

**“Confraternizai com Sua Majestade no Vosso Coração!”
O Fenómeno Lealista no Império Médio Inicial**

Marcus Vinicius Carvalho Pinto

**Dissertação de Mestrado em História – Área de Especialização em
Egiptologia**

Versão Corrigida e Melhorada Após Defesa Pública

Setembro, 2016

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História – Área de Especialização em Egiptologia, realizada sob a orientação científica de Maria Helena Trindade Lopes.

AGRADECIMENTOS

Começo por agradecer à minha mãe, pelo encorajamento e apoio ao longo de todo o meu percurso, que começou muito antes da minha trajetória acadêmica e sem quem nada disto teria sido possível.

O meu agradecimento dirige-se igualmente à minha família e aos meus amigos que ficaram no Brasil. A distância física que nos separa, apesar de dolorosa, não é capaz de limitar o alcance dos sentimentos que nos unem.

Aos meus professores do mestrado: Professora Isabel Almeida, Professor José das Candeias Sales, Professor Ronaldo Gurgel Pereira e Professor Francisco Caramelo, pela total disponibilidade em transmitir conhecimento e estimular à reflexão.

Ao Professor José das Candeias Sales, agradeço ainda pelo rigor com os detalhes, bem como pela disponibilidade e ajuda na procura de fontes bibliográficas e iconográficas.

Ao Professor Ronaldo Gurgel Pereira, por me conduzir no aprendizado da língua egípcia e me auxiliar com os problemas de tradução com os quais me defrontei ao longo do processo de escrita.

Expresso, como não poderia em momento nenhum deixar de o fazer, a minha especial gratidão à Professora Maria Helena Trindade Lopes que, como professora e orientadora, sempre foi inestimável. A sua paciência e conhecimento foram fundamentais para a concretização desta dissertação. O seu apoio e generosidade estendem-se para além da função de orientadora, razão pela qual carrego uma dívida de gratidão.

Igualmente agradeço aos Professores Silvia Moehlecke Copé e Anderson Zaleski Vargas, pelo encorajamento e apoio na primeira fase deste percurso. Professora Silvia Moehlecke Copé, as experiências académicas e profissionais proporcionadas por si permitiram que pudesse seguir em frente em busca dos meus objetivos.

À secretária do Departamento de História, Lurdes Morgado, por toda a ajuda relativamente à burocracia, desde o momento da inscrição no mestrado, até ao da entrega da dissertação.

Aos meus colegas, Bárbara Rodrigues, Jessica Santos e Guilherme Borges Pires. O vosso companheirismo e amizade superaram tudo que pensava encontrar em Portugal. Obrigado por terem feito parte disto tudo.

Ao Guilherme Borges Pires, acrescento ainda um agradecimento à parte, pela sua cuidadosa revisão e pelos seus comentários ao texto original desta dissertação.

À Susana Mota e ao André Patrício, pelos conselhos, dicas e predisposição em ajudar com o que preciso fosse.

James Collins, thank you for your friendship and help with the bibliography. Some of the books you have patiently searched for and brought to me proved to be central to everything I propose here.

Daniel Morgado, obrigado por fazeres parte da minha vida. A tua paciência, atenção, companheirismo e afeto foram fundamentais. Fazes parte da concretização deste projeto e da construção de um outro, muito maior.

Cabe mencionar que qualquer exercício de pesquisa envolve também o resultado do trabalho de outros. Neste sentido, há um agradecimento, mesmo que sem voz, a todos os autores nos quais busquei conhecimento e inspiração e cujos nomes encontram-se na bibliografia desta dissertação. Dentre estes, Jan Assmann, responsável por abrir janelas de conhecimento que me permitiram vislumbrar um amplo horizonte no qual espero ter dado singelos passos.

Por último, mas não menos importante, ao meu bom deus Tot, por guiar o meu coração pelo caminho de Maat.

**“Confraternizai com Sua Majestade no Vosso Coração!” – O Fenómeno do Lealismo
no Império Médio Inicial**

**“Associate His Majesty with Your Heart!” – The Phenomenon of Loyalism in the Early
Middle Kingdom**

Marcus Vinicius Carvalho Pinto

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo propor uma caracterização do fenômeno político ao qual denominamos lealismo. Simultaneamente, visa aprofundar a sua significação, apresentando e problematizando os elementos que o constituem. Historicamente circunscrito ao Império Médio, o foco principal é o reinado do faraó Senuseret I, período em que se vivenciou não apenas um movimento de reforma administrativa, mas também de desenvolvimento cultural. Ao procurar reafirmar a soberania faraônica e assegurar o domínio territorial, o papel da realeza egípcia teve o seu lugar na sociedade redefinido, criando uma forma única de relação entre o faraó e os seus súbditos. Através de conceitos como religião invisível, memória conectiva e textos culturais, procura-se demonstrar como é criado um sentimento de pertença, bem como a forma pela qual as decisões individuais passam a ter reflexos no coletivo, num cenário que não deixa espaço para a neutralidade: deve-se, por vontade própria, confiar e ser leal ao faraó.

PALAVRAS-CHAVE: Egito Antigo, Lealismo, Império Médio, Memória Conectiva, Religião Invisível

ABSTRACT

This dissertation aims to propose a characterization of the political phenomenon which we call loyalism. It also seeks to explore the elements that constitute it, extending its meaning. Historically dated to the Middle Kingdom, the main focus is the reign of the Pharaoh Senwosret I, during which there was not only a movement of administrative reform, but also of cultural development. At the same time, when Pharaonic sovereignty was reaffirmed and territorial domain ensured, the role of Egyptian royalty had its place in society redefined, creating a unique form of relationship between Pharaoh and his subjects. Through concepts such as invisible religion, connective memory and cultural texts, this dissertation seeks to demonstrate how a sense of belonging was created, in which individual decisions had implications in the collective, leaving no room for neutrality: one must, of one's own accord, trust and be loyal to the Pharaoh.

KEYWORDS: Ancient Egypt, Loyalism, Middle Kingdom, Connective Memory, Invisible Religion

ÍNDICE

Lista de Abreviaturas	viii
Introdução	1
Capítulo I – Contextualização Histórico-Político-Cultural	4
I. 1. A Construção de um Fenómeno.....	4
I. 2. A Reafirmação do Poder	24
I. 2.1. O Protocolo Real.....	24
I. 2.2. A Iconografia.....	29
I. 3. O Conceito.....	33
Capítulo II – A Base da Política de Senuseret I	35
II. 1. Identidade e Memória Cultural	37
II. 2. Memória Conectiva, Reciprocidade e Lealdade.	43
II. 3. Estudo de Caso: A Capela Branca de Senuseret I	49
II. 3.1. Contextualização Geral	50
II. 3.2. Descrição Formal da Estrutura.....	51
II. 3.3. Funcionalidades da Estrutura	53
II. 3.4. Decoração.....	58
Capítulo III – O Lugar do Lealismo na Literatura	63
III. 1. A Literatura e os Textos Culturais: Definições e Contexto	64
III. 2. A Literatura Lealista.	75
III. 3. O Lealismo na Literatura.....	87
Conclusão	102
Fontes	105

Bibliografia	107
Anexos.....	119

LISTA DE ABREVIATURAS

B	Papiro Berlin 3022 e Papiro Amherst n-q
<i>Cf.</i>	<i>Confer</i> (confere)
Col.	Coleção
Ed(s).	Editor(es)
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> (no mesmo lugar)
<i>Id.</i>	<i>Idem</i> (o mesmo)
JE	<i>Journal d'Entrée</i>
M	Papiro Millingen
<i>Op. Cit.</i>	<i>Opere Citato</i> (obra citada)
P(p)	Página(s)
R	Papiro Ramesseum A (Berlin 10499)
Vol(s).	Volume(s)

INTRODUÇÃO

O lealismo, tal como comumente aparece na bibliografia egiptológica especializada, refere-se a um subgénero da literatura egípcia que, por sua vez, engloba um par de obras literárias datadas do Império Médio. Defendemos, no entanto, que o lealismo possui um espectro de influência mais amplo na sociedade egípcia. Fruto da decisão individual, os seus reflexos eram sentidos de maneira coletiva, uma vez que os indivíduos estavam conectados com a sociedade através de uma ideologia de Estado, num conjunto de relações que envolviam o soberano e seus súditos.

A restauração do poder faraónico sob as Duas Terras, ocorrida após o Primeiro Período Intermédio, fez com que um amplo projeto político-cultural entrasse na pauta de governo dos faraós da XII dinastia. A política, a capacidade argumentativa e a literatura, ficaram fortemente entrelaçadas. Neste sentido, o objetivo desta dissertação é o de alargar o significado do lealismo e abordá-lo como um fenómeno político, através da análise das fontes que preservam os seus vestígios.

A pesquisa aqui desenvolvida centrou-se especialmente no Império Médio Inicial e no reinado de Senuseret I. Este enfoque temporal decorre do facto de ter sido durante o reinado deste faraó que alguns dos elementos utilizados para analisar o lealismo foram criados e outros chegaram ao seu apogeu de desenvolvimento. Importa ressaltar que se trata de um enfoque, não de um recorte temporal. A diferença prende-se com a necessidade de recuar cronologicamente uma série de reinados, a fim de perceber transformações que ocorrem nas relações entre o poder central e local, desde o fim do Império Antigo, e que serão determinantes para o surgimento deste fenómeno como tal, durante a XII dinastia. Igualmente necessário faz-se apontar como o lealismo se reflete nos reinados seguintes até, finalmente, perder a sua eficiência prática.

Para efeitos formais de padronização textual, a cronologia adotada nesta dissertação é a proposta por Ian Shaw e Paul Nicholson¹. Todas as datas referentes a eventos históricos, salvo descobertas arqueológicas ou pesquisas acadêmicas, ocorreram antes de Cristo, pelo que esta indicação estará subentendida nas informações referentes às datas aqui apresentadas. De modo a evitar a perda de fluência textual com a indicação de datas referentes a reinados e periodizações, estas foram suprimidas ao máximo, encontrando-se disponíveis anexadas a esta dissertação.

As nomenclaturas reais aqui utilizadas atendem à sua versão portuguesa. A mesma regra se aplica para topónimos e nomes de deuses.

Os termos relativos a títulos ou instituições serão as versões tradicionalmente utilizadas em português, ou então, propostas nossas. Para estes casos, e sempre que julgarmos necessário, de modo a conferir uma maior precisão, os termos serão apresentados também na sua forma original transliterada. Relativamente a excertos de textos literários antigos, as passagens textuais mencionadas trarão sempre a indicação da fonte original e os excertos mais relevantes serão igualmente apresentados na sua forma original transliterada.

A presente dissertação divide-se em três capítulos independentes e complementares, cuja breve descrição apresentamos na sequência.

O primeiro capítulo é dedicado a uma contextualização histórico-político-cultural. Procuraremos acompanhar e demonstrar como o fenómeno lealista encontra as suas origens ainda no Império Antigo, seguido de um contexto de perda do poder e domínio faraónico sobre a unidade territorial.

Neste mesmo capítulo, demonstraremos, a partir da interpretação da titulatura real dos faraós do Império Médio Inicial, bem como da análise de fontes iconográficas, como a temática da união e soberania faraónica se tornam centrais num projeto de Estado. Com base nestes elementos e nesta progressão de eventos, avançaremos para a proposição de um conceito de lealismo, entendido sob a ótica de um fenómeno

¹ SHAW, I.; NICHOLSON, P., "Chronology" in SHAW, I.; NICHOLSON, P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995a, pp. 310-312. Apresenta-se no Anexo I uma reprodução desta cronologia.

político e passível de ser empregue para o estudo e entendimento da sociedade egípcia daquele período.

O segundo capítulo visa aprofundar os elementos nos quais a política de Senuseret I se apoia e que são fundamentais, tanto para o desenvolvimento, quanto para o entendimento da complexidade do fenómeno lealista.

Neste capítulo discorremos sobre conceitos formadores da identidade cultural egípcia e a sua interdependência com a existência do Estado faraónico. Desenvolvemos a ideia de como Maat atua nos campos políticos e sociais, como uma manifestação da religião invisível e de como a existência de uma sociedade em união calca-se numa estrutura conectiva. Igualmente neste capítulo, procuramos desenvolver o argumento de que é através do foco na relação do indivíduo com a instituição faraónica que o lealismo encontra a sua base de apoio, inserido na lógica da retórica da decisão que, por sua vez, cobra uma escolha íntima e pessoal por parte do indivíduo. O estudo de caso apresentado no segundo capítulo aborda o exemplo da Capela Branca e busca inserir esta estrutura arquitetónica no contexto do plano construtivo do reinado do faraó Senuseret I. A Capela é entendida como suporte para a promoção de uma memória cultural, que se integra no princípio de Maat, atuando como meio de expressão e renovação da consciência identitária e conectiva daquela sociedade.

No terceiro e último capítulo, abordamos a relação do lealismo com a literatura. A primeira parte tem por objetivo discutir a interpretação e análise literária, bem como discorrer sobre o papel da literatura e da cultura escrita na sociedade do Império Médio. Sob a luz do conceito de texto cultural, avança-se para estudos de obras específicas.

Enquanto num primeiro momento busca-se perceber os aspetos normativos e formativos do lealismo, revelando quais as expectativas ideológicas do fenómeno, num segundo momento o capítulo dedica-se a explorar as respostas individuais por meio das suas vivências, numa análise que procura revelar as tensões, contradições e subversões que permeiam a realidade do lealismo.

Sem mais, avancemos para a identificação e desenvolvimento deste fenómeno.

CAPÍTULO I – CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-POLÍTICO-CULTURAL

*Uma geração vai e outra geração vem;
mas a terra para sempre permanece.*

Eclesiastes I, 4

Séculos antes de Senuseret I ser associado ao trono, encontra-se o gérmen de uma política centrada na fidelidade dos nomarcas com o objetivo de assegurar a manutenção do poder faraônico. Após o colapso do Império Antigo e a descentralização experienciada no Primeiro Período Intermédio, estratégias políticas e ideológicas foram desenvolvidas com o objetivo de que o reino não mais voltasse a se fragmentar. É neste espírito que a antiga fórmula calcada na fidelidade seria revista e o lealismo viria a ser criado e aprimorado durante a XII dinastia.

Como forma de compreender este fenómeno, a sua origem, apogeu e eclipse, importa neste capítulo traçar o percurso histórico-político-cultural desde a fragmentação do Império Antigo até o reinado de Senuseret III. Mais do que elencar acontecimentos de reinados, importa perceber os elementos que serviram para afirmar a ideologia real e a soberania, bem como salvaguardar a unidade do domínio faraônico.

I. 1. A Construção de um Fenómeno: O Lealismo

O primeiro momento documentado em que o Egito viveu sob um governo centralizado foi durante o chamado Império Antigo.² No entanto, como aponta Malek³, o termo pode ser ilusório em suas conotações e, como periodização, deve ser encarado com reservas. A transição para o Império Antigo não foi marcada por uma rutura na linhagem real, nem por uma mudança na localização da capital. A maior

² Cf. LOPRIENO, A., "Old Kingdom Overview" in BARD, K. (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, Routledge, London, 1999, p. 38.

³ Cf. MALEK, J., "The Old Kingdom (c.2686-2160 BC)" in SHAW, I. (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 83.

divisão é identificada pelos avanços arquitetônicos com uso da pedra, obtidos durante o reinado do segundo faraó da III dinastia, Djoser, e pelas consequências sociais e econômicas que a estruturação administrativa, voltada para projetos de cunho monumental, representaram.

Embora em termos cronológicos todas as datas anteriores a 690 sejam aproximações⁴, pode-se estabelecer o início do Império Antigo, com o controverso reinado de Nebka⁵, para 2686, com uma margem de erro de apenas vinte e cinco anos⁶. Já o fim deste período é um tanto mais complexo, estando aberto a discussão, de acordo com os elementos escolhidos como base de análise.

Os faraós da III dinastia organizaram o Estado de modo a assegurar o seu desenvolvimento. A prosperidade era demonstrada na arte monumental, que aflorou com o uso da pedra e com o surgimento das tumbas reais em forma piramidal.⁷ As III e IV dinastias testemunharam o período em que a maior parte das pirâmides e mastabas foram construídas na região menfita, sendo que esta dinastia marca também o apogeu do culto solar e da sua associação ao culto real, com a adoção do título “Filho de Ré” ao protocolo faraônico.⁸

O Estado Dinástico Inicial rapidamente se desenvolveu numa estrutura organizada centralmente em torno da figura real.⁹ Esta progressiva centralização, embora não possa ser evidenciada em documentos devido à escassez de fontes de

⁴ Cf. SHAW, I.; NICHOLSON, P., *Op. Cit.*, p. 310.

⁵ Relativamente a este faraó devemos citar SEIDLMEYER, J. “The Relative Chronology of Dynasty 3”, in HORNUNG, E.; KRAUSS, R.; WRBURTON, D. (eds), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden, Brill, 2006, pp. 116-118, que o reposiciona não como o primeiro governante da III dinastia, mas sim como o quarto. Desta forma, temos em alternativa, Djoser como o fundador da dinastia, descendente direto do último faraó da II dinastia, Khasekhemwy, sem nenhum governante entre eles. O autor apoia-se na problematização das informações contidas no papiro Westcar, nas listagens de Abidos e Sakara, no Cânone de Turim, nos escritos de Manetho, bem como em evidências arqueológicas. Embora não desconsideremos estes argumentos, é uma discussão que foge do foco da pesquisa aqui desenvolvida, pelo que optámos, como já indicámos, seguir com a cronologia proposta por SHAW, I.; NICHOLSON, P., *Op. Cit.*, p. 310. O reposicionamento deste reinado, se considerarmos a margem de erro na cronologia, não afetaria a divisão proposta.

⁶ Cf. MALEK, J., *Op. Cit.*, p. 84.

⁷ Cf. ZIEGLER, C., “Os Períodos Pré-Dinástico e Dinástico Inicial” in TIRADRITTI, F., *Tesouros do Egito do Museu Egípcio do Cairo*, São Paulo, Manole, 1998, p. 31.

⁸ Cf. SHAW, I.; NICHOLSON, P., “Old Kingdom” in *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995, p. 210

⁹ Cf. MALEK, J., *Op. Cit.*, p. 85.

cunho administrativo para este período, pode ser comprovada na decadência dos cemitérios provinciais.¹⁰ Relativamente ao desenvolvimento da administração, verificamos uma lenta progressão e evolução das instituições, como aponta Dominique Valbelle:

*Le souverain gouverne seul. Mais des structures et des fonctions adaptées au gouvernement du pays peuvent être pressenties dès les époques les plus anciennes. C'est néanmoins surtout au cours des III^e et IV^e dynasties que l'on commence à distinguer des organes gouvernementaux proches de ceux qui vont prévaloir par la suite. A travers la lecture des quelques bribes d'informations conservées, on peut deviner certaines étapes d'une évolution progressive dans la conception des formes de l'État égyptien.*¹¹

A administração egípcia dividia-se em dois centros: um ideal personalizado, centralizado na figura do rei, e outro institucional, representado pela soma dos edifícios e do pessoal envolvido na manutenção da corte.¹² O ofício real concentrava simultaneamente deveres religiosos, económicos e militares no seu exercício e não devemos pensar que alguma dessas facetas se sobrepunha às outras.¹³

Na III dinastia surge a primeira referência a um título com ligação ao local de moradia do rei, o Palácio Real (*pr-nsu*) e já na IV dinastia, atesta-se pela primeira vez o termo Casa Grande (*pr ʿ3*) que, como aponta Valbelle, designa “le Palais royal en tant que séjour du souverain, en rapport direct avec la personne de celui-ci”¹⁴. O termo egípcio *hnw*, traduzido como Residência¹⁵, evoca o sítio em que se encontravam os escritórios centrais do Estado. No entanto, a administração, como um todo, não formava um complexo concentrado num único palácio e esta estrutura não é atestada em todos os períodos da história egípcia.¹⁶ No caso específico do Império Antigo, não

¹⁰ Cf. BAINES, J.; MÁLEK, J., *Deuses, Templos e Faraós: Atlas Cultural do Antigo Egipto*, Barcelona, Folio, 2008, p. 32

¹¹ VALBELLE, D., *Histoire de l'État Pharaonique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.49.

¹² Cf. QUIRKE, S., “State Administration” in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 13.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ VALBELLE, D., *Op. Cit.*, p.49.

¹⁵ Para um entendimento mais aprofundado do termo, bem como da função desta instituição, ver PAPAŽIAN, H., “The Central Administration of Resources in the Old Kingdom: Departments, Treasuries, Granaries and Work Centers” in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013, pp. 41-83.

¹⁶ Cf. QUIRKE, S., *Op. Cit.*, p. 13.

temos dados que nos indiquem se a supracitada Residência se referia a um local específico transversal àquela cronologia ou se, pelo contrário, se ia modificando de reinado para reinado¹⁷. Certo é que na IV dinastia já existem textos que permitem aferir que tanto o Palácio, quanto a Residência e o Harém já existiam como instituições.¹⁸

O Harém (*hnr*), por sua vez, era uma instituição autónoma com administração própria e era habitado não apenas por concubinas, mas também por uma comunidade de mulheres e crianças que não estavam privadas da vida pública.¹⁹ Como veremos adiante, o Harém, muitas vezes, foi o palco em que começaram conspirações que mudaram o rumo da história egípcia.

Relativamente à administração, num primeiro momento, durante as III e IV dinastias, os altos cargos da hierarquia eram ocupados pelos membros da família real. A função de Vizir (*t3ty*)²⁰, por exemplo, figura-chave responsável pela coordenação entre os níveis provinciais e nacionais da administração, combinava funções judiciais e executivas²¹ e tradicionalmente era exercida pelos príncipes.²² O Estado tinha uma organização de planeamento central, sendo o faraó o detentor teórico de todos os recursos e a legitimação dos funcionários da alta administração derivava da sua proximidade com o rei.²³

Os esforços para a realização dos projetos construtivos destas dinastias acabaram por desviar grande parte da mão de obra, bem como aumentar a demanda sobre a agricultura. Cabia à administração local as obras relacionadas com a irrigação, enquanto que ao Estado cabia o manejo de recursos e a redistribuição dos bens para os casos de catástrofes naturais e fomes. Especificamente em relação à agricultura, não ocorreram avanços nas técnicas de cultivo, pelo que o aumento na demanda foi

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. VALBELLE, D., *Op. Cit.*, p.50.

¹⁹ Cf. HASLAUER, E., "Harem" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 76-78.

²⁰ Cf. QUIRKE, S., *Op. Cit.*, p.13.

²¹ Cf. LOPRIENO, A., *Op. Cit.*, p.40.

²² Cf. BAUD, M., "The Old Kingdom" in LLOYD, A. (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, vol. 1, Chichester, Blackwell Publishing, 2010, p. 73.

