšw hr-gswy
stkn sw rmt n g3w

²²⁵ Em nossa visão, é neste momento em que as fronteiras temporais das narrativas ficam deliberadamente confusas, pois em seguida Neferti fala do presente, do passado e do futuro como uma coisa só, como em um tempo cíclico.

hđi nhmn nfβ n bw nfr
n3 n šw k^chw
wnyw hr wgs wbnw hr rmw 3pdw
bw nfr nb rwwi pthw m t3 n ksnt
m-^c nfβ n đf3w styw htyw-t3
iw hrw hpr i3btt
iw 3mw h3t r kmt
g3w.tw hnrt ky r-gs nn sdm mwnf
tw r isk m3kt m grh
tw r k^c hnrtw
tw r snbt kdd m irty.i
sdr.kwi hr iw.i rs.kwi
wwt h3st swr hr itrw nw kmt
kbb.sn hr wdbw.sn
n g3w striw st
iw t3 pn [r] it[t] int
n rh bsw hpri(y).fy imn m dd
ptrw sdm hr idw gr hf(t)-hr

Pássaros estranhos nidificarão
 nas terras pantanosas do Delta,
 fazendo os seus ninhos próximo dos humanos,
 porque os homens permitirão a sua aproximação devido à (sua) debilidade. (E)

Verdadeiramente será destruído aquilo que é bom,
 os viveiros de peixe
 onde se encontravam prontos a estirpar,
 brilhando no meio dos (outros) peixes e dos pássaros. (C) (E)
 Todos os lugares de felicidade desaparecerão,
 derrubados pelo país em desgraça; (C) (E)
 por causa daqueles alimentos
 os Asiáticos prevalecerão sobre a terra. (C) (E)
 Os inimigos aparecerão do leste. (C) (E)
 Os asiáticos descenderão ao Egito. (C) (E)

Falta-nos uma boa fortaleza: o inimigo está perto
 e não será ouvido pela guarda. (C) (E)
 A progressão será feita de noite,
 a fortaleza será invadida
 e a sonolência dos meus olhos será repelida
 enquanto eu permaneço deitado a dizer: “Eu estou acordado!”

Os animais selvagens virão beber ao rio do Egito; (C) (E)
 eles refrescar-se-ão em suas margens
 na ausência de alguém que os faça fugir. (C) (E)
 Esta terra será conquistada e ocupada
 sem se saber quando emergirá o que vai acontecer,
 oculto de acordo com o que se costuma dizer: (C) (E)
 “Quando ver e ouvir falham, o silêncio domina”. (C) (E)

(Divisões civis e familiares, *pHermitage 1116B*, 1. 38 – 45)

ptrw sdm hr idw iw gr hf(t)-hr
di.i n.k t3 m sny mn
tm hpr hpr
tw r šsp hʿw nw ʿh3 ʿnh t3 m sh3
tw.tw r irt ʿh3w m hmt
dbh.tw {m} t snf
sbt.tw m s(b)t n mr
nn rmw.tw n mwt
nn sdr.tw hkr n mwt
ib n s m-s3.f ds.f
nn iri.tw s3mw min
ib stni n hr.s r-3w
hmsi s r kʿh.f s3.f ky hr sm3 ky
di.i n.k s3 m hrwy
sn m hft(y) s hr sm3 it.f

Eu mostro-te uma terra trespassada pelo sofrimento:

o que nunca tinha acontecido, aconteceu.

As armas de guerra serão empunhadas

e o país viverá em desordem. (C) (E)

Serão fabricadas flechas em cobre

e mendigado pão ensanguentado; (C) (E)

riremos com um riso de dor,

ninguém chorará por causa da morte,

ninguém passará a noite em jejum por causa da morte. (C) (E)

Cada homem só pensará em si próprio. (C) (E)

Não serão feitas cerimônias fúnebres neste dia:

o pensamento afastar-se-á delas totalmente. (C) (E)

Um homem ficará sentado no seu canto

enquanto nas suas costas um homem mata outro. (C) (E)

Eu mostro-te um filho como inimigo,

um irmão como adversário,

um homem que mata o seu próprio pai. (C) (E)