²³ Cf. MALEK, J., *Op. Cit.*, p. 95.

compensado pela expansão das terras agricultáveis, em especial para a região do Delta, onde o Estado tinha a capacidade de prover os trabalhadores e os recursos necessários. Estes fatores, somados à necessidade de uma melhor coleta de impostos, levaram ao progressivo desenvolvimento da estrutura administrativa, simultaneamente fazendo com que os centros com maior população e importância acabassem por se tornar também em polos administrativos.²⁴

Durante as dinastias V e VI a construção das pirâmides retrocede em termos de monumentalidade e elas passam a ter dimensões mais modestas e menor qualidade que as suas predecessoras da IV dinastia.²⁵ Embora o começo da V dinastia tenha presenciado o aparecimento de uma nova forma de expressão arquitetônica, os templos solares – que reforçavam o discurso solar em associação ao culto real –, o fim da dinastia testemunhou o desaparecimento destas estruturas, bem como o surgimento dos *Textos das Pirâmides*²⁶. Estes, por sua vez, marcaram o fim da preeminência do culto solar, trazendo, em simultâneo, elementos estelares e osíriacos na composição da visão do pós-vida real.²⁷

Relativamente à administração, a V dinastia foi marcada pela retirada dos membros da família real dos altos cargos da hierarquia.²⁸ Estes cargos passaram a ser ocupados por especialistas, consoante a sua competência e, arqueologicamente, tem a sua importância revelada pelas dimensões das suas tumbas.²⁹ Igualmente ocorreram modificações a nível institucional, com uma reorganização e estruturação progressiva de departamentos específicos. Esta organização, com a criação de responsáveis para

²⁴ *Id.*, p. 94.

²⁵ Cf. DODSON, A., *As Pirâmides do Antigo Egito*, Barcelona, Folio, 2003, pp. 84-97. Ao analisar as construções percebe-se que, ao contrário do que se observa na dinastia anterior, as pirâmides destas dinastias não foram construídas todas em pedra, utilizando esse material apenas nas câmaras internas e para os revestimentos. O interior das estruturas era preenchido com tijolos de barro ou cascalho.

²⁶ Série de encantamentos religiosos que são encontrados, pela primeira vez, na pirâmide de Unas. Esta estrutura preserva também o *corpus* textual mais completo dos *Textos das Pirâmides*. Para a leitura deste material, recomendamos FAULKNER, R., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, Oxford University Press, 1969 e ALLEN, J., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005.

²⁷ Cf. BAUD, M., *Op. Cit.*, p. 74.

²⁸ Cf. MALEK, J., *Op. Cit.*, p. 100.

²⁹ Cf. BAUD, M., *Op. Cit.*, p. 75.

determinadas áreas, retirou algumas das atribuições que antes eram do Vizir, que foram compensadas por um aumento correspondente da sua autoridade.³⁰

Com a VI dinastia começaram a soprar os ventos da mudança que viriam a conduzir ao fim do Império Antigo e do controlo faraónico sobre todo o território egípcio, como uma unidade. É neste processo que se encontram alguns elementos-chave da dependência do poder central à fidelidade dos poderes locais, que seriam posteriormente revistos e aprimorados. Visto que o foco não é o detalhamento das estruturas administrativas como um todo, deter-nos-emos nas funções que consideramos mais indicativas da mudança que estava a ocorrer, bem como nos conflitos de interesse que levaram à desagregação da estrutura centralizada.

O começo da VI dinastia foi marcado por longos e poderosos reinados que conduziram a importantes reformas administrativas. Ocorreram grandes transferências na propriedade das terras da Coroa para os templos. As reformas, porém, ao favorecerem uma individualização, levaram progressivamente à descentralização do Estado, ao passo que a administração provincial ganhou autonomia.³¹

O Império Antigo foi marcado por uma tensão entre o centralismo de um lado, e as crescentes ambições locais e ânsias por liberdade individuais de outro. Esses fatores ganham maior relevância durante a VI dinastia e no período que a segue. Loprieno³² expõe alguns dos elementos que podem ser considerados neste sentido e os apresentaremos na sequência.

O complexo funerário de Djoser e os que o sucederam, mais do que um avanço arquitetónico, expressaram o domínio ideológico da figura real daquela sociedade, que era também o seu foco cultural. A posse das tumbas privadas estava restrita aos oficiais da administração e expressava a mesma ideologia, sob o ponto de vista da aristocracia. Na transição da V para a VI dinastia, acompanhando a queda da monumentalidade das tumbas reais, começou um movimento de emancipação

³⁰ Cf. VALBELLE, D., *Op. Cit.*, p.68.

³¹ Cf. ALTENMÜLLER, H., "Sixth Dynasty" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 601.

³² LOPRIENO, A., *Op. Cit.*, pp. 39-41.

intelectual e busca pela autorrealização, com o aparecimento das autobiografias nas tumbas dos administradores locais do Alto Egípto. Muito embora essas descrições sejam as dos seus feitos a serviço do faraó, elas expressam conquistas pessoais e destacam preocupações individuais como carreira e competitividade. Este progressivo foco no indivíduo acabou por diminuir o seu comprometimento com o poder central e com as expectativas sociais que em si recaiam.

Estes elementos, somados a uma série de reformas que levaram a uma maior autonomia local, são apontados como os principais fatores de condução ao Primeiro Período Intermédio e à descentralização que viria a ser vivenciada. Esta é uma visão que não é compartilhada por todos os autores, como veremos mais adiante.

O primeiro faraó da VI dinastia, Teti, pôde ainda contar com oficiais leais e confiáveis que já ocupavam seus cargos no reinado anterior. O reinado seguinte foi breve e tem-se poucas informações a seu respeito, sendo que Pepi I assume o trono apenas dois anos após a morte de Teti.³³ Pepi I reinou por mais de três décadas e foi um grande construtor, encontrando-se vestígios artísticos de grande qualidade que testemunham a sua atividade, por todo o território egípcio e Núbia. O faraó terá tido cinco esposas, a primeira delas tendo sido removida após uma tentativa de assassinato³⁴ tramada no Harém.³⁵

O foco político e cultural predominante na Residência terá sido abandonado durante este reinado e o culto a divindades locais foi promovido através de construções e decretos que passavam aos templos, terras e mão de obra que anteriormente pertenciam à Coroa. Simultaneamente, como forma de tentar contrabalançar a fragmentação do poder do Estado, a presença real na esfera local foi

³³ Cf. ALTENMÜLLER, H., *Op. Cit.*, p. 602.

³⁴ A respeito da possibilidade de Teti ter sido assassinado, bem como da tentativa frustrada contra Pepi I, recomendamos KANAWATI, N., *Conspiracies in the Egyptian Palace: Unis to Pepi I*, London, Routledge, 2003.

³⁵ Cf. LECLANT, J., "Pepi I" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 33-34.

simbolicamente reforçada com a construção de inúmeras Capelas-Ka³⁶ ao longo do território.³⁷

Acentuou-se neste período a prática de casamentos de filhas reais com membros não-reais que ocupavam altos cargos. Esta estratégia seria utilizada como forma de assegurar a fidelidade dos altos oficiais, especialmente a do Vizir, assumindo-se que estes cargos já não eram mais ocupados pelos príncipes reais. Neste mesmo contexto, podemos inscrever os dois casamentos de Pepi I com as filhas de um oficial de Abidos como uma forma de tentar recobrar controlo sobre o Alto Egípto.³⁸ Percebe-se com isso um crescente desgaste do poder da casa real que obrigava que a estratégia de casamentos políticos com os poderes locais tivesse de ser estendida até mesmo ao faraó.

Assim como Teti, o sucessor de Pepi I, Merenré, também pôde contar com apoios fieis remanescentes do reinado anterior. No décimo ano do seu governo faleceu, vindo a ser substituído pelo seu meio-irmão, Pepi II.³⁹ Este foi o faraó com o reinado mais longo da história egípcia. Foi também o seu reinado o responsável pela derrocada final rumo à fragmentação do poder central e do seu papel como mantenedor da unidade territorial egípcia.

Um dos elementos mais marcantes da VI dinastia foi o crescente interesse na racionalização da exploração das províncias.⁴⁰ A estratégia de integração das elites locais num espectro mais amplo da administração mostrou-se, no entanto, arriscada. Como aponta Michel Baud:

This policy of promoting the local elite to high office, carried out in the provinces as well as in the capital, contained within itself the seeds of the dissolution of central power, even though the king tried

³⁶ Estas estruturas serviam para se prestar oferendas ao Ka do proprietário e num primeiro momento só existiam para o rei, membros da sua família e alta nobreza Cf. BOLSHAKOV, A., "Ka-Chapel" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 217-219.

³⁷ Cf. ALTENMÜLLER, H., *Op. Cit.*, p. 603.

³⁸ Cf. BÁRTA, M., "Kings, Viziers, and Courtiers: Executive Power in the Third Millennium B.C." in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013, pp. 170 e 172.

³⁹ Cf. ALTENMÜLLER, H., *Op. Cit.*, p. 603.

⁴⁰ Cf. BAUD, M., *Op. Cit.*, p. 77.

*to maintain his control by ensuring that the education of the youth of elite families was carried out in the palace itself.*⁴¹

Se por um lado temos argumentos que defendem que o fortalecimento dos governantes locais, os chamados nomarcas, foi um dos fatores que levou à queda do Império Antigo, por outro lado existem aqueles que levam à relativização desses elementos e procuram analisar esses dados perante as possibilidades governativas daquele período, como estratégias de manutenção do poder.

Relativamente à própria administração, contesta-se a sua eficiência já que, devem ser considerados fatores como corrupção, patronagem, redes informais de poder e autoridade, interesses pessoais, as dificuldades de comunicação entre as diversas regiões do reino⁴², os poderes locais entrincheirados, com redes sociais muito fechadas e a falta de interesse central nos problemas locais, que limitavam o poder estatal, demasiado distante para ter um impacto real nos problemas e sociedades provinciais. Moreno García defende que as reformas e iniciativas reais, no que tangem à esfera local, devem ser vistas à luz do contexto político do momento, uma vez que a aparência superficial de controlo solto nas províncias poderia esconder uma política astuta que demonstraria respeito pelas elites locais.⁴³

Deve-se ressaltar que estas elites eram essenciais para a manutenção da ordem e para a preservação da própria estrutura do reino. O poder central atuava por decretos e através deles jogava com os diferentes poderes, mantendo um frágil equilíbrio que precisava de constante ajuste. Com a incorporação de novos setores da elite no aparato administrativo, algumas estruturas, como forma de evitar conflitos, foram-se tornando cada vez mais densas. Tal, por sua vez, acabou por conduzir a uma

⁴¹ *Id.*, p. 78.

⁴² Relativamente a este aspeto QUIRKE, S., *Op. Cit.*, p. 13, informa-nos de que uma viagem de barco Nilo acima, por exemplo, do Delta até o Alto Egipto, teria uma duração estimada de 6 semanas. Este fator, efetivamente, prejudicaria qualquer resposta e ações envolvendo comunicações de longa distância. O mesmo autor destaca que apesar deste intervalo ser curto para os padrões do mundo antigo, em nada se compara com os atuais.

⁴³ Cf. MORENO GARCÍA, J. C., “The Study of Ancient Egyptian Administration” in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013a, pp. 1-3.

paralisa do sistema, já que a capacidade de reação estava limitada e a autonomia para tomar decisões, fracionada.⁴⁴

Ao mesmo tempo em que a política de casamentos adotada na VI dinastia, para Hornung é considerada como uma forma de submissão⁴⁵ do poder faraônico aos potentados locais,⁴⁶ para Moreno García é entendida como mais um dos elementos a serem considerados num intrincado processo de integração das elites provinciais e de desenvolvimento do aparato governamental nos nomos⁴⁷.

Mesmo assim, não podemos negar a existência de indivíduos que se articularam de forma a assegurar para si certas esferas de influência, bem como a sua permanência junto à administração, favorecendo membros familiares para a ocupação dos cargos, num processo que pode ser datado desde a metade da V dinastia.⁴⁸

Moreno García aponta que, mesmo na VI dinastia, quando as potências locais demonstravam o seu enriquecimento, nunca houve algum poder local capaz de se consolidar a ponto de ameaçar o poder central e desafiar o seu jugo.⁴⁹ Por outro lado, encontram-se evidências que indicam a apropriação de prerrogativas reais, como por exemplo, a de um nomarca do Alto Egito que começa a utilizar o seu nome dentro de um cartucho após ter derrotado importantes famílias de outros nomos, ainda durante o reinado de Pepi II⁵⁰, uma clara indicação da deterioração do poder central. Outra evidência, também do reinado de Pepi II, é uma capela-*Ka*, dedicada ao culto de um nomarca do oásis de Dakhla. Até o momento, porém, ignora-se a natureza do culto rendido nesta capela e se o rei também teria a sua própria capela.⁵¹

⁴⁴ *Id.*, p. 3.

⁴⁵ Cabe destacar que o autor descreve como submissão não somente a relação do faraó com as elites locais, mas também a relação do faraó com os deuses, uma vez que pela primeira vez um rei (Pepi II) foi retratado ajoelhado ao prestar oferendas perante os deuses.

⁴⁶ Cf. HORNUNG, E., *Historia de Egipto*, Madrid, Alderabán, 1978, pp. 51-52.

⁴⁷ Cf. MORENO GARCÍA, J. C., 2013a, *Op. Cit.*, p. 6. Relativamente ao termo “nomo”, é o nome dado às províncias administrativas ou distritos. Trata-se de um termo grego que traduz o antigo termo egípcio *sp3t*. O sistema começou a ser desenvolvido no começo do Período Dinástico, mas só tomou sua forma definitiva com os Ptolomeus Cf. BAINES, J.; MÁLEK, J., *Op. Cit.*, p. 228.

⁴⁸ Cf. BÁRTA, M., *Op. Cit.* pp. 167-168.

⁴⁹ Cf. MORENO GARCÍA, J. C., “The Territorial Administration of the Kingdom in the 3rd Millennium” in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013b., p. 87.

⁵⁰ Cf. BÁRTA, M., *Op. Cit.* p. 173.

⁵¹ Cf. VALBELLE, D., *Op. Cit.*, p.86.

Relativamente à administração, cabe ainda destacar a existência e a importância neste processo de um cargo com poder supra-provincial, o de Governador do Alto Egípto⁵².

O cargo de Governador do Alto Egípto foi criado no fim da V dinastia, quando a administração provincial foi reformada, como forma de aumentar o controlo dos nomos do Sul e muitas vezes funcionava como um espelhamento das funções do Vizir, mesmo que tendo de responder a este.⁵³ Salvo duas exceções, não se encontra neste período um cargo equivalente para o Baixo Egípto, que estaria diretamente sob a influência administrativa da capital, Mênfis.⁵⁴

A natureza redistributiva da economia egípcia fazia com que o controlo sobre o Alto Egípto fosse fundamental a nível nacional e não apenas a nível local. Embora não exista nenhum documento a elencar as atribuições do Governador do Alto Egípto ou que nos permita perceber a razão da sua criação, é provável que tenha surgido no mesmo momento em que foi estabelecido que um nomarca⁵⁵ deve ficar encarregue apenas de um nomo. Sabe-se também que ocupava uma posição intermédia entre o

⁵² A transliteração do título é *jmy-r3 šmꜥw*. Muito embora este seja um cargo comumente citado na bibliografia pesquisada e que foi até aqui mencionada, não nos foi possível encontrar uma menção a ele em língua portuguesa. Apesar de muito citado, o primeiro estudo específico sobre o título só ocorreu em 2009, em CLARKE, T., *The Overseer of Upper Egypt: A Prosopographical Study of the Title-Holders and a Re-Examination of the Position within the Old Kingdom Bureaucracy*, Volume 1, Tese de Bacharelado de Honra em História Antiga, Macquarie University, Sidney, 2009. O título *imy-r3* comporta inúmeras traduções, como, por exemplo, “supervisor”, “inspetor”, “chefe” e “diretor”, ver em BONNAMY, Y., *Dictionnaire des Hiéroglyphes – (Hiéroglyphes/ Français)*, Arles, Actes Sud, 2013, pp. 49-51. Todas estas alternativas indicam um cargo com responsabilidades de supervisão e comando. A opção pela tradução em língua portuguesa para “Governador do Alto Egípto” deve-se às atribuições referentes ao próprio cargo, como forma de melhor transmitir a sua real significação ao leitor, que uma tradução direta do inglês não proporcionaria.

⁵³ Cf. BAUD, M., *Op. Cit.*, p. 77.

⁵⁴ Cf. MORENO GARCÍA, J. C., 2013b, *Op. Cit.*, p. 132.

⁵⁵ O título em egípcio para nomarca foi introduzido entre as dinastias V e VI e no original escreve-se *hry-tp ꜥ3 n spꜣt* seguido pela indicação do nome do Nomo. Literalmente lê-se “Grande Chefe do Nomo”. Apesar deste título conferir uma maior padronização na administração, nunca ocorreu uma divisão de todo o território em unidades provinciais com os nomarcas a utilizar o mesmo título Cf. WILLEMS, H., “Nomarchs and Local Potentates: The Provincial Administration in the Middle Kingdom” in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013, p. 381. Embora não sejam atestados para todo o território, o título é encontrado em quase todas as províncias do Alto Egíto Cf. WILLEMS, H., “The First Intermediate Period and The Middle Kingdom” in LLOYD, A. (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, vol. 1, Chichester, Blackwell Publishing, 2010, p. 84.

governo central e a administração provincial, atuando de forma a deter os anseios de autonomia local.⁵⁶

Através de inscrições é possível, no entanto, descortinar as responsabilidades associadas a esta função administrativa. O Governador do Alto Egípto seria o representante responsável da Residência por fazer aplicar a correta taxaço e cobrança dos impostos, a realizaço da prestaço de trabalhos, por assegurar a isenço a templos autorizadas por decretos, bem como por aplicar puniçoes quando estes não fossem cumpridos. Seria ainda o responsável pela divisào das terras destinadas ao culto real, pelo manejo de recursos e de pessoas, bem como pela organizaço e prestaço de contas à Residência relativa à exploraço de minerais como ouro e cobre – embora a execuço desta exploraço recaísse sobre os nomarcas.⁵⁷

Durante a VI dinastia deparamo-nos com o quadro em que muitos dos Governadores do Alto Egípto foram elevados ao vizirato. Apesar dos detentores do cargo de Governador não terem necessariamente de residir na capital, é interessante notar que todos os que foram elevados a Vizir residiam em Mênfis. Cabe destacar que durante o reinado de Pepi II o cargo foi suprimido por um período e as funções foram concentradas no Vizir.⁵⁸ Esta concentraço na figura do Vizir não é de todo inesperada, visto que seria este o superior imediato do Governador do Alto Egípto.

Apesar do título se referir ao Alto Egípto como um todo, por vezes as responsabilidades do cargo se restringiam apenas aos sete primeiros nomos do Sul. Outras vezes, coexistiam títulos para áreas específicas daquela região.⁵⁹

O argumento que considera o facto de alguns Governadores não residirem na capital, mas sim nas províncias, como um elemento indicativo da descentralizaço e gradual crise da autoridade do faraonato⁶⁰ é visto, por outro lado, como simplista, por não considerar este como um sintoma da integraço das províncias e como um aumento das responsabilidades das elites locais no governo central⁶¹. Diríamos que, se

⁵⁶ Cf. CLARKE, T., *Op. Cit.*, pp. 122-124.

⁵⁷ *Id.*, pp. 126-129.

⁵⁸ *Id.*, pp. 130-135.

⁵⁹ Cf. MORENO GARCÍA, J. C., 2013b, *Op. Cit.*, pp. 132 e 136.

⁶⁰ Cf. CLARKE, T., *Op. Cit.*, p. 136.

⁶¹ Cf. MORENO GARCÍA, J. C., 2013b, *Op. Cit.*, p. 133.

o objetivo da criação do cargo foi o de um controlo mais próximo dos assuntos referentes aos nomos do Sul, faria mais sentido a presença destes oficiais junto às províncias, até mesmo pelas dificuldades de comunicação já citadas.

Na segunda metade do reinado de Pepi II, período em que este cargo é reinserido na estrutura administrativa, ocorre um aumento do número de detentores do título, por vezes até mesmo duplicando-o. Não se percebe qual o intuito desta política, mas coincide com o momento em que alguns nomarcas passam a deter o domínio de mais de um território.⁶²

Os Governadores do Alto Egito eram uma fonte de prestígio e de autoridade para os potentados locais e continuaram a ter importância e exercer influência mesmo após a crise unitária da monarquia.⁶³ O que presenciámos até o momento é, por um lado, um progressivo movimento de integração das elites locais no sistema administrativo e, por outro, um acúmulo considerável de poder e riqueza, mesmo que não sejam por si, capazes de depor o poder central. Ao mesmo tempo em que a monarquia confere estatutos e poder a estas elites, vemos em contrapartida um esforço para que a fidelidade seja assegurada – quer através dos decretos com concessão de benefícios e privilégios, quer através da política de casamentos ou então, da educação das elites locais na própria corte. Parece certo, no entanto, que com estes mecanismos e com a criação de cargos supra-provinciais, não se teve capacidade de cumprir o que se pretendia.

Mais do que as elites locais necessitarem das benéficas do poder central, observou-se a situação em que a realeza se tornou dependente da fidelidade dos grandes do reino e precisou de se conformar com a limitação da sua política.⁶⁴

⁶² Cf. CLARKE, T., *Op. Cit.*, p. 136. Talvez este fosse um assunto merecedor de uma análise mais detalhada, para se tentar perceber se existe alguma correlação mais direta entre esses fatores e uma possível estratégia de controlo por parte de Mênfis. Infelizmente este não é o momento para tal análise pelo que deixaremos a questão em aberto.

⁶³ Cf. MORENO GARCÍA, J. C., 2013b, *Op. Cit.*, pp. 136-137.

⁶⁴ Cf. HORNUNG, E., *Op. Cit.*, p. 52. O termo utilizado pelo autor é lealdade. Optámos por substituir o termo por fidelidade devido à proximidade semântica e de modo a evitar um conflito de entendimento com o que virá a ser o lealismo, que se apoia na lealdade, atendendo a uma mecânica diferente de funcionamento.