(Desordem total, *pHermitage 1116B*, 1. 45 – 58)

r nb mḥ m mrw wi

bw nfr nb rwwi

3kw t3 š3.tw r.f hpw

ḥdd m iryt wš.tw m gmyt

iryt m tmmt irr.tw

nḥm ḥt s r.f rdiw n-nty m rwty

di.i n.k nb m nḥp rwty ḥtp

tm iri mḥ.n.f iri šw

tw r rdit ḥt m msdd r sgr r mdw

wšb.tw ts ʕ prw hr ḥt

mdw.tw m sm3 sw

ḥn mdwt hr ib mi ḥt

nn whd.n.tw pri n r

ʕnd t3 ʕš3 ḥrpw.f

wš[.f] ʕ3 b3kw.f

ktt it wr ipt
h3i.tw.s m wbn
iw r^c iwd.f sw rmt
wbn.f wn wnw
nn rh.tw hpr mtrt
nn tni šwyt.f
nn b3k hr dg3.tw
iw nn ibh irty m mw
wnn.f m pt mi i^ch
nn thin w.f nw sš3w
wnn is stwt.f m hr
m spw m imyw-h3t
di.i n.k t3 sny-mny
s3 ^c m nb ^c
(iw).tw nd-hrt nd-hrt
di.i n.k hry r hry
phr.ti m-s3 phr ht
^cnh.tw m hry-ntr
iw hwrw r irt ^ch^cw wrt ... r hpr
in šw3w wnm.sn tw
b3kw bhk3w
nn wn hk3t-^cd r t3 mshnt nt ntr nb

Cada boca estará cheia de: “Eu quero!”

Tudo **aquilo que é bom (D)** desaparecerá. (C) (E)

Será a ruína do país. As leis serão feitas contra ele.

Haverá destruição por causa do que foi feito

e desolação por causa do que encontramos. (C) (E)

O que foi feito nunca antes tinha sido feito:

os bens de um homem foram-lhe tirados e dados ao que é estrangeiro. (C) (E)

Eu mostro-te o proprietário a lamentar-se

e o estrangeiro satisfeito. (C) (E)

Aquele que nunca fez nada acumula para si;

aquele que trabalhava está sem nada. (C) (E)

Dão-se as coisas com relutância
 (apenas) para calar a boca daquele que fala. (C) (E)
 A um discurso responde-se agitando um bastão no ar.
 e fala-se em matar quem discursa! (C) (E)

As palavras expressas são para o coração como fogo!

Ninguém tolera aquilo que é dito. (C) (E)
 O país está na penúria mas são numerosos os seus administradores.
 Ele está destruído mas são elevados os seus impostos! (C) (E)
 A quantidade de grão é pequena mas a medida é grande
 e mede-se em excesso! (C) (E)
 O próprio Ré separar-se-á da espécie humana!
 Ele erguer-se-á quando for a hora,
 mas ninguém saberá quando o meio-dia chegou,
 ninguém distinguirá a sua sombra,
 nenhum rosto se iluminará ao vê(-lo). (C) (E)
 Os olhos não derramarão água.
 Enquanto ele estiver no céu como a lua.
 Não será desviado do seu percurso habitual,
 mas os seus raios no rosto
 são um acontecimento do passado. (C) (E)

Eu mostro-te uma terra em sofrimento:

o que era fraco é agora um senhor poderoso;
 aquele que devíamos saudar recebe saudações. (C) (E)
 Eu mostro-te o pior daquilo que predomina:
 aquele que vinha no fim agora dirige uma geração. (C) (E)
 Vivemos na necrópole.
 O pobre torna-se-á rico
 e o poderoso [recolher-se-á] para sobreviver. (C) (E)
 O pobre tornar-se-á rico
 Os pobres comem o pão
 e os dependentes exultam. (C) (E)
 Deixará de existir a província de Heliópolis na terra,

lugar de nascimento de cada deus. (C) (E)

(Anúncio da vinda de um rei salvador, *pHermitage 1116B*, 1. 58 – 71).