Cronologicamente o fim do Império Antigo pode ser definido para dois períodos distintos, consoante a análise dos eventos. Uma das vertentes considera a VII dinastia como o começo do chamado Primeiro Período Intermédio, enquanto outra considera que o fim desse período apenas se deu na transição da VIII para a IX dinastia.⁶⁵

Muito embora os factos que marcam o fim deste período sejam obscuros, de um lado, temos argumentos que defendem que se o fim do Império Antigo foi marcado pela divisão territorial, autonomia local, surgimento de líderes militares e desorganização administrativa, o espaço temporal entre a VI e boa parte da VIII dinastias deve ser percebido como um período relativamente estável, em que a autoridade real era reconhecida formalmente, bem como a manutenção da unidade territorial.⁶⁶ As VII e VIII dinastias teriam continuado a reinar a partir de Mênfis, mantendo a estrutura administrativa anterior, apesar de uma sucessão de vários faraós com reinados breves.⁶⁷

Do outro lado, temos a defesa de que após o curto reinado que sucedeu o de Pepi II, o Império Antigo teria chegado ao seu fim. O longo reinado deste faraó teria lentamente erodido a força proveniente da instituição à medida em que as elites locais se tornavam mais envolvidas na administração. A crise ter-se-ia também pautado por um cariz ideológico, já que a realeza, com sucessões de isenções de taxas e doações de terras, não mais possuía os recursos necessários para assegurar a continuidade do sistema redistributivo e as ambições locais começaram a crescer. O poder e autoridade que ainda emanavam de Mênfis apenas clamavam por um domínio teórico sobre a unidade do território egípcio, que aos poucos seria perdido. A situação de debilidade económica do governo central poderá ainda ter sido afetada por fatores climáticos⁶⁸, que terão conduzido à escassez e a pressões populacionais.⁶⁹

⁶⁵ BROVARSKI, E., "First Intermediate Period, Overview" in BARD, K. (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, Routledge, London, 1999, p.45.

⁶⁶ Cf. MORENO GARCÍA, J. C., 2013b, *Op. Cit.*, p. 149.

⁶⁷ Cf. SHAW, I.; NICHOLSON, P., "Old Kingdom" in SHAW, I.; NICHOLSON, P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995b, p. 210.

⁶⁸ As principais fontes para este argumento não se apoiam em dados arqueológicos e tratam-se dos textos *Ensino para o Rei Merikaré* e *d'As Profecias de Neferti*, instruções que podem ser datadas do Império Médio. O distanciamento temporal dos factos descritos, acompanhados do provável intuito de legitimação da XII dinastias são, no nosso entender, motivos válidos para que as circunstâncias aí evocadas sejam relativizadas. Os textos podem ser consultados em PARKINSON, R., *The Tale of Sinuhe*

Nesta pesquisa adotamos o fim do Império Antigo marcado pelo fim da VI dinastia. Esta escolha deve-se ao fator da governabilidade, visto que a sucessão de reis que se seguiu, por mais que as instituições pudessem continuar a existir, já não as conseguiriam gerir em escala nacional e pela perda da monumentalidade, provocada pela decadência económica. Se a monumentalidade era a forma de expressão do Império Antigo, este elemento fora perdido imediatamente após Pepi II.

Para este período existe uma grande dificuldade até mesmo para precisar os nomes dos faraós e os seus locais de sepultamento. Contamos hoje apenas com uma estrutura identificada em sítio, datada para a dinastia VII ou VIII, a pirâmide de Ibi – que reflete a derrocada do poder real, inacabada e de pequenas dimensões.⁷⁰ Existe ainda uma outra estrutura de tijolos, a pirâmide de Khui, que apesar de ter grandes dimensões e a sua base sugerir uma pirâmide, poderia se tratar de uma mastaba.⁷¹ A datação desta estrutura é muito duvidosa e nada se conhece do seu proprietário. A sua atribuição deve-se a uma tumba vizinha que levava o nome do rei.⁷²

Após este período de transição, no restante do Primeiro Período Intermédio conhece-se apenas a existência da pirâmide de Merikaré. Este monumento, no entanto, é conhecido apenas por inscrições. Muitas vezes esta pirâmide é associada com a L. XXIX, da V dinastia. Tratar-se-ia neste caso de uma usurpação, mas sem escavações e uma análise rigorosa seria imprudente tirar qualquer conclusão.⁷³

O Primeiro Período Intermédio posiciona-se cronologicamente entre o Império Antigo e o Império Médio e estende-se do fim da VI dinastia até meados da XI dinastia. Apesar do período ser comumente descrito com base em critérios negativos,⁷⁴ foi, na verdade, um momento de libertação em termos artísticos⁷⁵, de mudanças no padrão

and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 212-234 e pp. 131-143, respetivamente.

⁶⁹ Cf. BAUD, M., *Op. Cit.*, p. 107.

⁷⁰ Cf. DODSON, A., *Op. Cit.*, p.98.

⁷¹ Cf. LEHNER, M., *The Complete Pyramids: Solving the Ancient Mysteries*, London, Thames & Hudson, 1997, pp. 164-165.

⁷² Cf. DODSON, A., *Op. Cit.*, p.99.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Cf. WILLEMS, H., 2010, *Op. Cit.*, p. 82.

⁷⁵ Cf. ARNOLD, D., “O Médio Império e a Mudança no Conceito de Soberania” in TIRADRITTI, F., *Tesouros do Egito do Museu Egípcio do Cairo*, São Paulo, Manole, 1998, p. 90.

de consumo e de transformações religiosas⁷⁶. A crise deve ser entendida apenas em termos de controlo político.

Embora os governantes das VII e VIII dinastia, formalmente, fossem aceites e continuassem a emitir decretos, na prática diversas localidades agiam independentemente ou em busca de autonomia e começava a se instalar no território disputas entre as províncias. A dado momento ocorreu uma rutura e uma nova linhagem surgiu no Norte, dando origem às IX e X dinastias, na região de Heracleópolis. Entrementes, em Tebas, no Alto Egipto, mais ou menos na mesma altura em que os reis heracleopolitanos se estabeleciam, uma linhagem de governantes declarava independência e adotava tanto a titulação quanto os emblemas reais.⁷⁷ Ocorre assim o surgimento da XI dinastia, que viria a apresentar um contínuo crescimento e a disputar o poder e o domínio territorial com os reis estabelecidos em Heracleópolis.

Pouco se sabe da organização administrativa quer do reino heracleopolitano, quer do tebano. Quanto a este, o mais provável é que tenha seguido os moldes da administração provincial que foram estabelecidos ainda nos fins do Império Antigo.⁷⁸ Os títulos dos nomarcas continuaram a existir ao longo do Primeiro Período Intermédio, mas as suas evidências cessam à medida que os tebanos avançavam na conquista territorial, sendo que o mesmo não acontece na região do Norte. Isto indica não somente a subjugação dos nomarcas que perdem territórios para o novo Estado em formação, mas também uma mudança na política administrativa realizada em Tebas.⁷⁹

A fundação da XI dinastia é compartilhada por dois nomes, o de Mentuhotep I e o de Intef I. Embora esse seja honrado como um dos fundadores, muito

⁷⁶ Cf. SEIDLMAYER, S., "The First Intermediate Period" in SHAW, I. (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 115.

⁷⁷ Cf. GRAJETZKI, W., *The Middle Kingdom of Ancient Egypt*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2006, pp. 7-8.

⁷⁸ Cf. GRAJETZKI, W., "Setting a State Anew: The Central Administration from the End of the Old Kingdom to the End of the Middle Kingdom" in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013, p. 219.

⁷⁹ Cf. WILLEMS, H., 2010, *Op. Cit.*, p. 84.

provavelmente não foi rei, mas sim o pai de Intef I. Foi este o primeiro faraó da XI dinastia a reclamar uma titulação real.⁸⁰

O processo de expansão tebana começou com Intef I, inicialmente com uma investida contra o 5º nomo, a Norte, posteriormente agregando também os territórios a Sul, do 1º ao 3º nomo, que estavam incorporados nos domínios do 5º nomo. Num movimento separado, tomou-se também o 6º nomo. À altura do reinado de Intef II, a expansão tebana já incorporara a totalidade do território até o 10º nomo.⁸¹ Intef III terá tido um reinado curto se comparado com o seu antecessor e viveu num ambiente de relativa paz e não se sugere um ambiente militar ou grande atividade política.⁸²

O reinado de Mentuhotep II representou um marco tanto para a história da XI dinastia, quanto para a do Egito. Ao fazer com que Tebas suplantasse Heracleópolis, conseguiu novamente unificar o país. Este momento marca o fim do Primeiro Período Intermédio e o começo do Império Médio.

Mentuhotep II foi o faraó responsável por novamente trazer estabilidade ao reino, além de lançar uma série de campanhas militares contra a Líbia e o Sinai e de recobrar certo controle sobre a Núbia.⁸³ Após a reunificação procedeu à reorganização da corte e do país, sendo que num primeiro momento da XI dinastia, a corte foi organizada aos moldes de uma corte provincial.⁸⁴ Cargos como o do Vizir foram reintroduzidos, novos títulos foram criados e a sua distribuição, ao contrário do que ocorria durante o Primeiro Período Intermédio, era restrita aos indivíduos de maior destaque e importância. Devido à existência de nomarcas a ocupar o cargo de Vizir, infere-se que no Império Médio Inicial⁸⁵ as províncias estavam envolvidas na administração central.⁸⁶

⁸⁰ Cf. GRAJETZKI, 2006, *Op. Cit.*, p. 11. Este é um tema que será tratado na parte seguinte deste capítulo.

⁸¹ Cf. WILLEMS, H., 2010, *Op. Cit.*, p. 84.

⁸² Cf. VANDERSLEYEN, C., *L'Égypte et la Vallée du Nil*, Vol. 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 16.

⁸³ Cf. SHAW, I.; NICHOLSON, P., "Mentuhotep" in SHAW, I.; NICHOLSON, P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995c, p. 183.

⁸⁴ Cf. GRAJETZKI, 2006, *Op. Cit.*, p. 21.

⁸⁵ A divisão entre as fases Inicial e Tardia tem base em tendências administrativas, sociais e culturais. O Império Médio Inicial estende-se desde a reunificação na XI dinastia até a metade da XII dinastia, com o faraó Senuseret III. A fase inicial marca o período de redefinição e consolidação do Estado, enquanto a fase final marca um momento do Estado com as suas instituições já formalizadas e desenvolvidas. Cf.

De um modo geral, o Império Médio Inicial foi marcado pela coexistência de características que apontam para uma administração altamente centrada e de traços de um sistema descentralizado, com os nomarcas a deterem um alto nível de independência.⁸⁷ Ao contrário do que se presenciou no Império Antigo, esta integração era gerida de forma a fortalecer o poder central e não o contrário.

O reflorescimento do ímpeto construtor deu-se logo após a reunificação, quando o Estado passou a comissionar a construção de templos, sendo evidentes principalmente no Alto Egípto,⁸⁸ muito embora a atividade construtora de Mentuhotep II possa ser atestada de Norte a Sul do Egípto.⁸⁹

Com a morte do último faraó desta linhagem, o poder deve ter-se deteriorado, ocasionando assim alguma forma de agitação. A estabilidade foi novamente alcançada, desta vez de forma duradoura, pelo Vizir do último dos Mentuhotep, Amenemhat I, que se fez coroar faraó e foi o fundador da XII dinastia.⁹⁰

No decorrer da XII dinastia, Tebas tornou-se o centro do culto a Amon, que aos poucos foi alçado à categoria de divindade nacional, embora tenha perdido em peso político, já que a capital foi mudada para uma nova cidade,⁹¹ chamada Ititawy. Mudou ao mesmo tempo de um ambiente desfavorável, para um que, por sua posição mais centralizada, se revelava mais conveniente para a administração de um Egípto unificado.⁹² Com isso, pode-se dizer que Amenemhat I, juntamente com a capital, mudou também o foco da sua política.

WEGNER, J., "Tradition and Innovation: The Middle Kingdom" in WENDRICH, W. (ed.), *Egyptian Archaeology*, Chichester, Blackwell Publishing, 2010, p. 122. Relembramos que o trabalho aqui desenvolvido tem como foco o Império Médio Inicial, em especial o reinado de Senuseret I.

⁸⁶ Cf. GRAJETZKI, W., 2013, *Op. Cit.*, p. 220.

⁸⁷ *Id.*, p. 225.

⁸⁸ Cf. ARNOLD, D., "Architecture: Building for Eternity Across Egypt" in OPPENHEIM, A.; ARNOLD, D.; ARNOLD, D.; YAMAMOTO, K. (eds), *Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom*, New York, The Metropolitan Museum of Art, p. 12.

⁸⁹ Cf. VANDERSLEYEN, C., *Op. Cit.*, p. 24.

⁹⁰ Cf. ASSMANN, J., *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, New York, Metropolitan Books, 2002, p. 117.

⁹¹ Cf. HORNUNG, E., *Op. Cit.*, p. 66.

⁹² Cf. POSENER, G., *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XII^e Dynastie*, Paris, Librairie Honoré Champion, Éditeur, 1969, p. 1.

Até ao momento da mudança para a nova capital não há evidências sobre a existência de uma Residência no Império Médio, situação que é revertida por Amenemhat I.⁹³ Este faraó deu início a reformas administrativas, de modo a garantir que o poder provincial estivesse com os seus apoiantes, mantendo as famílias que se submetessem a ele no poder e substituindo os seus opositores, visando assegurar a estabilidade de seu reinado.⁹⁴ Procedeu também a modificações no exército, reintroduzindo o recrutamento militar e dando início à criação de fortalezas que permitiram o controlo económico da Alta Núbia.⁹⁵

Cabe ainda destacar uma política inovadora deste faraó. Terá sido ele o primeiro a introduzir a prática da corregência como meio de assegurar uma transição suave durante a sucessão do trono para seu filho, Senuseret I.⁹⁶ Tal pode ser identificado através das datas sobrepostas nos reinados dos dois faraós e por elas pode-se afirmar que Amenemhat I associou Senuseret I ao trono numa corregência por pelo menos uma década.⁹⁷ Tendo em vista as circunstâncias da morte de Amenemhat I, assassinado numa conspiração tramada dentro de seu Harém⁹⁸, esta provou-se uma valiosa estratégia.

Após ser informado da morte de Amenemhat I e conseguir pôr fim a um complô contra ele mesmo, Senuseret I deu continuidade à política de seu predecessor, consolidando a administração central eficiente e letrada sob a autoridade dos vizires, bem como assegurando a lealdade dos nomarcas. Durante o seu reinado, conduziu expedições militares à Núbia e conseguiu obter o domínio egípcio até à segunda catarata, rendendo-lhe o título de fundador do império na Núbia. Foi no seu reinado de quarenta e cinco anos que foi estabelecido o poder e prestígio que marcariam aquele período.⁹⁹ Sendo o reinado do faraó Senuseret I o foco desta dissertação,

⁹³ Cf. QUIRKE, S., *Op. Cit.*, p. 13.

⁹⁴ Cf. HORNUNG, E., *Op. Cit.*, p. 67.

⁹⁵ Cf. SHAW, I.; NICHOLSON, P., "Amenemhat" in SHAW, I.; NICHOLSON, P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995d, p. 28.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Cf. MURNANE, W. J., *Ancient Egyptian Coregencies*, Chicago, The Oriental Institute, 1977, pp. 1-5.

⁹⁸ Este evento será abordado no terceiro capítulo.

⁹⁹ OBSOMER, C., "Senwosret I" in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 266-268.

aspectos referentes ao mesmo serão retomados e aprofundados nos capítulos seguintes.

Os dois reinados subsequentes decorreram de forma pacífica. Na época de Senuseret III registou-se uma nova era de impulso quer na política externa, quer na interna. Este faraó, com poucas exceções, retirou a autonomia administrativa dos nomarcas e as províncias passaram a ser dirigidas de maneira centralizada. Esta política foi tão bem-sucedida que, durante a XIII dinastia, quando se instaurou um novo período de debilidade administrativa com uma sequência de reinados curtos e inexpressivos, os poderes locais não conseguiram concentrar poder e autonomia como ocorrera durante o Primeiro Período Intermédio, e o poder político passou a ser exercido pelos vizires.¹⁰⁰

Assmann destaca que o sucesso da XII dinastia se deveu ao renascimento explícito e consciente de tradições do Império Antigo. Esta dinastia conseguiu restaurar a dimensão sacra da realeza divina ao buscar legitimar seu poder, fornecendo serviços tangíveis em troca de obediência. Tem-se que, ao mesmo tempo em que esta realeza divina é restaurada, é também redefinido o seu papel na sociedade.¹⁰¹

A divisão do país experienciada antes do reinado de Mentuhotep II terá deixado cicatrizes profundas na memória cultural egípcia. Surge nas fontes textuais uma profunda aversão às forças do caos e uma ênfase na unidade do país.¹⁰² É com a unidade das Duas Terras que o Império Médio busca a sua legitimação e é para a salvaguarda desta unidade que, na XII dinastia, verifica-se o desenvolvimento dos elementos do que aqui chamamos de lealismo. A questão da legitimação e reafirmação calcada na unificação é o tema da próxima parte deste capítulo e o lealismo será tratado na terceira parte.

¹⁰⁰ Cf. HORNUNG, E., *Op. Cit.*, pp. 79 e 84.

¹⁰¹ Cf. ASSMANN, J., *Op. cit.* p. 117-118.

¹⁰² Cf. OPPENHEIM, A., "What was the Middle Kingdom" in OPPENHEIM, A.; ARNOLD, D.; ARNOLD, D.; YAMAMOTO, K. (eds), *Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2015, p. 4.

I. 2. A Reafirmação do Poder

O processo de criação e afirmação de uma nova dinastia, bem como o de reunificação do Estado, foi acompanhado de um movimento de cariz ideológico. Os governantes da XI dinastia, mais do que se apresentarem como verdadeiros monarcas, apresentavam-se como os defensores de um projeto de Estado que visava a unidade. Mesmo após Mentuhotep II, esta é uma marca que não foi apagada e se seguiu nos reinados da XII dinastia.

Esta parte do capítulo enfocará no discurso monárquico voltado para a unidade territorial, tendo como indicadores de análise o protocolo real e a iconografia.

I. 2.1. O Protocolo Real

A nomeação, para uma sociedade em que o poder da palavra equivale ao da própria criação,¹⁰³ merece especial atenção. O nome participa no destino do indivíduo, atuando como a expressão do ser e da sua existência, bem como um testemunho do percurso de vida do seu portador.¹⁰⁴

Quando se tratam de nomes reais, estes possuem ainda a capacidade de definir a natureza divina do soberano no exercício do seu cargo. A escolha dos nomes reais, atua ideologicamente como um programa de ação da monarquia. O processo de proclamação real, em Tebas, bem como o de unificação, passa também pela restauração das conceções monárquicas e tem na adoção do protocolo¹⁰⁵ o seu primeiro sinal visível.¹⁰⁶

O conjunto de títulos que compõem o protocolo real foi sendo desenvolvido ao longo do período dinástico, sendo que no Império Antigo já se atesta a presença dos

¹⁰³ Cf. LOPES, M. H., *O Homem Egípcio e a sua Integração no Cosmos*, Lisboa, Editorial Teorema, 1989, p. 108.

¹⁰⁴ Cf. LOPES, M. H., "A Problemática da Nomeação no Antigo Egípcio" in LOPES, M. H., *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003, p. 17.

¹⁰⁵ O termo em egípcio para o protocolo real é *nḥbt*.

¹⁰⁶ Cf. POSTEL, L., *Protocole des Souverains Égyptiens et dogme monarchique au début du Moyen Empire*, Turnhout, Brepols Publishers, 2004, pp. 2-5.

cinco diferentes nomes que o formam.¹⁰⁷ As regras protocolares, no entanto, apenas foram fixadas na XII dinastia, durante o reinado de Senuseret I¹⁰⁸ e somente com Mentuhotep II toda a titulação veio, pela primeira vez, a ser utilizada em todo o período desde a fundação da XI dinastia.¹⁰⁹

O protocolo real completo é composto por cinco diferentes nomes¹¹⁰, os quatro primeiros adquiridos aquando da ascensão ao trono, podem ser chamados nomes de programa, e o último, atribuído aquando do nascimento, é o nome pessoal.¹¹¹

Assim, em ordem, os quatro nomes de programa são:

- Nome de Hórus (*hr*);
- Nome de Nebty/Duas Senhoras (*nbty*);
- Nome de Hórus de Ouro (*hr-nbw*);
- Nome de Coroação.

Cada um desses nomes possui uma significação própria. O primeiro indica que o faraó é a encarnação do deus-falcão. O segundo remete para a dualidade do território egípcio composta pelo Alto e o Baixo Egito. O terceiro trata-se de uma alusão ao corpo do deus Hórus. Já o quarto nome é precedido pela expressão “Rei do Alto e Baixo Egito”¹¹², invocando novamente a dualidade do território e a sua unidade em um só reino. É este o nome que se apresenta protegido dentro de um cartucho.¹¹³

Por fim, segue-se o nome pessoal, que proclama a origem solar do faraó ao ser precedido pela expressão “Filho de Ré”¹¹⁴, sendo geralmente o nome mais conhecido de um soberano.¹¹⁵

No anexo II apresentamos uma tabela¹¹⁶ em que se pode perceber claramente o desenvolvimento do protocolo real a partir do começo da XI dinastia, até ao reinado

¹⁰⁷ Cf. GRAJETZKI, W., 2006, *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁰⁸ Cf. VALBELLE, D., *Op. Cit.*, p. 142.

¹⁰⁹ Cf. GRAJETZKI, W., 2006, *Op. Cit.*, p. 18.

¹¹⁰ Em egípcio, nome transliterava-se *rn*. Para o caso dos nomes reais que compõe a titulação, *rn wr*, que significa literalmente “o grande nome”.

¹¹¹ Cf. POSTEL, L., *Op. Cit.*, p. 2.

¹¹² *Nsw-bity*, literalmente, “aquele do junco e da abelha”.

¹¹³ Cf. SALES, J., *Poder e Iconografia no Antigo Egito*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008, pp. 15-16.

¹¹⁴ Sendo o termo em egípcio *s3 r*.

¹¹⁵ Cf. SALES, J., *Op. Cit.*, p. 16.

de Senuseret I. É com base nesta análise que apresentamos as observações que se seguem.

Os nomes dos faraós da XI dinastia expressam a vontade de se reconstituir a unidade do território ou a política real.¹¹⁷ Devemos, no entanto, lembrar que apesar de exprimirem uma pretensão sobre todo o território, seus domínios reais restringiam-se, inicialmente, à região tebana que foi progressivamente sendo expandida, enquanto o ofício faraônico era também restaurado. Ambos os casos, no entanto, revelam um projeto político para o Estado. Como aponta Lorand, “one should not evaluate the king’s deeds in terms of titular only, because it is set at the start of the reign and has essentially a programmatic value”¹¹⁸. Intef I fundou a dinastia com um projeto que somente veio a ser concretizado, efetivamente, por Mentuhotep II. Mesmo assim, as suas intenções eram claramente expressas pelo seu nome de Hórus.

Mentuhotep II, ao contrário de seus predecessores, troca de nome duas vezes e aos poucos começa a apropriar-se de todos os nomes e elementos que compõe o protocolo real.