nsw pw r iit n rsy
s3 hmt pw n t3-sty
msi pw n hnw nhn
iw.f r šsp [hđ]t
iw.f r wts dšrt
iw.f sm3 šhmty
iw.f r štp nbwy
m mrwt.sn
phr-ihy m fh^c wsr m nwdt
ršy rmt nt h3w.f
s3 n s r irt rn.f
r nhh hn^c dt
w3yw r dwt k3y[w] sbiw
shr.n.sn r.sn n sndw.f
iw ʕmw r hr n š^ct.f
timhw r hr n nswt.f
iw sbiw nw ndnd.f
h3kw-ib nw ššft.f
iw r^ct imy hnty
hr shryt.f h3kw-ib
tw r kd inbw-hk3^cnh wd3 snb
nn rdit h3y ʕmw r kmt
dbh.sn mw mi shrw šs3w
r rdit swri ʕwwt.sn
iw m3^ct r iit r st.s
isft dr sy r-rwty
ršy gmhty.f
wnnt.fy hr šms nsw
iw rh ht r stt n.i mw
m33.f dd.n.i hpr

Um rei **virá do Sul**,
 Ameni, justo de voz, é o seu nome. (C)
 Será filho de uma mulher da Núbia
 e nascerá no Alto Egito. (C)
 Ele receberá a coroa branca,
 ele erguerá a coroa vermelha,
 ele unirá as duas coroas,
 ele satisfará os dois senhores, Hórus e Set,
 com o que eles desejarem,
 com “aquele-que-anda-à-volta-do-campo” em punho e o “remo” em movimento. (C) (D)
 Os homens do seu tempo ficarão **contentes**.
 O filho de um homem gerará o seu nome
 para todo o sempre. (C) (D)
 Aqueles que percorrem o caminho do mal e planearem rebelar-se,
 acabarão por se calar por temor a ele.
 Os asiáticos cairão chacinados por ele;
 os líbios tombarão por causa da sua chama;
 os rebeldes tomarão o seu conselho
 e as pessoas descontentes respeitá-lo-ão. (C) (D)
 A *iareset* que está na sua cabeça
 é para pacificar as pessoas descontentes. (C) (D)

Construir-se-ão os Muros do Rei, v. p. s.,
 não permitindo que os asiáticos desçam ao Egito. (C) (D)
 Eles pedirão água do modo habitual
 para darem de beber ao seu gado. (C) (D)
 Maat regressará ao seu lugar (D)
 e o mal [isefet] será atirado fora. (E)
 Alegre-se aquele que vir isto
 e aquele que estiver ao serviço do rei.
 Um ritualista far-me-á uma libação
 quando vir acontecer o que eu disse.”

(Colofão, *pHermitage 1116B*, 1. 71)