¹¹⁶ A tabela foi sistematizada com base nas informações coletadas em POSTEL, L., *Op. Cit.* e em LORAND, D., “The Archetype of Kingship: Who Senwosret I Claimed to be, How and Why?” in MINIACI, G.; GRAJETZKI, W. (eds), *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1555 BC)*, vol. 1. London, MKS, 2015, p. 207. A primeira coluna apresenta os dados do nome pessoal enquanto que as restantes colunas obedecem à ordem tradicional em que aparecem os nomes de programa. A coluna com o nome pessoal foi deslocada para a frente de modo a facilitar a compreensão devido à familiaridade com a nomenclatura dos monarcas. Para os títulos que ainda não estavam em uso, foram deixados os campos apenas preenchidos com cor. Para o caso dos três primeiros monarcas (Intef I, Intef II e Intef III), ao contrário dos demais, consta no nome de coroação o título de *nswt-bity*. Isto ocorre, pois, o protocolo destes faraós era apenas composto do nome de Hórus (principal nome oficial) e do título de coroação, sem que o mesmo fosse seguido de um nome – atuando, assim, apenas como um indicador do estatuto real. Para o caso de Intef I a indicação encontra-se entre parênteses visto tratar-se de uma reconstrução provável que não é atestada Cf. POSTEL, L., *Op. Cit.*, p. 58. Destaca-se que, até a segunda fase das nomenclaturas de Mentuhotep II, todos os nomes pessoais possuíam a expressão *s3 r* dentro do cartucho, sendo somente a partir da terceira fase das nomenclaturas deste faraó que este título passa a anteceder o cartucho. Para todos os nomes que o título se encontrava dentro do cartucho a sua presença foi omitida na tabela. Para o caso do nome de Hórus de Mentuhotep III são apresentadas duas alternativas separadas por barra. A razão desta apresentação é que ambos os nomes foram utilizados concomitantemente. Para os casos em que o faraó trocou de nome ao longo do reinado os mesmos foram apresentados em linhas diferentes. Na tabela são apresentados apenas os títulos referentes aos nomes, não constando outros títulos que pudessem estar associados ao protocolo do faraó em questão, tal como filiações. Igualmente não constam variações que o protocolo poderia sofrer quanto à utilização de determinados hieróglifos, ou inversões nas ordens dos mesmos. Para informações completas referentes a estas questões, ver POSTEL, L., *Op. Cit.*

¹¹⁷ Cf. VALBELLE, D., *Op. Cit.*, p. 121.

¹¹⁸ LORAND, D., *Op. Cit.*, p. 207.

A primeira fase de seu nome é atestada até ao ano 14 do seu reinado, a segunda entre os anos 14 e 30, e a terceira, do ano 30 até o fim do reinado.¹¹⁹ Curiosamente, cada uma dessas fases acompanha o aumento progressivo da presença de monumentos, partindo de um cenário de quase inexistência, para um de grande profusão com o nome do rei inscrito¹²⁰, reflexo não somente da evolução do protocolo, mas também da própria atividade construtora e fortalecimento da instituição monárquica. Atribuir eventos históricos a cada uma dessas alterações pode ser ilusório,¹²¹ no entanto, cada uma destas mudanças parece corresponder a um momento específico do seu reinado.

O primeiro nome de Hórus utilizado parece, tal como no caso de Intef I, indicar a vontade real de reconstituir a unidade territorial em sua totalidade,¹²² ao passo que o de coroa segue o modelo dos seus predecessores.

O segundo nome de Hórus parece estar associado a mudanças nos rumos políticos ou a vitórias militares no Norte, porém, trata-se de uma afirmação que não pode ser garantida.¹²³ Os elementos que levam a esta interpretação apoiam-se no facto da Coroa Branca expressar não apenas uma circunstância geográfica do poder, o Alto Egito, mas também pela associação desta coroa à função guerreira do soberano, desde o começo da monarquia. A Coroa Branca atua ao mesmo tempo como instrumento de reconhecimento divino da monarquia e de legitimação do papel de luta contra os inimigos.¹²⁴ Simultaneamente temos a adoção de um segundo nome de coroa, enquanto o nome das Duas Senhoras passa a ser também utilizado. A alteração no nome de coroa marca uma característica que acompanhará os seus sucessores, que se caracteriza pelo respeito pelas tradições religiosas,¹²⁵ com a

¹¹⁹ Cf. VANDERSLEYEN, C., *Op. Cit.*, p. 21.

¹²⁰ Cf. POSTEL, L., *Op. Cit.*, pp. 132-133.

¹²¹ Cf. VANDERSLEYEN, C., *Op. Cit.*, p. 21.

¹²² Cf. VALBELLE, D., *Op. Cit.*, p. 121.

¹²³ Cf. GRAJETZKI, W., 2006, *Op. Cit.*, p. 18.

¹²⁴ Cf. POSTEL, L., *Op. Cit.*, pp. 180-182. Iconograficamente, podemos evocar a paleta de Narmer, que celebra a unificação do Egito. Em uma das suas faces observa-se o faraó a utilizar a Coroa Branca, com uma clava a subjugar um inimigo caído. Trata-se de uma das imagens mais antigas do rei como aquele que garante a ordem sendo que a derrota dos inimigos do Norte teria representado a vitória dessa, contra o caos Cf. PIRELLI, R., "A Paleta de Narmer" in TIRADRITTI, F., *Tesouros do Egito do Museu Egípcio do Cairo*, São Paulo, Manole, 1998, p. 40.

¹²⁵ Cf. VALBELLE, D., *Op. Cit.*, p. 121.

proclamação do deus Ré. Esta marca religiosa é importante de ser mencionada se formos pensar na expansão que o culto a Ré sofrerá durante o Império Médio.

O terceiro nome deste faraó parece indicar a evolução das circunstâncias políticas relacionadas com o momento da reunificação. A reunificação, no entanto, tratou-se de um processo e não de um evento pontual, pelo que é preferível analisar este nome de Hórus como um enunciado de ação política e não como uma marca de um evento preciso. A titulação poderá indicar um esforço de legitimação dos direitos ao trono num período de turbulência. Esta legitimação foi também buscada através da restauração dos rituais heliopolitanos de coroação, que proclamavam a realeza do soberano reinante sobre as Duas Terras.¹²⁶

É com esta segunda alteração que um faraó da XI dinastia se apropria de todos os nomes que compõe o protocolo real. As duas plumas estariam relacionadas com o ritual de coroação e representam a transmissão do poder ao rei.¹²⁷ A legitimidade do rei é associada à transmissão divina e justifica a sua pretensão sobre o trono das Duas Terras. As titulações dos próximos dois Mentuhotep continuariam a proclamar a reunificação, a legitimidade do faraó no exercício do seu cargo e o desejo de trazer a tranquilidade ao reino.

Amenemhat I é o faraó fundador da XII dinastia e, tal como Mentuhotep II, alterou o seu nome durante o seu reinado. A primeira titulação parece seguir os moldes dos Mentuhotep. Devido a esta razão, os primeiros anos do seu reinado são considerados como uma continuação da dinastia anterior.¹²⁸ Já o segundo nome expressa o seu intuito criador.

Como já indicámos, este faraó foi o responsável por transferir a capital para a cidade Ititawy. A alteração de nome, muito provavelmente, ocorreu em conjunção com este evento. Se considerarmos esta hipótese como verdadeira, o seu nome terá espelhado o ímpeto de renascimento do governo central na região outrora ocupada

¹²⁶ Cf. POSTEL, L., *Op. Cit.*, pp. 191-199.

¹²⁷ *Id.*, p. 222.

¹²⁸ Cf. ARNOLD, D., "Amenemhat I and the Early Twelfth Dynasty at Thebes" in *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 26, s.l., The Metropolitan Museum of Art, 1991, p. 18.

pelo Império Antigo.¹²⁹ Não devemos, no entanto, considerar esta alteração como uma rutura com os antecessores da XI dinastia¹³⁰ ou com a problemática da reunificação. Amenemhat, por sua vez, também buscou elementos de legitimação e de promoção. No nome completo da nova capital, Amenemhat-Ititawy¹³¹, temos um exemplo disto, uma vez que significa “Amenemhat, que captura as Duas Terras”. Trata-se de uma clara referência à manutenção do Estado unificado. Este faraó procurou igualmente uma associação do seu nome ao de Mentuhotep II, o faraó reunificador.¹³²

Os nomes do seu sucessor, Senuseret I, expressam a continuidade e durabilidade do reinado de Amenemhat I. Pode-se dizer que o soberano estaria “living in, through and because of the Wehem-mesut creation of his father”¹³³.

Senuseret I estabelece-se no trono e afirma a legitimidade da sua dinastia como a continuadora de um projeto. Se considerarmos Senuseret como o herdeiro não somente de Amenemhat, mas também como o do fundador do Império Médio, o seu papel será igualmente o de dar continuidade à própria unidade.

I. 2.2. A Iconografia

Muito da mensagem da arte egípcia concentra-se no seu aspeto mágico-simbólico. Através dos elementos iconográficos, os Egípcios acrescentavam uma nova dimensão ao que estava representado, com uma significação que se relacionava diretamente com a natureza da própria existência.¹³⁴

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Cf. LORAND, D., *Op. Cit.*, p. 207, esta é a interpretação comumente realizada em relação à alteração do nome de Amenemhat I.

¹³¹ No original, *imn-m-ḥ3t iti-t3wy*.

¹³² Segundo a proposta de JÁNOSI, P., “Mentuhotep-Nebtawyre and Amenemhat I: Observations on the Early Twelfth Dynasty in Egypt” in *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 45, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2010, pp. 7-12, um fragmento cerâmico de uma tigela, sempre levado em consideração em discussões quanto à transição da XI para a XII dinastia, proveniente de Lisht (região onde se pressupõe que se localizava a antiga cidade de Ititawy), indicará o nome Mentuhotep II. A este nome, Amenemhat terá, posteriormente, mandado adicionar o seu, como forma de se associar ao faraó fundador do Império Médio.

¹³³ LORAND, D., *Op. Cit.*, p. 207.

¹³⁴ Cf. WILKINSON, R., *Reading Egyptian Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*, London, Thames and Hudson, 1992, p. 8-9 e WILKINSON, R., *Symbol & Magic in Egyptian Art*, London, Thames and Hudson, 1999, pg. 7.

Através do estudo da iconografia procura-se identificar e interpretar temas e motivos que compõem a arte. Apesar deste viés ser relativamente recente na egiptologia, sofreu grandes desenvolvimentos teórico-metodológicos desde a década de 1990, ampliando as suas abordagens e reflexões.¹³⁵ Não pretendemos desviar o foco da pesquisa pelo que, neste sentido, procederemos à análise de apenas um exemplo, buscando uma identificação de alguns elementos como motivos, significados e a interação imagem/texto. Este exercício justifica-se pela necessidade de aprofundar a nossa consideração relativa às estratégias de reafirmação do poder faraônico durante o Império Médio. Servirá, igualmente, para apresentar elementos que tomaremos de base para analisar aspetos do programa construtivo de Senuseret I, assunto abordado no próximo capítulo.

Temos até ao momento vindo a atentar no modo como os monarcas da XI e XII dinastias ambicionaram não só a legitimação das suas dinastias, mas também como este processo esteve profundamente relacionado com o projeto de reunificação do Egípto.

O hieróglifo que é utilizado para expressar a prerrogativa real da união é o sema (*sm3*)¹³⁶. Este hieróglifo representa dois pulmões ligados a uma traqueia e é desenvolvido como emblema desde a IV dinastia. Comumente associado a emblemas de fecundidade que representam o Alto e o Baixo Egípto (como as suas plantas heráldicas ou deuses), somado à imagem do faraó, cria uma associação de elementos que demonstram o papel unificador do rei, sendo utilizado em diversos contextos, como nas laterais dos tronos reais e em relevos.¹³⁷ Nas palavras de Wilkinson, “an anatomical unit which provided a natural symbol for the concept of unification of equal parts, and particularly, the unification of the two kingdoms of Upper and Lower Egypt”¹³⁸.

¹³⁵ Cf. MÜLLER, M., “Iconography and Symbolism” in HARTWIG, M. (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art*, Chichester, Wiley Blackwell, 2015, pp. 78-97.

¹³⁶ Pela lista de Gardiner, F36 em sua forma simples e R26 em sua forma composta. Este por sua vez é formado pelo F36 ladeado dos hieróglifos que representam a flor-de-lis, M26, e o papiro, M15, as plantas heráldicas do Alto e do Baixo Egípto, respetivamente.

¹³⁷ Cf. WILKINSON, R., 1992, *Op. Cit.*, p. 81.

¹³⁸ *Id.*

Atentemos no relevo do painel dos fundos da Capela de Mentuhotep II em Dendera.¹³⁹

A pequena capela mandada construir por Mentuhotep II e, posteriormente alvo de intervenções no começo do Império Novo, localizava-se originalmente no complexo de Dendera, entre o grande templo e o *Mammisi*¹⁴⁰. Construída em pedra calcária friável branca, as suas paredes são cobertas por baixos-relevos. Foi descoberta em 1916, antes dos blocos serem transportados para o Museu Egípcio do Cairo, onde permanece até hoje sob o registo JE 46068.¹⁴¹

A câmara em que os painéis foram descobertos media 2,20m por 2,45m, com uma orientação Leste-Oeste. Primitivamente, pensa-se, no entanto, que a capela não medisse mais que 1,32m por 1,80m. O painel escolhido trata-se do que cobre os fundos da capela e mede 2,11m de altura por 1,16m de largura, sendo que, infelizmente, apresenta partes danificadas por desgaste da pedra e martelagem.¹⁴²

A cena retratada no painel está dividida em dois registos ambos misturando imagens em relevo com textos hieróglifos.

A divisão superior apresenta o faraó voltado para a esquerda¹⁴³, usando a Coroa Dupla (*shmty*), que representa a combinação do Alto e do Baixo Egito simbolizando o domínio da realeza sobre a unidade das Duas Terras. Mentuhotep II, com uma barba cerimonial, veste um saiote com a calda de um leopardo ao redor da cintura, bem como um bracelete e um colar de sete camadas.

O faraó assume uma posição de glória militar e tem o seu braço esquerdo levantado, com a mão a segurar uma maça, num movimento que indica golpear as

¹³⁹ A imagem pode ser encontrada no Anexo III.

¹⁴⁰ Também chamado de “Casa do Nascimento”. No período Greco-Romano, eram estruturas construídas em ângulo reto com o eixo-central dos templos, nas quais se celebrava o nascimento do filho do par divino do respetivo templo Cf. MANNICHE, L., “Sexuality” in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 275.

¹⁴¹ Cf. DARRESSY, M., “Chapelle de Mentouhotep III à Dendérah” in *Annales du Service des Antiquités de L’Égypte*, Vol. 17, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale, 1917, p. 226. Note-se que, na altura, a atribuição dos relevos na capela era dada a Mentuhotep III e não a Mentuhotep II.

¹⁴² *Id.*, pp. 226-229.

¹⁴³ Segundo HALL, E., *The Pharaoh Smites his Enemies: A comparative Study*, München, Deutscher Kunstverlag, 1986, p. 14, esta não seria a posição usual, visto que o cânone estabelecido era o do faraó estar voltado para a direita.

plantas heráldicas do Alto e do Baixo Egípcio, que segura com a outra mão. A cena representa a vitória após a luta do rei egípcio contra seus conterrâneos no processo que levou à reunificação.¹⁴⁴

Por cima, à esquerda do texto hieroglífico em destaque, entre a representação do faraó e das plantas heráldicas, podemos observar uma imagem que, muito provavelmente, comporia a deusa Nekhbet, protetora da realeza, a segurar o signo $\zeta n\eta$ em direção ao rei. Esta imagem pode ser lida como uma bênção conferida tanto ao conquistador, quanto ao conquistado.¹⁴⁵ O texto hieroglífico em destaque diz: “Hórus que submete os países estrangeiros, amado de Hathor, senhora de Dendera, o filho de Ré, Mentuhotep, justificado”¹⁴⁶.

Um aspeto interessante patente nesta inscrição resulta da menção ao Norte como um país estrangeiro. Isto pode ser justificado pelo processo de reconquista de uma região do Delta que escapara ao controlo egípcio já há muito.¹⁴⁷ No entanto, por mais que esta seja a região geográfica mencionada de maior destaque, observam-se outras menções no texto da direita, o que amplia a abrangência simbólica da vitória a todo o território, bem como suas fronteiras ao sul.

Ainda sobre este registo, devemos ressaltar o vínculo de devoção estabelecido com a deusa Hathor, que na ideologia da realeza egípcia desempenha tanto o papel de consorte divina, quanto o de mãe do monarca.¹⁴⁸

O registo inferior do painel, infelizmente, está muito danificado. Mesmo assim consegue-se identificar a imagem do deus Hórus a atar um nó por sobre o hieróglifo $sm\bar{3}$, no ato simbólico de unir as Duas Terras – $sm\bar{3}-\beta wy$. Os dois registos estabelecem, assim, uma relação de diálogo e complementaridade entre si.

¹⁴⁴ Embora em ARNOLD, D., 1998, *Op. Cit.*, p. 90, seja encontrada a indicação de que esta seria uma representação única de um rei a lutar contra os próprios Egípcios, uma cena similar pode ser encontrada também na Paleta de Narmer. Embora não seja uma representação comum nas cenas desta categoria, pode-se dizer que possui uma relação direta com a representação na temática da unificação.

¹⁴⁵ Cf. HALL, E., *Op. Cit.*, p. 14.

¹⁴⁶ A transliteração do trecho é: $d\bar{3}j-h\bar{3}swt mry hwt-[hr] nbt iwnt s\bar{3} r^c mntw-h\bar{t}p m\bar{3}^c-hrw$

¹⁴⁷ Cf. VANDERSLEYEN, C., *Op. Cit.*, p. 19. Se esta for a esta a interpretação aceite, devemos ainda considerar que, em termos administrativos, apenas no reinado de Senuseret I foi desenvolvida uma política sistemática de controlo das populações residentes nesta região Cf. GRAJETZKI, W., 2013, *Op. Cit.*, pp. 221-222.

¹⁴⁸ Cf. JÁNOSI, P., *Op. Cit.*, p. 12.

Apesar do conceito de união, expresso por *smꜣ*, ter surgido ainda no Império Antigo, durante o Primeiro Período Intermédio ele, em essência, deixou de ser utilizado. Com o processo de reunificação, desde Mentuhotep II, ele passou a ser novamente um emblema usual, expresso de diferentes formas. Retomaremos alguns com questões em torno desta temática no segundo capítulo. Quer através da expressão *smꜣ-tꜣwy*, utilizada no protocolo real, quer através da sua representação iconográfica, temos manifestada a ideologia de um Estado em (re)construção, que se legitima e se projeta com base no conceito de união.

I. 3. O Conceito

*A lealdade pode até ser uma boa notícia,
mas raramente é um bom conselho.*
Michael Dobbs in *House of Cards*

Ao longo do capítulo temos vindo a analisar o lento processo que conduziu à dissolução do Império Antigo e à conseqüente perda de unidade territorial bem como à fragmentação do poder central. Os soberanos deste período procuraram, através de estratégias administrativas e políticas, garantir a fidelidade das elites provinciais, como forma de assegurar a governabilidade do país. Se num primeiro momento a estratégia cumpriu com o que era esperado, a longo prazo ela continha a semente para a perda do que procurava manter, tornando a administração central dependente desta fidelidade, visto que passava a ter cada vez menos meios de a impor. Vimos igualmente como se desenrolou o processo de reunificação e o de reafirmação, não só do poder régio, mas também do Estado em si, apoiando-se num conceito de união.

Com a reunificação, a ênfase do Estado muda, bem como a própria conceção da realeza. Mais do que uma reestruturação do sistema administrativo e da sua relação com o poder central, existe uma reestruturação da sociedade e dos conceitos que a regem. Durante o Império Médio, em especial durante o reinado de Senuseret I, desenvolver-se-ia uma ideologia que buscava governar a sociedade em harmonia,

regida não pelo seu poder e monumentalidade da sua arquitetura, mas também através da eloquência e da explanação.¹⁴⁹ Neste cenário, o lealismo torna-se uma estratégia-chave como forma de garante do bem-estar comum. Através dela buscava-se não só a governabilidade, mas a unidade das Duas Terras e soberania do faraó. O Estado deixa de ser dependente da fidelidade e assume a posição de promotor e impositor da lealdade dos seus súbditos.

De forma breve, podemos definir o conceito de lealismo como um fenómeno político que surge no Império Médio e tem o seu maior desenvolvimento durante o reinado de Senuseret I. O conceito é centrado na relação da figura do faraó – no exercício do seu papel de mantenedor da ordem – com os seus súbditos. Como fenómeno, ao mesmo tempo em que se apoia em fundamentos culturais, explora-os e modifica-os, no intuito de assegurar a unidade territorial e a soberania faraónica. Calcado numa conceção de mundo em que as decisões pessoais tem reflexos no coletivo, busca o seu objetivo com a promoção e a imposição da lealdade através da utilização da máquina administrativa e ideológica do Estado que, por sua vez, cria um cenário que não deixa espaço para a neutralidade.

No próximo capítulo, exploraremos os aspetos nos quais a política desenvolvida por Senuseret I se apoiou para o desenvolvimento do lealismo e, no terceiro capítulo, abordaremos a relação do lealismo com a literatura – visto ser uma das formas mais perceptíveis de aproximação a este fenómeno cujos reflexos se fizeram sentir em todos os níveis da sociedade.

¹⁴⁹ Cf. ASSMANN, J., *Op. Cit.*, p. 118.

CAPÍTULO II – A BASE DA POLÍTICA DE SENUSERET I

*Culture once confronted with anarchy,
must be no mere pious abstraction but a strenuous social force.*

Terry Eagleton in *The Function of Criticism*

Neste capítulo discutiremos aspetos da política desenvolvida por Senuseret I, abordando e desenvolvendo importantes conceitos teóricos que servirão de base para uma compreensão mais profunda sobre a sociedade egípcia e da temática aqui desenvolvida, bem como, posteriormente, para a análise das fontes literárias selecionadas.

Dos elementos do plano de ação de Senuseret I, Detlef Franke destaca aqueles que também julgamos serem os três principais: primeiro, o desejo de comemoração, usando a pedra como suporte para promover a identidade cultural e a memória; segundo, a procura em promover a reciprocidade, ou o que o autor chama de ideal social de comportamento e, em terceiro lugar, a lealdade ao faraó como forma de garante do bem-estar comum, contrapondo-se à aniquilação daqueles que se opuserem a ele.¹⁵⁰

Muito embora concordemos com estes tópicos, não percebemos esta divisão de maneira tão clara e definida. Pelo contrário, entendemos todos estes elementos como interdependentes entre si, por vezes até mesmo a causa e efeito, em simultâneo. Feita esta ressalva, percebemos que para fins de exposição faz-se necessária a divisão em tópicos. Trata-se de uma separação artificial, com delimitações nem sempre definidas e, por esta razão, apresentamos os elementos numa ordem diferente da proposta pelo autor. Antes de avançarmos, porém, anteciparemos um conceito que será transversal a todas as temáticas: Maat¹⁵¹.

¹⁵⁰ FRANKE, D., "Middle Kingdom" in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, Vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 395.

¹⁵¹ No original, *M3t*.

Trata-se de um conceito singular, que engloba diferentes noções, tais como verdade, justiça e ordem. Pode ser considerado um conceito compacto, visto reunir em si elementos de diferentes contextos culturais, nomeadamente religiosos, filosóficos, políticos e sociais.¹⁵²

Maat é a deusa filha de Ré e, portanto, tão antiga quanto a própria criação. É Maat o alimento dos deuses, sem o qual eles não podem viver.¹⁵³ Como princípio, foi estabelecido no momento da criação e deve ser constantemente restaurado e garantido pela figura do rei.¹⁵⁴ Maat constitui o fundamento de equilíbrio do mundo criado que serve de base para toda a vida cósmica e social. Criar significa ao mesmo tempo estabelecer Maat.¹⁵⁵ É por esta razão que este princípio pode ser considerado como o mito fundador do Estado egípcio, com o rei como realizador de Maat na terra, instalado pelo vontade do próprio demiurgo. É assim, ao mesmo tempo, a razão de ser do Estado e a condição necessária para a vida da sua população.¹⁵⁶

Este equilíbrio cósmico representado por Maat aplica-se também ao campo moral, tanto a nível coletivo, quanto individual.¹⁵⁷ Como conceito, foi a grande criação do Império Antigo¹⁵⁸, mas foi também neste período que a sociedade passou por um processo de desenvolvimento mental, no qual começaram a se destacar indícios de individualidade percebidos através das autobiografias¹⁵⁹. Com a progressiva diminuição da incorporação natural de Maat no rei, ocorrida no processo de transição entre o Império Antigo e o Médio, foi possível uma reflexão que viria a formar a base intelectual do período de Senuseret I.¹⁶⁰

¹⁵² Cf. ASSMANN, J., *Maât, L'Égypte Pharaonique et l'Idée de Justice Sociale*, s.l., La Maison de Vie, 1999a, pp. 16-25.

¹⁵³ Cf. HORNUNG, E., *L'Esprit du Temps des Pharaons*, Paris, Philippe Lebaud Éditeur/Éditions du Félin, 1996, pp. 131-132.

¹⁵⁴ Cf. LOPES, M. H., 1989, *Op. Cit.*, p. 92.

¹⁵⁵ Cf. HORNUNG, E., 1996, *Op. Cit.*, p. 135.

¹⁵⁶ Cf. ASSMANN, J., 1999a, *Op. Cit.*, p. 119.

¹⁵⁷ Cf. BONHÊME, M-A. ; FORGEAU, A., *Pharaon: Les Secrets du Pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 132.

¹⁵⁸ Cf. ASSMANN, J., 1999a, *Op. Cit.*, p. 33.

¹⁵⁹ Cf. LICHTHEIM, M., *Moral Values in Ancient Egypt*, Fribourg, University Press, 1997, p. 9.

¹⁶⁰ Cf. ASSMANN, J., 1999a, *Op. Cit.*, p. 34.

Maat tornou-se o centro moral daquela sociedade, a medida de toda a conduta e ação humana, pela qual os indivíduos deveriam se responsabilizar.¹⁶¹ O entendimento entre certo e errado estava ancorado neste princípio. Por mais que os Egípcios o considerassem como um traço inato à sua personalidade, este era um aspeto sujeito a uma configuração do ambiente que o circunscrevia, transmitido pela família e pelo convívio em comunidade.¹⁶²

No reinado de Senuseret I, os nomes escolhidos por este faraó explicitam tanto a potência criativa do reinado anterior, quanto a dinâmica entre a criação e a sua manutenção.¹⁶³ Se criar é estabelecer Maat, este reinado foi marcado, em vários aspetos, por este princípio. Veremos agora como se deu a conjugação deste com outros conceitos na promulgação da identidade, reciprocidade e lealdade.

II. 1. Identidade e Memória Cultural

O que fazia com que um habitante do território que formava o Reino se sentisse como parte daquele Estado? O que fazia com que aquelas pessoas se sentissem Egípcios, no sentido identitário do termo? O que conectava o indivíduo à sua comunidade gerando um sentimento de pertença?

Para o caso egípcio parece ser mais fácil falar de uma identidade relacionada a ocupação de uma determinada posição social, alargada para o todo por uma ideologia de dominação¹⁶⁴, do que propriamente falar de uma identidade cultural comum. Ao adotarmos essa visão poderíamos proceder à análise de elementos que conseguissem apontar os elementos constitutivos da identidade cultural de determinados grupos sociais.¹⁶⁵ No entanto, esta abordagem não nos permitiria definir um traço comum de

¹⁶¹ Cf. LOPES, M. H., 1989, *Op. Cit.*, p. 93.

¹⁶² Cf. LICHTHEIM, M., *Op. Cit.*, pp. 12-16.

¹⁶³ Cf. LORAND, D., *Op. Cit.*, p. 208.

¹⁶⁴ Cf. VERMA, S., *Significance of Identity, Individuality & Ideology in Old Kingdom Elite Tomb Iconography*, Tese de Doutoramento, Universiteit Leiden, Leiden, 2011, pp. 138-167.

¹⁶⁵ Um exemplo deste tipo de trabalho pode ser consultado em SALIM, R., *Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives*, Tese de Doutoramento, University of Copenhagen, 2013.

conexão entre estes indivíduos que não fosse a própria hierarquia e é este o objetivo que aqui pretendemos.

Seria então o território o fator preponderante a ser considerado? Defendemos que por mais que um indivíduo possa se identificar com o território onde habita e, por consequência, ter uma conexão com os demais ocupantes daquele mesmo espaço geográfico, este não seja um argumento passível de ser alargado para a extensão de todo o Reino. Tomemos, por exemplo, o seguinte excerto que diz: “I do not know I was separated to the place: it is like the guidance of a dream, like a Deltan seeing himself in Elephantine, a man of the marshland in Bowland.”¹⁶⁶

Através da análise do trecho podemos retomar o aspeto anteriormente mencionado da dificuldade de comunicação entre as diversas partes do Reino, num cenário em que viagens de longa-distância seriam raras.¹⁶⁷ Por mais que os indivíduos tivessem um vínculo identitário com o território, seria apenas com a porção de terra com que diretamente interagem ou com aqueles que conseguem encontrar similaridades com o seu próprio. Sendo o território egípcio composto por paisagens marcadas por características muito distintas, o sentimento vivenciado pela personagem, no excerto acima, é compreensível. Estar em um ambiente distinto do Reino poderia equivaler a estar numa terra estrangeira. No entanto, por mais que estranhasse o território, haveria um elemento que o identificasse com aquela terra, mesmo que não fosse o território físico.

Consideramos que o princípio de Maat permite traçar uma identidade cultural transversal à sociedade egípcia e, desta forma, responder aos questionamentos aqui colocados. Apresentaremos, portanto, uma proposta que avalia apenas um elemento e, desta forma, não esgota a discussão nem exclui a possibilidade da existência de outros elementos identitários que agreguem a totalidade daquela sociedade.

¹⁶⁶ ALLEN, J., “The Story of Sinuhe” in *Middle Egyptian Literature: Eight Literary Works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015a, p. 130, Episódio 21, B 224-26. Aqui “Bowland”, “Terra do Arco” (*t3-sty*), refere-se ao nome do primeiro nomo do Alto Egito, Cf. BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p. 700.

¹⁶⁷ ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 79.

Falar em identidade cultural é falar da adesão do sujeito (eu) a uma pluralidade (nós) e isto somente é possível através de uma estrutura conectiva, que compartilhe valores e a memória de um passado comum.¹⁶⁸ A pertença a uma determinada sociedade é, ao mesmo tempo, uma questão de identidade (nós) e de alteridade (eles). Para a sociedade egípcia, essa alteridade dava-se pelo emprego do termo “*rm̄*”, que, como substantivo coletivo, pode ser traduzido por “humanidade”, “homens”, “gente”, mas que era em simultâneo o termo utilizado para definir os “Egípcios”.¹⁶⁹ Assmann aponta que, embora em circunstâncias normais, a ideia de estarmos sozinhos, sem que à nossa volta estejam seres similares com os quais possamos nos identificar, seja impensável, para as sociedades é este o padrão “normal” de pensamento, em que a utilização de termos de auto-definição étnica como “humanidade” implicam a existência de um outro, conseqüentemente, “selvagem” e “não-humano”.¹⁷⁰

Um próximo passo é perceber a forma como esta “humanidade” interage com o cosmos. Através do que chamamos “religião visível” temos representadas as facetas das instituições responsáveis pela manutenção de uma ordem cosmológica, como por exemplo, hierarquias, cultos, construções, etc. Há, porém, uma componente superior, que determina a relação do indivíduo com a sua sociedade e com exterior, que representa uma visão de mundo, definida como “religião invisível”. A principal diferença da religião invisível para a visível é que a primeira não é capaz de ser institucionalizada.¹⁷¹

A religião invisível, para o caso egípcio, pode ser caracterizada por Maat uma vez que este conceito expressa “the principle of a universal harmony that manifests itself in the cosmos as order and in the world of human being as justice. Such concepts exist also in other cultures to describe the totality of meaningful order on the highest plane of abstraction”¹⁷².

¹⁶⁸ Cf. ASSMANN, J., *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 2-3.

¹⁶⁹ Ver vocábulo *rm̄* em BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p. 366.

¹⁷⁰ Cf. ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, pp. 116-117.

¹⁷¹ Cf. ASSMANN, J., *Religion and Cultural Memory*, Stanford, Stanford University Press, 2006, pp. 32-33.

¹⁷² *Id.*, p. 33.

Se, por um lado, o princípio abstrato de Maat não pode ser institucionalizado, por outro, a realidade egípcia tem a capacidade de traçar uma clara distinção entre a religião invisível e a visível. É uma sociedade de tal forma estruturada que os elementos dessa religião invisível irradiam diretamente do conceito abstrato e se tornam passíveis de institucionalização, à medida que se dividem nos campos político-moral e religioso. A distinção do caso egípcio está na associação de Maat com o poder político do faraó, responsável pela sua manutenção, e da necessidade da existência do Estado para evitar o colapso deste universo simbólico. Tudo isso ocorre sem que o Estado seja a institucionalização do conceito abstrato de Maat que, como religião invisível, não poderia ser codificada. Através desta derivação os Egípcios foram capazes de criar uma noção secular de Maat, que definia as normas de regulação e equilíbrio social.¹⁷³

Essa institucionalização de Maat deu-se através da memória cultural, capaz de comunicar e transmitir, de forma compreensiva, este universo simbólico, mantendo uma coesão entre gerações.¹⁷⁴ Segundo Assmann, a memória cultural “is ‘cultural’ because it can only be realized institutionally and artificially, and it is ‘memory’ because in relation to social communication it functions in exactly the same way as individual memory does in relation to consciousness.”¹⁷⁵ Assim como a nossa identidade pessoal se desenvolve a partir do contacto com outros e da partilha e domínio de um determinado aparato simbólico¹⁷⁶, também as memórias têm, para além da sua componente neural, uma componente social e cultural, sendo por ela igualmente determinadas¹⁷⁷. Através da utilização do conceito de Maat em associação com o de memória cultural podemos, lentamente, avançar para uma caracterização da identidade cultural egípcia.

A memória cultural tem a função e a capacidade de disseminar e reproduzir uma consciência de unidade e de pertença, num universo simbólico que permite responder aos seus membros não somente como devem agir, mas também à pergunta

¹⁷³ *Id.*, p. 33-36.

¹⁷⁴ *Id.*, p. 37.

¹⁷⁵ ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, p. 9.

¹⁷⁶ *Id.*, p. 116.

¹⁷⁷ *Cf.* ASSMANN, J., 2006, *Op. Cit.*, pp. 1-8.

de quem são.¹⁷⁸ A sociedade como um todo nada mais é do que uma construção imaginária e a identidade, como Assmann coloca, trata-se de “imaginação política”, que só existe na sua forma real pelo reconhecimento e participação dos seus indivíduos. Uma vez que não tem a capacidade preservar o passado como foi, o seu foco é centrado em aspetos dele, condensados sob a forma de figuras simbólicas, às quais a memória se vincula.¹⁷⁹

Já vimos antes como Maat pode ser considerada o mito fundador do Estado egípcio, percebemos agora como este mesmo princípio pode ser entendido como a base identitária daquela sociedade¹⁸⁰, através de uma abordagem que o analise à luz da memória cultural.

A memória cultural difere da memória comunicativa (relacionada com o passado recente e com a troca de experiências contemporâneas) por estar sujeita a formas institucionalizadas de mnemotécnica e por possuir transmissores especializados, representados por um grupo variado de indivíduos que inclui, entre outros, escribas, sacerdotes e artistas.¹⁸¹ Numa esfera letrada da sociedade, como veremos mais adiante, nomeadamente no capítulo III, os indivíduos têm acesso à participação nessa memória cultural através dos textos culturais. No entanto, para setores sem acesso à escrita a participação dá-se por meio de outros contextos, que igualmente desempenham o papel de manter e transmitir o simbolismo que representa a unidade do grupo.¹⁸²

O programa de obras de um reinado pode ser utilizado como indicador para medir a sua eficiência religiosa, uma vez que competia ao faraó desempenhar a atividade construtora. A fundação e ampliação dos templos servia como testemunho do empenho da monarquia em manter o equilíbrio e a harmonia com o cosmos.¹⁸³ Um dos deveres do faraó era também o de expandir as fronteiras do território. Neste contexto, os monumentos atuavam também como um alargamento do mundo, no

¹⁷⁸ *Id.*, p. 38.

¹⁷⁹ Cf. ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, pp. 2; 36-38; 113-114.

¹⁸⁰ Cf. ASSMANN, J., 1999a, *Op. Cit.*, p. 119.

¹⁸¹ Cf. ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, pp. 37-39.

¹⁸² Cf. ASSMANN, J., 2006, *Op. Cit.*, pp. 39-40.

¹⁸³ Cf. BONHÊME, M-A.; FORGEAU, A., *Op. Cit.*, p.140.

sentido de expandir os domínios dos deuses.¹⁸⁴ Deparamo-nos assim com um cenário no qual as construções em pedra não se resumiriam apenas a servir como o suporte para render homenagem ao passado ou, então, para o de uma memória prospetiva, visando a eternidade do nome daqueles que as mandaram edificar.¹⁸⁵ Construções em pedra serviriam também como uma estratégia mnemotécnica material por parte da monarquia, atuando como vetor da memória cultural, para a promoção da identidade cultural. A arquitetura desempenharia assim um papel de apresentação para toda a população da ideologia do poder faraónico¹⁸⁶, ao mesmo tempo em que materializaria um simbolismo que remete à religião invisível e ao seu mito de origem.

Se considerarmos o caso de Senuseret I, as evidências da sua atividade construtora espalham-se por todo o território egípcio.¹⁸⁷ O seu reinado viu a multiplicação de expedições para a obtenção de materiais que garantiam a continuidade do seu projeto ao mesmo tempo em que demonstravam o domínio sobre o território, a sua eficiência administrativa e o seu poder económico.¹⁸⁸

O período do reinado de Senuseret foi marcado por uma monumentalização da estatuária, que personificava assim a instituição por ele representada, causando uma sensação de presença e proximidade, mesmo com a ausência física do monarca.¹⁸⁹ Os colossos passaram a fazer parte da arquitetura dos templos, colocados próximos das entradas, de modo a permitir a sua visão ao público, numa combinação entre arquitetura e estatuária real que, até então, era pouco frequente.¹⁹⁰

A presença de estátuas e projetos arquitetónicos reforçaria a presença simbólica da monarquia em todo o território ao mesmo tempo que serviria como alegoria identitária, através da memória cultural.

O que fazia com que um homem de Elefantina que se deslocasse ao Norte compartilhasse um sentimento de identidade com um homem do Delta não era o

¹⁸⁴ Cf. VERNUS, P., *Essai sur la Conscience de l'Histoire dans l'Égypte Pharaonique*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1995, pp. 108; 165.

¹⁸⁵ Cf. ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, pp. 45-46.

¹⁸⁶ Cf. LORAND, D., *Op. Cit.*, p. 212.

¹⁸⁷ Ver mapa dos sítios relacionados com estátuas e monumentos do reinado de Senuseret I no anexo IV.

¹⁸⁸ Cf. LORAND, D., *Op. Cit.*, pp. 210-212.

¹⁸⁹ *Id.*, pp. 214-216. Ver anexo V para a altura relativa das principais estátuas de Senuseret I.

¹⁹⁰ Cf. ARNOLD, D., 2015, *Op. Cit.*, p. 16.

ambiente físico à sua volta – que lhe seria estranho –, mas sim uma memória cultural calcada na crença da existência de Maat num território que nada mais era do que uma construção mental. Esta ordem cosmológica, por sua vez, seria assegurada pela monarquia, representada na figura do faraó, vetor institucional máximo desta mesma memória cultural. O que fazia deste indivíduo um antigo egípcio? Defendemos ser a sua memória cultural.

II. 2. Memória Conectiva, Reciprocidade e Lealdade

*I spoke truly, I did right,
I spoke the good, I repeated the good,
I grasped what was best,
for I wanted the good for people.
Urk, I 198f.*

Uma vez definida de que forma a identidade cultural egípcia, o sentido de partilha, de pertença a um “nós” em contraste com um “outro”, é para nós caracterizada pela sua memória cultural, podemos avançar para a próxima questão, referente à reciprocidade que, por sua vez, implica um sentimento de comprometimento, de união e de conexão do indivíduo à sociedade.

Assmann define aquilo que une o indivíduo à sociedade como sendo uma estrutura conectiva. Esta atuaria em dois níveis: um social e temporal, que fornece um universo simbólico (e que abordámos anteriormente como sendo a memória cultural) e outro que pressupõe uma área comum de experiência, expectativa e ação, caracterizado pela adesão às mesmas leis e valores e que provê confiança e orientação.¹⁹¹

Em seu ensaio sobre a culpa, no que Nietzsche descreve como “moralidade do costume”, o autor discorre sobre como, através da formação de uma “memória de vontade”, o homem, animal sujeito ao esquecimento, foi capaz de, por meio de uma

¹⁹¹ Cf. ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, pp. 2-3.

vontade ativa, superar este mesmo esquecimento. Explica, deste modo, como este se tornou apto a assumir compromissos no presente, visando o futuro e, assim, fazer-se “necessary, uniform, a peer amongst peers, orderly and consequently predictable”¹⁹².

Sendo o objetivo deste “lembrar” o de unir o indivíduo à comunidade, Assmann o define como “memória conectiva”. Este autor, por sua vez indica que os Egípcios, tal como Nietzsche, apoiariam as relações que ligam os indivíduos à sociedade na moralidade, pelo que a memória atuaria como a pré-condição para a associação humana.¹⁹³ A diferença é que para Nietzsche a ideia estaria calcada no sentimento de culpa e responsabilidade¹⁹⁴, enquanto que, para os Egípcios, esta fundamentação ocorreria de outra forma, com base na gratidão, ou no que chamamos de reciprocidade. Novamente é Maat que corresponderia ao conceito egípcio para esta memória conectiva.¹⁹⁵

Maat pode ser utilizado como o conceito centralizador de todas as normas sociais da sociedade egípcia.¹⁹⁶ Para os Egípcios, serviria como o instrumento de medida entre o certo e o errado, aplicado a todas as esferas: na administrativa, através de um bom governo que permitisse que Maat fosse concretizada; a nível pessoal, implementada através das boas ações. Maat pertenceria e competiria a todos.¹⁹⁷

Partindo de um nível plural para um singular, a identidade de cada pessoa pode ser dividida em individual (que representa a imagem construída de si mesmo através de suas características) e a pessoal (que incorpora o papel do indivíduo na sociedade), sendo que ambas se desenvolvem através de um processo de reflexão intermediado pela relação entre indivíduo e sociedade.¹⁹⁸ Os antigos Egípcios percebiam a existência

¹⁹² NIETZSCHE, F., *On the Genealogy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 36.

¹⁹³ Cf. ASSMANN, J., 2006, *Op. Cit.*, pp. 88-89.

¹⁹⁴ Cf. NIETZSCHE, F., *Op. Cit.*, pp. 36-40.

¹⁹⁵ Cf. ASSMANN, J., 2006, *Op. Cit.*, p. 90.

¹⁹⁶ Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 127.

¹⁹⁷ Cf. LICHTHEIM, M., *Op. Cit.*, pp. 12-13.

¹⁹⁸ Cf. ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, pp. 113-116.

dessas duas forças que formam a identidade, uma “inata” e outra “ambiental” e foram capazes de refletir sobre elas.¹⁹⁹

Os governantes do Império Médio perceberam que seria preciso reestabelecer Maat como norma conectiva, na sequência das transformações ocasionadas com a queda do Império Antigo e, posteriormente, pelo Primeiro Período Intermédio. Ao mesmo tempo, perceberam que “these norms had to be universalized: the ethic of a tiny privileged minority had to be transformed into the ethic of a broad cultural elite representing Egyptian ideals and sustaining the existence of the state.”²⁰⁰

Para o caso egípcio, essa estrutura conectiva pode ser melhor observada nos campos social – através da solidariedade e reciprocidade, num ato ativo de memória – e político – através da aplicação de Maat pelas ações do governo.²⁰¹ Neste sentido, uma quebra na memória conectiva representaria a desintegração do próprio sistema de reciprocidade, bem como do mundo social, o qual teria a função de manter coeso. Agir em conformidade com este ideal implica uma motivação encontrada não nos interesses momentâneos, mas nos interesses do passado. Implica, acima de tudo, um apelo à ação em conformidade com Maat. Fazer algo por outrem, pressupõe o seu reconhecimento como parte de uma coletividade.²⁰²

A reciprocidade pressupõe a memória, sendo esta a condição para a existência da outra. Sem passado não há ação. O que a memória conectiva estabelece é justamente o espaço para o desdobramento da ação social em que o esquecimento equivaleria à inabilidade de agir.²⁰³ Esta profunda relação entre reciprocidade, memória e Maat pode ser percebida pelo excerto abaixo:

This emphasis on time and memory gives the Egyptian concept of reciprocity, of doing-something-for-one-another, a markedly recollective quality. Action is remembering, inaction forgetting. The inactive loses sight of yesterday and the claims it has on today. In this connection, ma'at figures as the proper order of action in the dimension of time, a process kept in motion by the presence of

¹⁹⁹ Cf. LICHTHEIM, M., *Op. Cit.*, p. 16.

²⁰⁰ ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 127.

²⁰¹ Cf. ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, pp. 210-211.

²⁰² Cf. ASSMANN, J., 1999a, *Op. Cit.*, pp. 38-40

²⁰³ Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 128.