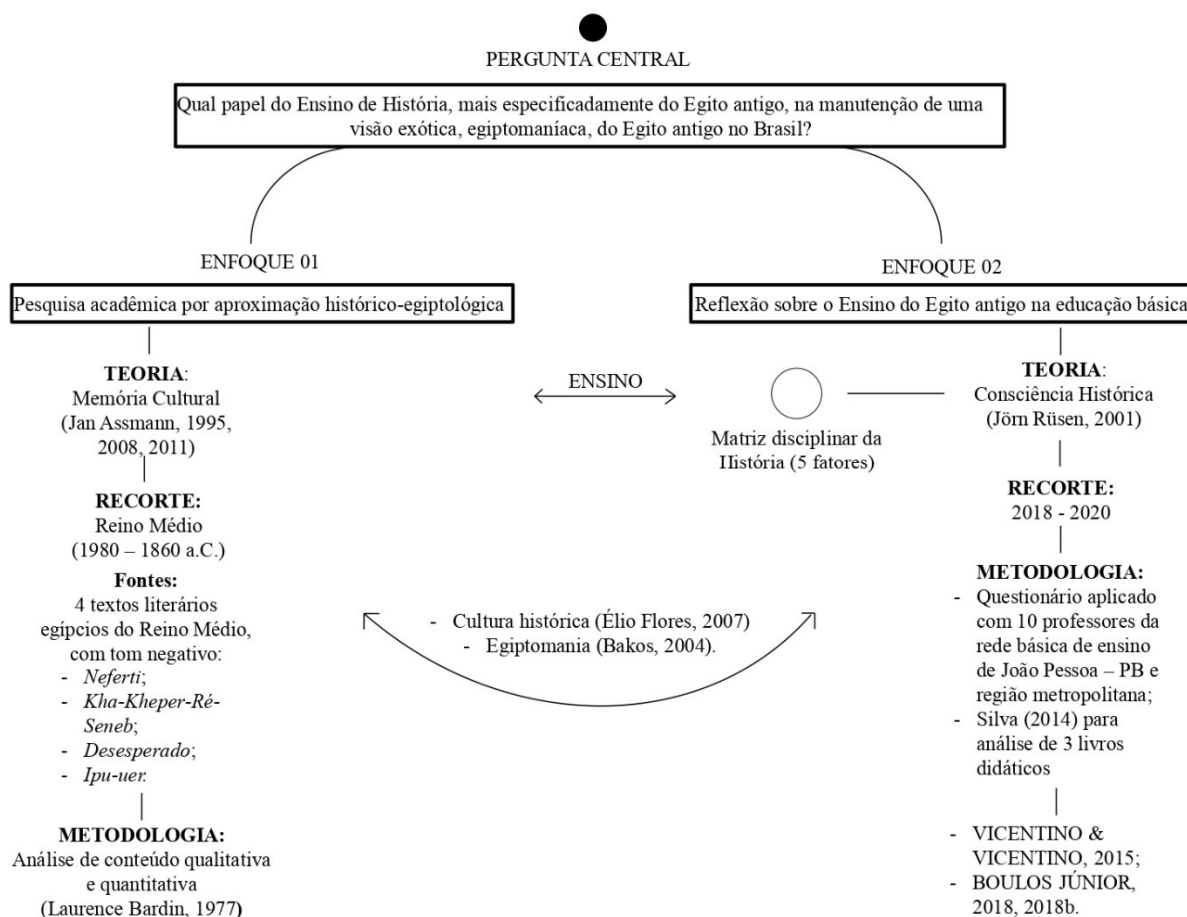
tw.s pw m htp in sš

E acabou em paz pelo escriba...

APÊNDICE 2 – FLUXOGRAMA TEÓRICO-METODOLÓGICO, CONTENDO TAMBÉM OS DEMAIS DESDOBRAMENTOS DA INVESTIGAÇÃO

O fluxograma abaixo busca abarcar e sintetizar as discussões teórico-metodológicas realizadas nesta dissertação de mestrado, bem como os desdobramentos práticos da mesma, através dos dois enfoques, a pesquisa acadêmica por aproximação histórico-egiptológica (1) e a reflexão sobre o Ensino do Egito antigo na educação básica (2). Deste modo, o leitor encontrará um auxílio para a compreensão do esqueleto da dissertação.

A representação gráfica aqui exposta demonstra o discutido no presente estudo. A pergunta central, partindo de um círculo negro no canto superior central, questiona o papel do Ensino de História, mais especificamente do Egito antigo, na manutenção de uma visão exótica, egiptomaniaca, do Egito antigo no Brasil. O desenvolvimento da pesquisa se dá através de dois ramos basilares teóricos principais, que são (1) a teoria da Memória Cultural (ASSMANN, 1995, 2008, 2011), refletindo-se através da análise de quatro textos literários egípcios do Reino Médio de tom pessimista, através do método de análise de conteúdo (BARDIN, 1977); e (2) a Consciência Histórica (RÜSEN, 2001), que tem sua síntese expressa na chamada matriz disciplinar da história – representado no fluxograma por um círculo, fazendo referência ao caráter circular da mesma, e a representação gráfica circular da matriz na obra de Rüsen (2001, p. 35). O recorte deste ramo da pesquisa foi o mesmo em que a própria se desenvolveu (2018 – 2020), uma vez que procuramos realizar uma análise da atual conjuntura. Os questionários aplicados com os 10 professores da rede básica de Ensino de João Pessoa – PB e região metropolitana são ao mesmo tempo metodologia e fontes, a partir dos quais se colhem dados para o próximo passo da pesquisa: a análise dos livros didáticos, expressos no fluxograma pelos nomes dos seus respectivos autores (VICENTINO; VICENTINO, 2015; BOULOS JÚNIOR, 2018, 2018b). O amálgama dos dois enfoques é realizado pelo Ensino de História, o conceito de cultura histórica (FLORES, 2007) e o de Egiptomania (BAKOS, 2004), cuja ideia é representada no fluxograma pelas setas indicando vetores correspondentes.



FONTE: O autor (2020).