*yesterday in today. Ma'at guarantees that what was valid yesterday will hold good today, that a person will stand by what he said and done. Ma'at is, thus, a consistency of action beyond the limits of the day, a form of active remembrance that provides the basis of trust and successful accomplishment.*²⁰⁴

Podemos então afirmar que esta estrutura conectiva é a responsável pela formação da identidade pessoal, num lento processo que encontra suas raízes nas manifestações sociais da uma religião invisível caracterizada por Maat.²⁰⁵

Se Maat é assim a medida para a identidade do ser, também o é para a sua consciência. Tal implica uma capacidade de reflexão e de percepção de uma consciência muito mais ampla; uma consciência cósmica que integra o homem para além da sua humanidade a Maat.²⁰⁶

Esta consciência seria sediada no coração²⁰⁷, órgão através do qual o desejo divino é manifestado. No entanto, por mais que estabelecesse uma via de acesso à orientação divina, o coração continuava como propriedade do homem e, portanto, sujeito à sua vontade e sendo da sua responsabilidade.²⁰⁸ O coração apresentar-se-ia como bom ou mau, conforme a inclinação do indivíduo, e é desta liberdade de escolha que poderiam surgir os conflitos sociais e políticos, vistos como a ausência da presença divina.²⁰⁹ Devemos lembrar que a mera existência de uma força tão poderosa e benéfica quanto Maat pressupõe a coexistência de uma força que fosse igualmente poderosa, mas de cunho caótico e destrutivo, representada por Isfet²¹⁰.

O coração torna-se o alvo de atenção se tivermos em conta que “is the *heart*, the *social self* for which people must exchange their *individual selves*, and as such the space were society inscribes its norms of ‘connective’ civic behaviour”²¹¹. É por este

²⁰⁴ *Id.*, p. 129.

²⁰⁵ Cf. ASSMANN, J., 2006, *Op. Cit.*, pp. 37; 90.

²⁰⁶ Cf. LOPES, M. H., 1989, *Op. Cit.*, pp. 95-103.

²⁰⁷ O vocábulo em egípcio era *ib*. Note-se que o mesmo vocábulo expressa tanto o coração físico quanto o coração como o lugar do pensamento e das emoções. Pode assim ser empregado como “consciência”, “inteligência”, “compreensão” e “memória”, mas também pode expressar “vontade” e “desejo”. Vocábulo consultado em BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, pp. 41-42.

²⁰⁸ Cf. MORENZ, S., *La Religion Égyptienne*, Paris, Payot, 1977, pp. 95-97.

²⁰⁹ Cf. LOPES, M. H., 1989, *Op. Cit.*, pp. 104-105.

²¹⁰ Em egípcio, *Isft*, o vocábulo expressa o oposto a Maat, significando “mal”, “injustiça”, “delito”, “falsidade” e “desordem”. Ver vocábulo em BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p. 79.

²¹¹ ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 136.

motivo que na cerimónia do julgamento dos mortos, uma conceção desenvolvida a partir do Império Antigo,²¹² é o coração que decide a culpabilidade do defunto perante o tribunal de deuses.²¹³ Neste julgamento, o defunto teria de declarar a sua inocência através de uma confissão negativa, na qual apresentaria a sua bagagem espiritual e se afirmaria inocente de atitudes contra a ordem divina e humana.²¹⁴

A morte não daria um acesso direto à presença divina. Pelo contrário, a passagem dar-se-ia em um mundo reverso, onde a ordem divina estaria suspensa e pelo qual o defunto teria de atravessar encarnando a própria ordem.²¹⁵ Durante a pesagem simbólica do coração, este estaria temporariamente fora do controlo do seu dono²¹⁶, numa dissociação entre o ser e o coração, sempre considerado um sintoma ameaçador.²¹⁷

Visto o coração atuar como a interface entre as esferas individual e social e trabalhar na sua integração, durante o julgamento ele teria de confirmar as respostas dadas pela boca. Cada mentira alteraria o equilíbrio entre o coração e Maat, e esse seria devorado por um monstro. Num ambiente de ordem suspensa, o monstro não atuaria como uma força do caos, mas sim como um protetor contra o mal representado pelo coração que infringe Maat.²¹⁸ Ter vivido em conformidade e com respeito à estrutura conectiva, portanto, representaria a salvação de uma segunda morte.

É baseado nesta mesma capacidade de decisão individual que o lealismo encontrou o seu suporte e do qual o programa político proposto por Senuseret I cobrava um posicionamento²¹⁹. Defendemos um entendimento sobre o fenómeno lealista visto sob a luz de uma profunda relação com a reciprocidade. A reciprocidade unia os indivíduos à sua comunidade, enquanto a lealdade o unia, como sociedade, ao

²¹² Cf. TAYLOR, J., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, pp. 36-37.

²¹³ Cf. LOPES, M. H., 1989, *Op. Cit.*, p. 107.

²¹⁴ Cf. QUIRKE, S., *Ancient Egyptian Religion*, London, British Museum Press, 1992, p. 162.

²¹⁵ Cf. ASSMANN, J., *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, p. 78.

²¹⁶ Cf. TAYLOR, J., *Op. Cit.*, p. 37.

²¹⁷ Cf. ASSMANN, J., 2005, *Op. Cit.*, p. 103.

²¹⁸ *Id.*, pp. 75; 89; 102.

²¹⁹ Cf. FRANKE, D., *Op. Cit.*, p.395.

seu rei. A nível individual, a lealdade deveria ser firmada por vontade própria, obedecendo aos laços desta retórica da decisão.²²⁰

Conforme referido anteriormente, os primeiros faraós da XII dinastia implementaram uma série de reformas administrativas, face às quais uma das dificuldades decisivas prendeu-se com a insuficiência de pessoal experiente e leal para o desempenho das funções públicas. Com a instabilidade política e a degradação do poder do Estado, pelas quais o Egito havia passado no período anterior, as carreiras administrativas enfrentaram também a decadência.²²¹ A restauração da autoridade requereu novamente uma máquina pública eficiente a nível nacional.

Ao contrário do Império Antigo, pode-se dizer que o legado do Império Médio não foi o dos grandes monumentos, mas sim o cultural e, principalmente, o literário. A política, a retórica e a literatura combinaram-se numa associação única na história egípcia, promovida por um Estado com um alto grau de autoconsciência e autorreflexão. A literatura, como divisão da cultura escrita, começou neste período, dando origem a narrativas, lamentações, literatura sapiencial, hinos, diálogos e panegíricos.²²²

Estes textos constituíam-se como parte ativa dos valores daquele período, com a corte e a elite administrativa envolvidas em dar forma aos textos, que por sua vez, eram parte integral da sua ideologia e cultura.²²³ A arte da escrita, para a civilização egípcia é, ao mesmo tempo, a arte da administração, cujo meio de entrada se dá através da educação. Este “sistema educacional” fez parte de um projeto cultural e político que tinha nos escribas uma personificação representativa dos valores e códigos morais daquela sociedade.²²⁴ Além do papel de entretenimento e “auto-iluminação” a literatura teve a função de disseminar esse programa cultural, não apenas formando funcionários competentes para compor uma máquina administrativa

²²⁰ Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 137.

²²¹ Cf. POSENER, G., *Op. Cit.*, pp. 3-4.

²²² Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, pp. 121-123.

²²³ Cf. PARKINSON, R., *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection*, London, Continuum, 2002, p. 86.

²²⁴ ASSMANN, J., "Cultural and Literary Texts," in MOERS, G., *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium Ancient Egyptian Literature. History and Forms, Los Angeles, March 24-26 1995*, *Lingua Aegyptia Studia Monographica*, vol. 2, Göttingen, Seminar Für Ägyptologie und Koptologie, 1999b, p. 8.

eficiente, mas também para fomentar a lealdade ao Estado e ao faraó.²²⁵ A relação entre literatura e lealismo será o principal tópico do próximo capítulo.

II. 3. Estudo de Caso: A Capela Branca de Senuseret I

O grande templo de Amon-Ré, em Karnak, muito embora mais conhecido pelas construções datadas do Império Novo, tem as suas origens atestadas para o fim do Primeiro Período Intermédio, quando no reinado de Intef II, teria sido construído um pequeno templo de adobe no local²²⁶. Entretanto, foi durante o Império Médio que novas construções – já em pedra – contribuíram para o crescimento e modificação do templo. Destes edifícios, porém, sabe-se muito pouco, tendo em conta que todos tiveram suas pedras reutilizadas em construções posteriores, durante a XVIII dinastia.²²⁷

À exceção das estruturas funerárias, todos os projetos arquitetônicos dos faraós do Império Médio desapareceram, restando apenas evidências isoladas e descontextualizadas.²²⁸ Deste período existem apenas duas estruturas: a Capela Branca de Senuseret I, em Karnak, e uma capela com três santuários do reinado de Amenamhat III, em Medinet Madi, em condições quase completas.²²⁹

Nosso estudo de caso focará nessa primeira estrutura, que após ter sido desmantelada durante a XVIII dinastia, teve seus blocos descobertos e foi inteiramente reconstruída na primeira metade do século XX da nossa era. Apesar de sua unicidade e de ter relevos “among the finest ever made by ancient Egyptians”²³⁰, a bibliografia sobre este edifício é escassa. Embora sejam abundantes menções à capela, estas se resumem a poucos parágrafos de descrição geral, ou então, a artigos extremamente

²²⁵ ASSMANN, J., 2002, *Op. cit.* p. 124.

²²⁶ Cf. SULLIVAN, E., “Karnak: Development of the Temple of Amun-Ra” in WILLEKE, W. (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, p. 2.

²²⁷ Cf. ROBINS, G., *The Art of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1997, p. 101.

²²⁸ Cf. SMITH, W., *The Art and Architecture of Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 91.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ KURTH, D., *The Temple of Edfu - A Guide by an Ancient Egyptian Priest*, Cairo e New York, The American University in Cairo Press, 2004, p.24.

especializados²³¹. Exceção feita aos trabalhos de Henri Chevrier, responsável pela descoberta dos blocos e pelo projeto de remontagem e restauro da Capela Branca, ele dedicou-se, juntamente com Pierre Lacau, a descrever o edifício em detalhes, compondo as principais referências sobre o tema²³². Soma-se ainda à bibliografia uma recente obra de levantamento fotográfico e paleográfico²³³.

O que pretendemos é discorrer sobre a construção, apresentando as suas características formais, de maneira precisa, porém breve, bem como explorar as questões funcionais da estrutura. Teremos como foco a discussão sob o ponto de vista da arte egípcia e as suas correlações com os tópicos até aqui apresentados.

Como forma de sistematização, propomos primeiramente uma contextualização geral seguida por uma descrição dos aspetos formais da capela, bem como relativos à sua funcionalidade, finalizando com a apresentação das componentes referentes à sua decoração.

II. 3.1. Contextualização Geral

A construção da Capela Branca ocorreu no reinado de Senuseret I, inserindo-se no contexto de utilização da pedra como suporte de promoção da identidade cultural e memória. Sua função terá sido a de revalidar de maneira simbólica o seu *heb-sed*²³⁴, que havia sido comemorado na região de Menfis.²³⁵ Um claro vínculo da expressão arquitetónica a serviço da ideologia monárquica.

²³¹ Nesta categoria citamos os artigos de GALLARDO, F., "L'Image d'Amon à la Chapelle Blanche" in *TdE*, nº2, 2003, pp. 57-82, que reconhece a inexistência de obras focadas na Capela Branca e volta sua argumentação à questão da representação de Amon e o de BEAUX, N.; GOODMAN, S., "Remarks on the Reptile Signs Depicted in the White Chapel of Sesostris I at Karnak" in *Cahiers de Karnak*, nº 9, Louqsor, CFEETK, 1993, pp. 109-120, que utilizam-se da precisão dos relevos presentes na Capela Branca para traçar uma comparação entre a paleografia e zoologia.

²³² Citam-se CHEVRIER, H., "Une Chapelle de Sésostri Ier à Karnak" in *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 87^e année, número 2, 1943. pp. 221-234; LACAU, P.; CHEVRIER, H., *Une Chapelle de Sésostri I^{er} à Karnak*, Cairo, IFAO, 1956 e LACAU, P.; CHEVRIER, H., *Une Chapelle de Sésostri I^{er} à Karnak: Planches*, Cairo, IFAO, 1969.

²³³ A saber, ARNAUDIÈS, A.; BEAUX, N.; CHÉNÉ, A., *Une Chapelle de Sésostri I^{er} à Karnak*, Paris, Éditions Soleb, 2015.

²³⁴ Este festejo será explicado abaixo.

²³⁵ Cf. ALDRED, C., *Los Egipcios*, Barcelona, Orbis, 1986, p. 65.

A arquitetura do Império Médio foi marcada por um aumento no uso da simetria nas construções e, se por um lado teve influências de tendências arcaizantes, de outro ocorreram desenvolvimentos nos projetos das estruturas e nos usos de materiais – em especial a popularização do uso de pedras para os templos, até se tornar um elemento comum.²³⁶ É neste processo de “petrificação”²³⁷ gradual dos antigos templos de adobe que se insere também a Capela Branca.

II. 3.2. Descrição Formal da Estrutura

A Capela Branca de Senuseret I trata-se de um quiosque construído em pedra calcária, proveniente de Tura. Os termos em egípcio para descrever esta pedra eram “*jnr ḥd nfr n ḥjn*” e “*jnr ḥd nfr n r-3w*”²³⁸. Ambos podem ser traduzidos por “bela pedra branca de Tura”²³⁹, com “*ḥjn*” e “*r-3w*” correspondendo às aberturas da mina de extração e a uma fonte geotermal próxima a Helwan.²⁴⁰ É interessante notar que a designação atual da estrutura se deve a uma especificidade do material escolhido como matéria-prima para a construção.

Em geral as pedras utilizadas pelos antigos Egípcios para construções eram relativamente macias²⁴¹, sendo que o calcário era uma das mais utilizadas. No entanto, todos os tipos de pedra foram empregados, quer as macias, quer as duras²⁴². O calcário é encontrado ao longo da costa mediterrânica e no Vale do Nilo, do Cairo a Esna, sendo que das 128 pedreiras antigas atualmente conhecidas, 89 são desta

²³⁶ Cf. WILKINSON, R., *The Complete Temples of Ancient Egypt*, New York, Thames & Hudson, 2000, p. 23.

²³⁷ Termo empregado em ARNOLD, D., “Architecture” in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 118.

²³⁸ Cf. HARRELL, J., “Building Stones” in WILLEKE, W. (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, p. 2.

²³⁹ Optou-se por traduzir os termos como “bela pedra branca de Tura” levando em conta a designação geográfica atual. Quanto a “bela pedra branca”, discorda-se da tradução proposta por CHEVRIER, H., *Op. Cit.*, p. 222, que coloca o termo no plural. Discorda-se igualmente de HARRELL, J., *Op. Cit.*, p. 2, que traduz por “fine white stone” levando em consideração as traduções possíveis para o vocábulo *nfr*, conforme consulta do vocábulo em BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, pp. 321-323.

²⁴⁰ Cf. HARRELL, J., *Op. Cit.*, p. 2.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Cf. STOCKS, D., “Stoneworking” in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 324.

pedra.²⁴³ Muito embora os materiais utilizados nas construções geralmente fossem oriundos de pedreiras próximas, existiam exceções, em que se buscavam pedras de alta qualidade, provindas de uma determinada localização, que é o caso do calcário de Tura.²⁴⁴ O material oriundo desta pedreira (uma das maiores do Egito) era de alta qualidade, apresentando cor uniforme e sendo livre de fraturas e, justamente por estes motivos, empregue em construções distantes.²⁴⁵

Baseando-nos nas descrições de Chevrier e Lacau²⁴⁶, o edifício foi construído sobre um alicerce elevado de 1,18m e mede 6,9 por 7,20m. Tem-se acesso à construção através de duas escadas paralelas ao eixo central, situadas em laterais opostas. Cada escada possui um total de 8 degraus, com 0,59m de largura por 0,08m de altura, porém esta medida é variável dependendo do degrau. Na parte central há uma rampa, originalmente pensada para fazer deslizar o trenó de transporte da estátua ou emblema divino. As escadas são ladeadas por um muro baixo, semicilíndrico, de largura variável entre 0,26 e 0,324m, com altura vertical constante de 0,48m.

Sobre o alicerce apoiam-se 16 pilares, distribuídos em 4 eixos com 4 pilares cada (8 na seção quadrada e 8 na seção retangular), cada um medindo 2.65m de altura. Os pilares quadrados medem entre 0,61 e 0,62m, enquanto que os retangulares apresentam esta mesma variação na lateral estreita por 0,95m na lateral mais larga. Os da seção transversal situam-se nas extremidades do edifício e ladeiam as aberturas de entrada e saída servindo, portanto, de apoio às arquitraves transversais (Norte-Sul) e longitudinais (Leste-Oeste). Os pilares exteriores são circundados por uma balaustrada de topo arredondado que mede 0,755m de altura com uma espessura variando entre 0,445 e 0.456m. Esta balaustrada baixa provavelmente se deve às telas de proteção contra o sol que seriam colocadas nos vãos existentes entre os pilares exteriores.²⁴⁷

²⁴³ Cf. HARRELL, J., *Op. Cit.*, pp. 2; 6.

²⁴⁴ *Id.*, p. 6.

²⁴⁵ *Ibid.*, o autor destaca ainda que há quem defenda que esta pedra era utilizada até mesmo no Alto Egito, embora não existam comprovações para se poder fazer tal afirmação.

²⁴⁶ CHEVRIER, H., *Op. Cit.*, pp. 225-228 e LACAU, P.; CHEVRIER, H., 1956, *Op. Cit.*, pp. 6-10.

²⁴⁷ Cf. WILDUNG, D., *Egypt from Prehistory to the Romans*, Köln, Taschen, 1997, p. 79.

A estrutura tem um total de 12 arquivas medindo 0,55m de altura pela largura equivalente a dos pilares. Sobre elas repousa a cobertura, dividida em três vãos. Essa é sustentada pelos 16 pilares, é dotada de uma cornija em caveto²⁴⁸. A cobertura é ainda dotada de um sistema de escoamento de água, garantido por uma leve inclinação que conduz até uma gárgula²⁴⁹ lateral, em formato de leão com as patas projetadas.

Os blocos de calcário eram fixados através de encaixes, utilizando juntas com entalhes e recessos, escondidos nas extremidades das peças. Este sistema permitia uma união lógica e fácil das diferentes partes que compõe a estrutura.²⁵⁰

II. 3.3. Funcionalidades da Estrutura

O *heb-sed* era um festival secular, provavelmente celebrado desde os tempos Pré-Dinásticos. Diretamente vinculado com a virilidade e vitalidade do faraó, era realizado, teoricamente, ao fim dos primeiros 30 anos de reinado, com o objetivo de rejuvenescer o rei.²⁵¹ Acredita-se que a Capela Branca de Senuseret I tenha sido construída como parte destas festividades. Na área central da construção havia o espaço reservado para abrigar o trono do rei, do qual sentado seriam desempenhados diversos rituais dirigidos para o Alto e Baixo Egípto²⁵².

²⁴⁸ Esta denominação é a utilizada por ARNOLD, D., “Chapelle Blanche” in ARNOLD, D., *The Encyclopaedia of Ancient Egyptian Architecture*, Cairo, American University in Cairo Press, 2003, p. 51, ao passo que em CHEVRIER, H., *Op. Cit.*, p. 226 utiliza-se a denominação “cornija clássica”. Esta escolha provavelmente deve-se ao facto deste tipo de cornija ter surgido no recinto do faraó Djoser, Cf. ARNOLD, D., “Cavetto Cornice, Torus Moulding” in ARNOLD, D., *The Encyclopaedia of Ancient Egyptian Architecture*, Cairo, American University in Cairo Press, 2003, p. 46.

²⁴⁹ Sobre gárgulas na arquitetura egípcia em geral, ver ARNOLD, D., “Water Spout” in ARNOLD, D., *The Encyclopaedia of Ancient Egyptian Architecture*, Cairo, American University in Cairo Press, 2003, p. 256. Sobre este elemento em geral e especificamente para o caso da Capela Branca, ver CHEVRIER, H., *Op. Cit.*, p. 226 e LACAU, P.; CHEVRIER, H., 1956, *Op. Cit.*, p. 8.

²⁵⁰ Para uma imagem com um corte lateral da estrutura onde é possível observar as partes que a compõem, bem como as suas disposições e encaixes, ver anexo VI.

²⁵¹ Cf. SPALINGER, A., “Festivals” in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 522.

²⁵² Cf. BLYTH, E., *Karnak Evolution of a Temple*, New York, Routledge, 2007, p. 16. Na mesma página, esta autora aponta ainda que o próprio nome em egípcio para a Capela destacaria estes rituais – “The one who raises the two crowns of Horus”.

A partir do Império Médio o vínculo de Amon-Ré com o faraonato é de tal dimensão que este passa a ser designado como “Rei do Egípto”²⁵³. É neste âmbito que Ullmann descreve que a Capela serviria para cerimónias do *heb-sed* e para apresentar ao público encenações do ritual de coroação, mostrando a estátua do rei coroado em associação ao deus.²⁵⁴ Ao que Blyth, quanto à questão do trono ter sido ocupado por estátuas do rei usando a Coroa Branca e Vermelha, sugere que talvez “these statues remained there for the rest of his reign as a visible reminder of the king’s rejuvenated powers: a very potent symbol for his people”²⁵⁵.

É preciso ainda abordar o valor litúrgico dos numerais, como no caso do *heb-sed*, em que uma flecha era atirada em direção aos pontos cardinais, ao que se seguia uma caminhada ritual para marcar o triunfo cósmico, representado pelo número quatro.²⁵⁶ Este numeral, à exceção do número dois, é o que mais frequentemente aparece na arte egípcia, significando a totalidade e a plenitude.²⁵⁷ Utilizando-se a mesma ideia de orientação solar, em que a totalidade de uma área estaria sob sua influência, a orientação de uma construção, levemente retangular, como é a Capela Branca, dividida em quatro setores, poderia ser inserida neste mesmo contexto simbólico-ritual.

Manniche destaca que, por a estrutura ser utilizada apenas em raras ocasiões, o lugar destinado ao trono real teria sido posteriormente substituído por um altar²⁵⁸, usado para apoiar a barca do deus, transformando a Capela em uma estação de descanso do caminho processional.²⁵⁹ Passando a se inserir na esfera de culto festivo,

²⁵³ GUNDLACH, R., “Temples” in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 373.

²⁵⁴ Cf. ULLMANN, M., “Thebes: Origins of a Ritual Landscape” in DORMAN, P.; BRYAN, B., (ed.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, SAOC, vol. 61, Chicago, The University of Chicago, 2007, p. 12.

²⁵⁵ BLYTH, E., *Op. Cit.*, p. 16.

²⁵⁶ Cf. BONHÊME, M., “Kingship” in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 244.

²⁵⁷ Cf. WILKINSON, R., 1994, *Op. Cit.*, pp. 133-135.

²⁵⁸ Segundo BLYTH, E., *Op. Cit.*, p. 16, o atual altar da Capela Branca é em granito rosa, com inscrições com os nomes de Amenemhat III e IV, provavelmente datando de quando a estrutura foi convertida em capela para a barca de Amon-Ré.

²⁵⁹ Cf. MANNICHE, L., *El Arte Egipcio*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 107

que se contrapõe ao rito diário, com a estátua da divindade deixando a sala principal do templo, onde que em situações normais ficaria alojada.²⁶⁰

O foco de uma procissão era a estátua do deus²⁶¹ em sua barca, carregada pelos sacerdotes²⁶². Estes eventos eram oportunidades para as pessoas se aproximarem da imagem, uma vez que era vetada a entrada no interior do templo à população. As barcas eram carregadas pelas avenidas processionais e, em intervalos, eram repousadas em pequenos altares, dentro das estações de barcas.²⁶³ Neste sentido é interessante a observação de Chevrier, onde a existência de duas portas não interromperia o curso da procissão, não sendo necessário contornar a barca para sair pela mesma porta.²⁶⁴ O mesmo autor destaca ainda a existência de estruturas análogas a esta, porém mais recentes, as mais antigas datando da XVIII dinastia.²⁶⁵

A existência de uma cópia da Capela Branca, realizada por Amenhotep I, como parte das comemorações pelas renovações realizadas no templo, indica que a estrutura estava ainda de pé no começo do Império Novo.²⁶⁶ Considerando-se que a Capela Branca tenha continuado em uso durante o começo da XVIII dinastia, exercendo uma função diferente daquela para qual havia sido originalmente planeada, é possível avaliar o desempenho da estrutura para atender as novas demandas. Pensa-se que a Capela estivesse integrada no percurso das procissões durante os reinados de Hatshepsut e Tutmés III. Sullivan aponta que, muito embora as barcas coubessem no interior da estrutura, é provável que o lintel de entrada fosse baixo demais para

²⁶⁰ Cf. GUNDLACH, R., *Op. Cit.*, pp. 365; 371-372.

²⁶¹ A imagem/estátua do deus era referida em egípcio pelo termo “*hm*”, ver vocábulo em BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p. 121.

²⁶² Os sacerdotes eram divididos em duas classes, sendo que os encarregados de carregar a barca do deus durante as procissões seriam os *w^cb.w*, “os puros”. Para mais sobre as classes e as divisões das tarefas sacerdotais ver THOMPSON, S., “Cults: An Overview” in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 326.

²⁶³ *Id.*, p. 329.

²⁶⁴ Cf. CHEVRIER, H., *Op. Cit.*, p. 225.

²⁶⁵ *Ibid.* Quanto a estas estruturas SMITH, W. S., *Op. Cit.*, p. 128, destaca também as suas diferenças quanto à forma se comparadas à Capela Branca, já que essas apresentavam paredes altas, ao invés de uma balaustrada com pilares interiores. Apesar das capelas posteriores apresentarem uma arquitetura diferente, em RONDOT, V.; GABOLD, L., “Karnak, Precinct of Montu” in BARD, K. (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London e New York, Routledge, 1999, p. 474, destaca-se que a capela de Amenhotep I, em Karnak, seria uma cópia da de Senuseret I. Por fim, cabe lembrar que WILDUNG, D., *Op. Cit.*, p. 79, aponta que a própria Capela Branca seria a versão em pedra de um protótipo existente anteriormente em adobe.

²⁶⁶ Cf. SULLIVAN, E., *Op. Cit.*, p. 9.

permitir o seu acesso sem que uma manobra fosse realizada, forçando os sacerdotes a baixarem seus ombros²⁶⁷.

Assim, pode-se utilizar e estudar a arquitetura não somente como um elemento que integra e serve a um determinado fim, mas também como um elemento que atua sob as atividades desenvolvidas, como no caso das procissões, condicionando até mesmo os movimentos realizados pelos sacerdotes.

Embora não se conheça a localização original precisa desta estrutura é possível que se localizasse próxima ao templo de Amon-Ré, vindo a ser desmantelada para dar lugar a expansões do templo.²⁶⁸ Segundo Manniche:

*Los faraones del Imperio Nuevo iniciaron la costumbre de reconstruir los templos de sus predecesores, de ampliarlos, de transformarlos o de desmembrarlos y utilizar sus piedras para rellenar cimientos o enormes entradas monumentales: los pilonos. En modo alguno demostraban con ello falta de respeto hacia los dioses a los que estaban dedicados los monumentos, ya que los sillares no salían de la zona sagrada; en cuanto a saber si la decoración podía verse o no, la cuestión carecía de importancia.*²⁶⁹

Embora possa ser afirmado que esta era uma prática comum, não se pode dizer que foram os faraós do Império Novo a introduzi-la, mesmo que a tenham tornado mais comum. Em um texto ambientado no conturbado período Heracleopolitano, datado do Império Médio, lê-se “To you comes granite unhindered. Destroy not the monuments of another; you should hew stone in Tura!”²⁷⁰. E continua logo adiante com “Kingship is a perfect office; it has no son, it has no brother, who can make its monuments endure: It is one individual who restores another’s. A man should act for his predecessor for love of his achievements’ being restored by another succeeding him.”²⁷¹

²⁶⁷ *Id.*, p. 10.

²⁶⁸ Cf. WILDUNG, D., *Op. Cit.*, p. 75.

²⁶⁹ MANNICHE, L., *Op. Cit.*, p. 106.

²⁷⁰ PARKINSON, R., “The Teaching for King Merikare”, 28 (P75) in *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, New York, Oxford University Press, 1997a, p. 222.

²⁷¹ *Id.*, 41 (P 115), p. 225.

Estes excertos podem ser compreendidos não só no âmbito de incentivo à construção de novos monumentos²⁷², mas no de uma forma particular de reciprocidade. Como coloca Assmann “one can only expect from prosperity the same amount of respect that one shows for one’s own forebears. Thus the social network of interdependence takes on an eternalized form.”²⁷³ Podemos afirmar que, por mais que fosse uma prática existente, nem por isso seria menos reprovável.

O uso mais comum de outros monumentos era para as fundações de novas construções, utilizando as pedras já cortadas de edifícios próximos como forma de reduzir o custo e o esforço de se obter novos materiais.²⁷⁴ Porém, estas não eram as únicas razões. Em alguns casos pode-se apontar um componente ideológico para a reutilização de materiais. Horemheb, por exemplo, desmantelou os templos de Aton.²⁷⁵ Mas também pode-se buscar através de blocos usados dar credibilidade ao próprio reinado – como é o caso de Amenemhat I.²⁷⁶ Têm-se então dois aspetos contraditórios: de um lado uma grande reverência pelo seu passado, de outro, uma prática que o usurpava. Brand destaca que em outros tempos os faraós clamavam ter restaurado ou realizado reparos em construções “encontradas caindo em ruínas”, porém que estas “restaurações”, muitas vezes, não indicavam reparos genuínos, mas apenas a adição de um relevo ou de um selo de restauro.²⁷⁷

Para o caso de Karnak, esforços modernos de restauro nas estruturas revelaram que algumas delas continham em seu interior pedaços – que por vezes compunham estruturas inteiras – provenientes de outros monumentos. Este foi o caso da Capela Branca, encontrado no interior do terceiro pilone, juntamente com outras estruturas,

²⁷² Este elemento está presente em outras descrições literárias como, por exemplo, nas *Instrução de Amenemhat I*, datado do reinado de Senuseret I, em que o faraó morto recomenda ao seu sucessor: “Raise your monuments, endow your tomb shaft!”, ler em PARKINSON, R., “The Teaching of King Amenemhat”, 15 (M 3.9) in *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, New York, Oxford University Press, 1997c, p. 208.

²⁷³ ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, p. 46.

²⁷⁴ Cf. BRAND, P., “Reuse and Restoration” in WILLEKE, W. (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, p. 2.

²⁷⁵ Cf. KADISH, G., “Karnak” in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 224.

²⁷⁶ Cf. BRAND, P., *Op. Cit.*, p. 3.

²⁷⁷ *Id.*, pp. 6-9. O autor apresenta também diversas terminologias utilizadas para descrever o estado das construções “em ruínas” e dos trabalhos de restauro.

como por exemplo, as capelas de Amenhotep I, Hatshepsut e Tutmés IV.²⁷⁸ Esta situação remete ao próprio modo como os pilones eram construídos, revestidos geralmente por pedras, eles eram preenchidos por cascalho ou pedras mal cortadas, ou então, como foi o caso, com blocos reutilizados.²⁷⁹ Wilkinson destaca a ironia dessas estruturas que ao invés de ficarem esquecidas acabaram por ficar preservadas até os nossos dias.²⁸⁰

A Capela Branca começou a ser descoberta a 16 de novembro de 1927, quando Chevrier encontrou uma arquitrave da estrutura entre os blocos do interior do terceiro pilone do templo de Karnak.

Pedras de onze diferentes monumentos encontravam-se no interior do terceiro pilone, cerca de 1.100 blocos. Para o caso da Capela Branca os blocos de calcário de Tura destacavam-se dos demais. Uma vez que se desconhecia, como ainda hoje se desconhece, a localização original da estrutura, foi escolhido um lugar livre próximo ao grande templo de Amon suficientemente elevado para ficar longe das infiltrações do Nilo.²⁸¹

Para determinar a orientação do monumento utilizaram-se os motivos decorativos, que seguem o cânone clássico. Como coloca Chevrier: “le roi coiffé de la couronne royale de Basse-Egypte, situé sur un des côtés du pilier indiquait que ce côté faisait face au nord, de même la coiffure de Haute-Egypte indiquait le sud. Ailleurs le faucon d’Horus ou le vautour d’El-Kab donnaient les mêmes indications.”²⁸²

II. 3.4. Decoração

²⁷⁸ Cf. KADISH, G., *Op. Cit.*, p. 224.

²⁷⁹ Cf. KADISH, G., “Pylon” in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 86.

²⁸⁰ Cf. WILKINSON, R., 2000, *Op. Cit.*, p. 60.

²⁸¹ Cf. CHEVRIER, H., *Op. Cit.*, e LACAU, P.; CHEVRIER, H., 1956, *Op. Cit.*, pp. 1-5.

²⁸² CHEVRIER, H., *Op. Cit.*, p. 228.

Não temos como objetivo uma descrição e uma análise exaustiva de todos os motivos decorativos presentes na Capela Branca, propomos, no entanto, uma apresentação geral destes elementos e o enfoque em pontos selecionados.²⁸³

Como já referimos, a Capela Branca é decorada com belíssimos relevos. Wildung destaca que “the striking relief pictures act as a counter to the strictly geometric structure of the building”²⁸⁴. A técnica utilizada foi a do baixo-relevo, a técnica artística mais importante e difundida no Antigo Egípcio, restrita ao âmbito sagrado e utilizada para a decoração de paredes de monumentos e superfícies em pedra.²⁸⁵ O trabalho dos pilares resultou em gravuras bastante altas, sutilmente modeladas e apresentando finos detalhes marcados por cortes na pedra.²⁸⁶ A distribuição das técnicas empregadas, bem como dos motivos escolhidos para a decoração encontra-se sistematizada sob a forma de uma tabela e pode ser consultada no anexo VII.²⁸⁷

Os nomes das divindades que aparecem nas cenas religiosas são: Amon, Montu, Atum, a Enéade de Karnak²⁸⁸, Hórus, Amonet, Ptah, Tot e Anúbis.²⁸⁹ É importante lembrar o que já foi destacado quanto ao crescente papel que Amon-Ré passa a ter no contexto político-religioso egípcio. Neste sentido, cenas mostrando o faraó com a divindade são as mais constantes e acontecem em dez diferentes categorias: recebendo vida, abraçando, consagrando, ofertando, sendo guiado, parado

²⁸³ É possível ter acesso a cada um dos painéis e elementos decorados, bem como a transliterações e traduções dos textos em “Chapelle Blanche” in *Project Rosette*, disponível em <http://projetrosette.info/page.php?id=799&TextId=66>. Recomenda-se este site para interessados em abordar aspetos específicos relacionados à decoração da Capela Branca. Outra ferramenta de trabalho é através da descrição completa realizada por Lacau presente em LACAU, P.; CHEVRIER, H., 1956, *Op. Cit.*, pp. 13-279, com o auxílio de LACAU, P.; CHEVRIER, H., 1969, *Op. Cit.*, volume que apresenta pranchas com reproduções de todas as decorações e plantas da Capela Branca, ou então, através da sistematização fotográfica apresentada na obra de ARNAUDIÈS, A.; BEAUX, N.; CHÉNÉ, A., *Op. Cit.*

²⁸⁴ WILDUNG, D., *Op. Cit.*, p. 80.

²⁸⁵ Cf. MULLER, M., “Relief Sculpture” in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 132.

²⁸⁶ Cf. ROBINS, G., *Op. Cit.*, p. 100.

²⁸⁷ A tabela criada com base nos dados apresentados em LACAU, P.; CHEVRIER, H., 1956, *Op. Cit.*, p. 26.

²⁸⁸ É preciso diferir este grupo de deuses da Enéade de Heliópolis, uma vez que sua composição era distinta. Para uma discussão aprofundada ver LACAU, P.; CHEVRIER, H., 1956, *Op. Cit.*, pp. 176-180.

²⁸⁹ *Id.*, pp. 165-185.

à frente, apoiando o deus, levantando um emblema divino²⁹⁰, apoiando a estatueta de Amon – que é carregada por um sacerdote – e com fórmulas.²⁹¹

As arquitraves são todas decoradas com textos. Quanto ao alicerce²⁹² pode-se destacar que as fachadas Oeste e Leste trazem quatro personagens ajoelhados realizando oferendas. Já as fachadas Sul e Norte apresentam, além de medidas diversas (como, por exemplo, a altura da inundação do Nilo), uma listagem dos nomos do Alto e Baixo Egito. As fachadas estão divididas em vinte e duas colunas de igual largura, cada uma delas dividida em seis casas, estas por sua vez contendo: o nome do nomo (nomos do Alto Egito na fachada Sul e do Baixo Egito na fachada Norte), nome de um deus e da capital do nomo, o tamanho do nomo e informações relacionadas ao valor do côvado.

As informações contidas nas fachadas Norte e Sul do alicerce constituem-se em uma importante fonte para o estudo das divisões políticas do Egito para o período, bem como das divindades locais. Cabe lembrar o processo de redefinição das fronteiras dos nomos empreendido por Amenemhat I. Desta forma esta decoração em especial, teria a função de preservar um registro e legitimar ações empreendidas no reinado anterior e que continuavam a exercer influência na vida política do país. Assumir esta posição, é assumir que o edifício apela a uma memória comemorativa. Mas defendemos que não se resumiria a isto.

Retomemos o símbolo sema. Muito embora na Capela de Mentuhotep II ele desempenhe um grande protagonismo na cena retratada, na Capela Branca ele aparece apenas uma vez, sob a sua forma simples (F36), no alicerce Norte.²⁹³

É interessante que não esteja presente sob a sua forma composta, ou então, como uma imagem em um dos murais, como ocorre no exemplo da Capela de Mentuhotep II. Poderíamos argumentar que o trono do faraó já não se encontra no

²⁹⁰ Emblema “*šh.n.t*” que designa o deus Amon-Min, Cf. LACAU, P.; CHEVRIER, H., 1956, *Op. Cit.*, p. 113.

²⁹¹ Cf. PORTER, B.; ROSALIND, L.; MALEK, J., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 62. A descrição completa das cenas pode ser obtida em LACAU, P.; CHEVRIER, H., 1956, *Op. Cit.*, pp. 51-136.

²⁹² As informações referentes às decorações do alicerce foram compiladas de LACAU, P.; CHEVRIER, H., 1956, *Op. Cit.*, pp. 207-250.

²⁹³ Cf. ARNAUDIÈS, A.; BEAUX, N.; CHÉNÉ, A., *Op. Cit.*, p. 264.

centro da construção e que esta era uma das localizações onde era expectável que estivesse retratado este símbolo.²⁹⁴ Buscaríamos assim justificar a sua ausência. Defendemos, porém, que este é um símbolo elaborado para expressar um conceito e, como ideia abstrata, pode estar presente, mesmo com a sua ausência.

O símbolo sema atua como a abreviação de um conceito que é expresso de maneira não abreviada pela Capela Branca. O Alto e o Baixo Egíto estão representados não somente pela listagem dos nomos, mas também com a indicação ao seu tamanho e suas divindades locais – o que expressa as variações da religião oficial egípcia em cada parte de seu território. A esta informação deve-se somar o registo da cheia do Nilo, que apresenta uma relação direta com o aspeto da fertilidade – também associado ao símbolo sema.²⁹⁵

Todos estes conceitos estão eloquentemente organizados e arranjados no edifício. A presença do faraó no seu trono, colocado no centro da estrutura durante as atividades festivas, ou a sua presença simbólica durante o resto do ano através da sua representação na forma de uma estátua, transmitia a clara mensagem da união do país, sob a administração centralizada no governo faraónico, que era completada pela soma das suas partes.

A unificação das Duas Terras, expressa pelo símbolo sema-tawy, incorpora as memórias relativas à narrativa mítica da fundação do Estado egípcio. Horus e Seth não representariam apenas a divisão entre o Baixo e o Alto Egíto, mas uma divisão entre princípios de civilização, ordem e justiça, e dos seus opostos. A unidade não nasce somente da subjugação dos princípios negativos, mas da reconciliação entre essas forças.²⁹⁶

Myth, therefore, does not set up a definitive condition – it creates a never-ending project: controlling chaos and establishing order through unity, according to the principle “ab integro nascitur ordo.” Unity is always a potential problem, for it is never given but is something that must be always established and maintained.²⁹⁷

²⁹⁴ Cf. WILKINSON, R., 1992, *Op. Cit.*, p. 81.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ Cf. ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, p. 148.

²⁹⁷ *Ibid.*

Sema, ao associar-se ao mito fundador do Estado egípcio, integra-se ao princípio de Maat. Pode, portanto, ser compreendido à luz da memória cultural, num processo de renovar continuamente uma consciência identitária e de gerar integração. A Capela Branca insere-se assim num contexto mais amplo do que o da memória comemorativa.

Ainda que por motivos de sistematização e apresentação a decoração tenha sido dividida em secções, ela deve ser pensada em conjunto, como um todo. Da mesma forma que um templo é uma estrutura dinâmica, estático apenas em sua aparência²⁹⁸, o mesmo se aplicaria neste caso.



Até aqui abordámos um repertório conceitual e teórico. Procurámos demonstrar a forma como, na busca por combater a efemeridade do tempo dos homens, recorreu-se à perenidade da pedra como suporte para determinadas manifestações de memória e identidade.

No próximo capítulo, veremos como os elementos até aqui apresentados se conjugam e podem ser utilizados para a compreensão do fenómeno do lealismo. A análise será feita através de textos literários. Apesar da sua fragilidade física, a transcendência foi alcançada não pela tinta, mas pelo que visava atingir: o coração dos súbditos.

²⁹⁸ Cf. GUNDLACH, R., *Op. Cit.*, p. 372.

CAPÍTULO III – O LUGAR DO LEALISMO NA LITERATURA

We cannot all be masters, nor all masters

Cannot be fully follow'd.

William Shakespeare in *Othello, The Moor of Venice*

No capítulo anterior, discorreremos sobre o modo como o conceito de Maat atuava como princípio formador de uma identidade cultural, transversal à sociedade egípcia na sua totalidade. Vimos igualmente como a institucionalização de uma religião invisível, caracterizada pelo mesmo princípio de Maat, foi possível através do campo político e moral, via memória cultural. Esta, por sua vez, era capaz de comunicar e transmitir um universo simbólico, cuja manutenção era de responsabilidade do Estado faraónico.

Ao prosseguirmos com a nossa explanação, procurámos demonstrar como a ideia de união social é uma construção, calcada numa estrutura conectiva que tinha por base um conceito de reciprocidade e de capacidade de escolha pessoal. Apontámos a relação entre esta estrutura conectiva e a formação da identidade pessoal, que encontrava as suas raízes nas manifestações da religião invisível, expressa por Maat. Por fim, apresentámos a forma através da qual o fenómeno do lealismo deveria ser entendido tendo em conta a sua relação com a questão da reciprocidade e da retórica da decisão.

Neste capítulo, desenvolveremos a questão do lealismo com um enfoque no indivíduo e a sua relação com a figura do faraó, representante da instituição responsável pela promoção e difusão da memória cultural. Esta análise será realizada tendo em conta os elementos teóricos abordados no capítulo anterior, bem como o contexto sócio-político-cultural do Império Médio.

Como estratégia de aproximação à realidade do fenómeno lealista, quer nas suas postulações teóricas, quer nos seus aspetos práticos, apoiar-nos-emos na análise de uma seleção de textos literários, cuja produção está datada para o período do nosso recorte temporal.

Muito embora esta não seja uma pesquisa sobre literatura, e como tal não tenhamos a pretensão de um aprofundamento teórico neste sentido, considerando-se o cariz das fontes selecionadas, torna-se necessária uma breve caracterização sobre os critérios adotados para a definição de literatura, bem como sobre a natureza das formulações interpretativas com as quais pretendemos orientar a análise dos textos e do fenómeno.

Tendo estas questões estabelecidas na primeira parte do capítulo, no restante dele procuraremos abordar como o lealismo aparece apresentado e praticado nesses textos.

III. 1. A Literatura e os Textos Culturais: Definições e Contexto

O termo “literatura”, no seio das ciências sociais, refere-se a toda a produção escrita de uma civilização ou época e pode ser dividida em diferentes segmentos de atividades de escrita, agrupadas segundo critérios temáticos ou formais, como por exemplo, a literatura médica, a jurídica, etc.²⁹⁹ À exceção de casos específicos, há poucas dúvidas quanto à classificação dos textos que compõem a literatura egípcia entre literários ou não-literários, sendo esta divisão determinada pelas propriedades do próprio texto e não pelo seu suporte.³⁰⁰

Dito isto, devemos ter presente dois sentidos distintos de “literatura”:³⁰¹

- Alargado e fraco – Caracterizado pela produção escrita relevante às necessidades triviais, públicas ou privadas, cujos textos, de carácter mais documental ou técnico, são de cariz não-literário;

²⁹⁹ Cf. VERNUS, P., “«Littérature», «littéraire» et supports d’écriture. Contribution à une théorie de la littérature dans l’Égypte pharaonique” in *Egyptian & Egyptological Documents, Archives, Libraries*, (EDAL II) Milano, Pontremoli Editore, 2011, pp. 24-25.

³⁰⁰ Cf. ASSMANN, J., 1999b, *Op. Cit.*, pp. 1-2.

³⁰¹ A divisão apresentada segue a proposta de VERNUS, P., 2011, *Op. Cit.*, pp. 26-27, 42.

- Restrito e forte – Cujos textos possuem cariz literário e que, a partir da concepção moderna de “Belas Letras”, inclinamo-nos para classificar como “literatura”.

É com este segundo sentido que vamos trabalhar neste capítulo. Pode dizer-se que esta classificação é, a um tempo, calcada num critério negativo – o da não trivialidade, que exclui as composições de ordem meramente práticas – e num critério positivo – dotado de elementos de imaginação. Implica a existência deliberada de um valor artístico, de um valor literário, obtido através de um uso autoconsciente da linguagem.³⁰²

Antonio Loprieno procurou estabelecer critérios mais específicos que pudessem servir de suporte interpretativo para a diferenciação entre os textos literários e os não-literários. O autor sugere uma combinação de três critérios para que um texto possa ser enquadrado como literário:³⁰³

- Ficcionalidade – Refere-se ao entendimento de que o mundo retratado num texto não necessariamente corresponde à realidade. As características metalinguísticas da ficcionalidade são uma importante característica e remetem para uma multiplicidade de camadas interpretativas;
- Intertextualidade – O texto aparece removido do seu suposto enquadramento contextual (por exemplo, um texto com a forma de autobiografia apresentado fora do contexto funerário), referindo-se, portanto, às tipologias textuais. Uma outra faceta deste aspeto, é que os textos devem ser públicos, *i.e.*, devem estar acessíveis para além do tempo da sua própria composição;
- Receção – Refere-se à transformação de textos em “clássicos”, com a percepção de uma rutura da transmissão cultural entre o presente e o passado. Esta é uma realidade que pode ser aplicada para o período Raméssida, com o desenvolvimento de novos veículos linguísticos e a

³⁰² *Id.*, pp. 28-31.

³⁰³ Conforme os critérios apresentados em LOPRIENO, A., “Defining Egyptian Literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996a, pp. 43-44; 51-52;55-56.

abertura para novos géneros textuais. Para o contexto do Império Médio, onde há uma percepção de continuidade cultural entre os autores do passado e os leitores do presente, devemos falar de “canonização”³⁰⁴.

Em meados da década de 1970, inserido numa tradição formalista, Assmann defendia que a distinção entre um texto literário e um não-literário seria determinada pelos termos da sua funcionalidade. Sustentava então, que o carácter literário seria definido pela sua não-função e que o contexto não faria parte do significado, estando este contido inteiramente no texto. Neste sentido, a intertextualidade serviria como mais um artifício de afirmação da independência funcional dos textos.³⁰⁵ A posição do autor viria, anos mais tarde, a modificar-se com a percepção de que os textos literários desempenhariam funções importantes, relacionados com a sua conexão com o próprio exercício da escrita e com a presença de um elemento de reflexão autoral. De tal forma, estabelece uma distinção entre textos literários e culturais.³⁰⁶ Adotamos aqui esta distinção e as fontes selecionadas serão analisadas como textos culturais.

O surgimento da literatura ocorreu, muito provavelmente, durante a XII dinastia. Neste período os estilos de escrita foram reformados e padronizados, com a ortografia ganhando maior regularidade. Estas transformações na cultura escrita inserem-se num contexto de respostas para necessidades práticas e continuariam a ser desenvolvidas ao longo dos reinados. Não podem, portanto, ser compreendidas como um domínio separado dos demais e coincidem com o desenvolvimento das estruturas sociais e administrativas, bem como com a formação de uma sociedade mais centralizada e burocrática.³⁰⁷

³⁰⁴ Relativamente ao cânone, Assmann destaca que é este o elemento que define a proporção do que é belo e importante, incorporando os valores relevantes da sociedade. Neste sentido, refere-se retrospectivamente à receção, mas também prospectivamente, no que tange a uma ordem de expansão de conexões possíveis. Pelo facto de cada período ter um cânone próprio, a composição selecionada pelos clássicos e pelos movimentos classicistas estaria sempre aberta a modificação. Cf. ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, pp. 102-103.

³⁰⁵ Cf. ASSMANN, J., 1999b, *Op. Cit.*, pp. 2-4.

³⁰⁶ Cf. ASSMANN, J., 2006, *Op. Cit.*, p. 111.

³⁰⁷ Cf. BAINES, J., “Scripts, High Culture, and Administration in Middle Kingdom Egypt” in HOUSTON, S. (ed.), *The Shape of Script: How and Why Writing System Change*, Santa Fe, School of Advance Research, 2012, pp. 34-36.

Uma vez que os textos não estão encarregues dos interesses diretos da oficialidade ou dos templos, Assmann refere que seria tentador interpretá-los como sendo produzidos numa “esfera de licença”, sem vínculo com nenhuma função específica. No entanto, muito pelo contrário, estes textos teriam sido concebidos numa esfera igualmente regrada e orientada para um propósito, inseridos num âmbito escolar.³⁰⁸ Relativamente a esta questão, devemos lembrar que o local da escrita

in this society, is tantamount to the art of administration and all the other branches of political, legal, ritual, economical, mathematical, and technical knowledge. Writing and reading form the entrance to the ruling class, the class of “literatocracy” which, in Egypt, is not recruited by birth but by education. It is evident that this subsystem developed its own institutions of recruitment, socialization, and structural reproduction which we became accustomed to subsume under the somewhat anachronistic term of “school”. Classes existed only for the first four years of elementary education; they were small and taught by priests or officials who held positions in the temple or in the civil administration. After these four years, education was continued on the basis of individual apprenticeship. With these necessary chances, we may employ the term “school” in order to denote the whole system of socialization, education, training, cultural formation, and promotion.³⁰⁹

A produção de um determinado género de textos literários insere-se no processo de reunificação política experienciado durante o Império Médio. O período foi acompanhado pelo desenvolvimento deste “sistema escolar” que visava a formação de uma elite preparada para a administração, que era, ao mesmo tempo, a matriz dos códigos sociais e culturais daquela sociedade.³¹⁰

Este “sistema escolar” desempenharia um papel importante no modelo interpretativo de propaganda. Cunhado na década de 1960, por George Posener, o autor perspetivava a literatura como uma forma de perceber contextos políticos específicos. Para este autor, a literatura sofreria uma interferência reguladora direta por parte do Estado, sendo difundida pelos “educadores”. Estaríamos a falar de uma literatura oficial, politicamente orientada, desenvolvida com o intuito de influenciar a opinião dos leitores, restaurando o prestígio faraónico e inculcando a obediência. A literatura teria um objetivo e o universo literário de uma obra estaria diretamente

³⁰⁸ Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 123.

³⁰⁹ ASSMANN, J., 1999b, *Op. Cit.*, p. 8.

³¹⁰ Cf. COULON, L., “Cour, Courtisans et Modèles Éducatifs au Moyen Empire” in *Égypte, Afrique et Orient*, número 26, Paris, Centre d’Égyptologie, 2002, p. 13.

associado a um determinado período ou evento histórico-político. A literatura serviria, portanto, à difusão de uma propaganda real, cujo apogeu teria ocorrido durante os reinados de Amenemhat I e Senuseret I.³¹¹ Atualmente, um movimento de reflexão crítica opõe-se a este modelo.

Como William Simpson destaca, o termo “propaganda” implica uma tentativa deliberada de formar, controlar ou alterar atitudes o que, para o caso do antigo Egito, tratar-se-ia de um conceito muito problemático. Em contrapartida, o autor sugere uma “propaganda de manutenção”, voltada para a manutenção do *status quo*, que promoveria e refletiria sobre uma causa, através de um discurso de defesa que poderia representar o ponto de vista do autor ou de quem comissionou a obra. Não se trataria de negar o elemento que advoga em favor da realeza – uma vez que estaria presente – mas sim, de relativizar o papel da propaganda em relação ao da obra de arte e de se questionar se esta seria a razão de ser da composição literária.³¹² Chega-se à conclusão de que não seria este o caso e é com base nesta resposta que retornaremos ao conceito de texto cultural, uma vez que parece oferecer mais possibilidades interpretativas.

Textos culturais são aqueles que compõem o centro do que pode ser definido como tradicional e relevante para a sociedade, cumprindo, ao mesmo tempo, uma função identitária.³¹³ Inserem-se no seio da memória cultural, e na sua composição encontram-se os textos normativos – que transmitem o conhecimento prático e oferecem uma direção para a tomada de decisões, codificando as normas do comportamento social – e os textos formativos – que definem a autoimagem do grupo e o conhecimento que reforça a sua identidade, motivando a ação comunal.³¹⁴

Em termos de desenvolvimento da cultura escrita, podemos situar o começo deste fenómeno numa fase de alfabetização cultural. Isto significa dizer, no momento em que a escrita deixa de ser utilizada apenas para o registo das atividades para as quais foi inventada (economia, administração, representação política, monumentos

³¹¹ Cf. POSENER, G., *Op. Cit.*, pp. x-20

³¹² Cf. SIMPSON, W., “*Belles Lettres and Propaganda*” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 436-438.

³¹³ Cf. ASSMANN, J., 1999b, *Op. Cit.*, p. 7.

³¹⁴ Cf. ASSMANN, J., 2006, *Op. Cit.*, pp. 37; 104; ASSMANN, J., 2011, *Op. Cit.*, pp. 122-123.

funerários e recitação cultural), ao que Assmann dá o nome de “alfabetização setorial”, e passa a estar inserida no núcleo central da produção cultural, sendo utilizada na composição, transmissão e circulação dos textos culturais.³¹⁵

Assmann defende que os textos culturais estariam encarregues de formar a memória cultural da nova elite, expressando, afirmando e mantendo a sua identidade.³¹⁶ Teriam, portanto, uma função cultural. No contexto da XII dinastia, momento no qual a literatura passa a formar parte do âmbito da memória cultural, não se verifica a transcrição ou textualização dos textos orais, mas sim a criação de novos textos que requeriam a escrita desde a sua conceitualização e composição inicial. Eram textos escritos genuínos, com caráter literário, riqueza de vocabulário e gramatical.³¹⁷ Assmann destaca que a escrita “is a factor of cultural *creativity* bringing about change and innovation, and a factor of cultural *memory* keeping the past present (...). It is an agent of both acceleration and retention, of change and of permanence and continuity.”³¹⁸ Essa função cultural não se encontra presente em todos os textos que podemos classificar como literários, mas somente aqueles que possuem um impacto didático evidente, como as instruções, as lamentações e as narrativas didáticas.³¹⁹

Desconhece-se uma terminologia antiga para a classificação das diferentes obras literárias em géneros, no entanto, o que, no entanto, não significa que tal sistema não existisse. O reconhecimento de um género literário permite uma certa expectativa por parte do leitor quanto ao conteúdo de um texto e, ao ser adotado como ferramenta de estudo, devemos igualmente aderir a uma abordagem histórica apropriada, que permita a comparação com outros textos, tendo em mente a sua inserção cultural autoconsciente, bem como o seu contexto sócio-funcional, ou seja, as relações formalizadas pelo sistema de géneros literários.³²⁰

³¹⁵ ASSMANN, J., *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2014, pp. 83-84.

³¹⁶ Cf. ASSMANN, J., 1999b, *Op. Cit.*, p. 9; VERNUS, P., 2011, *Op. Cit.*, p. 75.

³¹⁷ Cf. ASSMANN, J., 2014, *Op. Cit.*, p. 85.

³¹⁸ *Id.*, p. 82.

³¹⁹ Cf. ASSMANN, J., 1999b, *Op. Cit.*, p. 12.

³²⁰ Cf. PARKINSON, R., “Types of Literature in the Middle Kingdom” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996a, pp. 298; 301; PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, pp. 34-35.

Um gênero literário não deve ser considerado como uma classe mutuamente exclusiva, mas como um tipo literário que reconhece as relações entre diferentes textos, sendo, portanto, uma classificação fluída e flexível, que permite a criação de gêneros híbridos, através da combinação de diferentes gêneros numa mesma composição.³²¹

Os textos ficcionais podem ser agrupados em três gêneros principais: os contos, os ensinamentos e os discursos reflexivos (que possuem um tom de queixa e de pessimismo). Os ensinamentos e os discursos reflexivos compõem uma forma literária conhecida como “sapiencial” ou “didática”. Estes dois gêneros permitem uma divisão em subgêneros: os ensinamentos reais e os privados e, para os discursos reflexivos, os discursos ou versos e os diálogos.³²² O gênero didático é o mais explícito e definido, sendo talvez um dos mais valorizados pelos antigos Egípcios.³²³ Como gênero, a literatura didática agrupa uma variedade de textos com perfis muito distintos, mas, de um modo geral, podemos afirmar que a literatura egípcia tem um tom didático e moralizante.³²⁴

Vernus chama de malversação, ou transfiguração, o processo de elevação dos textos didáticos à categoria de Belas Letras. Reconhece-se assim, a origem escolar destes textos, cuja função seria a de desenvolver as bases fraseológicas e do idioma aos iniciados na arte da escrita, mas que passam também a estar imbuídos em inculcar normas de comportamento, numa fusão entre as esferas culturais e literárias.³²⁵ A literatura didática apresenta uma constante preocupação com a codificação das normas sociais.

A origem da literatura didática, como uma coletânea de preceitos com a finalidade de formar a nova elite, bem como a sua elevação à categoria de Belas Letras, graças à sua apreciação pela audiência original, dotava estas obras da dupla finalidade de instruir e divertir.³²⁶ O surgimento deste tipo de obra insere-se como

³²¹ Cf. PARKINSON, R., 1996a, *Op. Cit.*, p. 299; PARKINSON, R., 1997, *Op. Cit.*, p. 8.

³²² Cf. PARKINSON, R., 1997, *Op. Cit.*, pp. 7-8.

³²³ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, pp. 110-111.

³²⁴ Cf. LICHTHEIM, M., “Didactic Literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 243.

³²⁵ Cf. VERNUS, P., 2011, *Op. Cit.*, p. 113.

³²⁶ *Id.*, pp. 114-115.

componente integral do projeto de reorganização do estado egípcio, empreendido pela XII dinastia. A codificação das normas sociais de ação e de comportamento era um dos seus elementos centrais. Visava a formação de uma determinada mentalidade, calcada em valores ideais, entre os quais, os de uma ética integrativa e os de reciprocidade. Com a codificação escrita, o aprendizado dos valores sociais deixou de ser transmitido apenas por demonstração e aprendido por imitação, passando a ser uma ação autoconsciente, inserida no plano da memória cultural.³²⁷ Como coloca Assmann, “to know these texts by heart (the Egyptian expression means literally ‘giving them into one’s heart’) was to be in possession of the basic cultural attitudes, interpretative value systems that constitute an ‘invisible religion’”³²⁸.

No entanto, se considerarmos que o conhecimento dos textos culturais – o que implicava para além do conhecimento do sistema de escrita, um alfabetismo cultural – seria sinónimo de “ser egípcio”, estaríamos a restringir essa pertença ao grupo da elite letrada.³²⁹ Como destacámos anteriormente, a produção dos textos literários insere-se no seio de uma sociedade de corte, onde o desenvolvimento do “sistema escolar” visava a formação de indivíduos preparados para a administração.³³⁰

A produção e o consumo dos textos culturais requererem um alto nível de instrução, sendo parte integral de uma cultura escrita restrita. Neste sentido, como aponta Parkinson, mesmo nos casos em que as preocupações dos textos parecem relacionar-se com situações das classes inferiores, essas obras estariam a incorporar preocupações intelectuais desta elite letrada.³³¹

As estimativas para a extensão do percentual de alfabetização da população, variam entre menos de 1%³³², até taxas entre 1 e 5%³³³. Estes dados são apoiados nas evidências limitadas das obras sobreviventes que, apesar de serem literatura de corte, tinham uma circulação para além da Residência real e a cujos textos tinha-se também

³²⁷ Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, pp. 124-125.

³²⁸ *Id.*, p. 124.

³²⁹ Cf. GUMBRECHT, H., “Does Egyptology Need a ‘Theory of Literature’?” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 12.

³³⁰ Cf. COULON, L., 2002, *Op. Cit.*, p. 13.

³³¹ Cf. PARKINSON, R., 1996a, *Op. Cit.*, pp. 140-142.

³³² Cf. PARKINSON, R., 1997, *Op. Cit.*, p. 7.

³³³ Cf. QUIRKE, S., *Egyptian Literature 1800 BC, Questions and Readings*, London, Golden House Publications, 2004, p. 37.

acesso através de recitações em reuniões e serões. Isso implica numa audiência mais alargada, não restrita à relação direta entre o autor e um leitor.³³⁴

Importa, no entanto, evitar simplificar as relações sociais no que tange à alfabetização entre dois blocos em oposição: letrados e não letrados. Como aponta Stephen Quirke, no antigo Egipto havia, em simultâneo, três sistemas de escrita em utilização. Isto implicava a existência de grupos de pessoas com diferentes habilidades e domínios de escrita. O autor também chama atenção para os diferentes níveis de instrução existentes entre ser iletrado e proficiente na escrita, bem como para as diferentes práticas e usos da escrita (leitura, escrita, composição e cópia). Percebe-se assim que esta elite letrada não é constituída por um grupo homogéneo. Mas mais importante, o autor alerta para não desconsiderarmos o impacto da escrita na sociedade como um todo, mesmo que indiretamente.³³⁵

Se, por um lado, demonstrámos que o acesso aos textos literários, em especial aos textos culturais, estaria circunscrito a uma camada restrita da população, assim como reconhecemos não termos aqui meios, nem tampouco ser nosso intuito, de medir o impacto indireto da literatura na sociedade egípcia antiga, por outro lado, defendemos que o conteúdo dessas obras seria representativo de toda a sociedade, uma vez que esses textos expressam valores culturais transversais.

O “sistema educativo” valorizava o conhecimento não de cunho especializado para o desempenho de funções administrativas ou religiosas, mas sim os fundamentos normativos e formativos da cultura egípcia, o que dotava os escribas do conjunto de valores que constituía a religião invisível.³³⁶ Esta religião invisível, como demonstrámos no capítulo anterior, era passível de institucionalização através da memória cultural. É via memória cultural que os valores sociais da sociedade são transmitidos e é esta mesma memória cultural que provê uma forma de estrutura conectiva e o

³³⁴ Cf. PARKINSON, R., 1997, *Op. Cit.*, p. 7.

³³⁵ Cf. QUIRKE, S., 2004, *Op. Cit.*, pp. 37-38. Relativamente ao impacto indireto da escrita na sociedade, o autor apresenta o exemplo dos conhecimentos de informática na sociedade atual. Apesar de anacrónica, esta comparação permite-nos refletir sobre os diferentes níveis de conhecimento e utilização dos sistemas informáticos, bem como dos impactos diretos e indiretos nos grupos com ou sem este conhecimento. Embora não seja o foco desta dissertação, é uma questão para reflexão.

³³⁶ Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, pp. 123-124.

conhecimento relevante e necessário para a pertença.³³⁷ Constatamos assim um quadro em que os escribas seriam os condutores, “agents of a tradition, the living embodiments of an expanded context.”³³⁸ Neste sentido, a cultura escrita seria uma representante da cultura em geral, que teria nos escribas os representantes da cultura egípcia como um todo.³³⁹

O surgimento e difusão da literatura como forma de expressão cultural acompanha e traduz uma série complexa de tensões experienciadas durante a XII dinastia, que dizem respeito à relação dos poderes locais com o central, bem como a questões relativas à consciência da individualidade.³⁴⁰

Sem esquecermos que a literatura era composta e circulava com a aprovação central, produzida e dirigida para uma elite e para as classes oficiais, devemos convocar a nossa atenção para o que aponta Parkinson: a experiência da literatura, independentemente do seu contexto social, é pessoal. Este é um fator que foi explorado por muitas das composições daquele período ao incorporarem e projetarem uma autoconsciência e abordarem questões de motivação e escolha moral.³⁴¹

Assmann destaca que a decisão, nada mais é do que a reação do indivíduo quando confrontado com uma alternativa. É, portanto, uma situação binária, em que é preciso uma tomada de posição: ou a favor, ou contra. No campo da política, esta retórica da decisão é aplicada em situações de polarização, como a vivida no começo da XII dinastia. À elite foi dada a escolha de aderir ou opor-se ao projeto dinástico.³⁴²

Num momento de polarização, tanto histórico, quanto social, em que não faltavam alternativas ao projeto centralizador empreendido pelo Império Médio, a retórica da decisão ocupou um papel mais relevante que o da força. Num contexto que se desenvolveu a partir das formas mais descentralizadas de relações sociais e políticas existentes no Primeiro Período Intermédio, período durante o qual os laços de

³³⁷ Cf. ASSMANN, J., 2014, *Op. Cit.*, p. 84.

³³⁸ ASSMANN, J., 2006, *Op. Cit.*, p. 112.

³³⁹ *Id.*, p. 113.

³⁴⁰ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, pp. 64-65.

³⁴¹ Cf. PARKINSON, R., “Individual and Society in Middle Kingdom Literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996b, pp. 145-146.

³⁴² Cf. ASSMANN, J., “Conversion, Piety and Loyalism in Ancient Egypt” in ASSMANN, J.; STROUMSA, G. (ed.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden, E. J. Brill, 1999c, pp. 36-38.

proteção e interesse podiam ser revogados, a ideologia da XII dinastia investiu num modelo que tem no faraonato uma relação de subordinação irrevogável.³⁴³

Num fenómeno que, como demonstraremos, pode ser verificado através da literatura, a lealdade como qualidade política ganha espaço apelando à consciência e às virtudes interiores individuais. Apelava também ao elo destas, à estrutura conectiva e às manifestações sociais da religião invisível. Estes elementos conduzem novamente à questão da decisão. Nas palavras de Assmann, “where there is no possibility of apostasy, there is no point in preaching loyalty. Loyalty is very much a matter of the inner self. It is not an outward relation but an inner attachment.”³⁴⁴

A literatura como válvula de expressão das preocupações intelectuais no que tange à integração social do indivíduo, bem como às expectativas sociais frente à realidade, apresentava-se como um modelo dialético para a nova elite intelectual.³⁴⁵ Tal a dota de uma capacidade de confrontar os medos da audiência, explorando concepções discordantes num mesmo discurso, que oscilam entre o conformismo e o individualismo, entre a propaganda e a subversão.³⁴⁶

Loprieno utiliza os conceitos de *topos* e *mimesis* como forma de explicar essa oscilação e combinação de polos opostos no discurso literário. Temos de um lado o *topos*, que traduz as expectativas ideológicas transmitidas pela sociedade, de cariz mais estático e, do outro, a *mimesis*, que exprime os questionamentos e as respostas individuais a essas mesmas expectativas, de cunho mais dinâmico. Muito embora a maior parte dos textos apresente uma fusão desses elementos, graças às características que os definem, o *topos* pode ser melhor observado nos ensinamentos didáticos, enquanto a *mimesis*, é facilmente identificada nas narrativas, por natureza, mais suscetíveis à subversão.³⁴⁷

Por fim, urge elucidar que ao referirmo-nos à subversão, não estamos a falar numa oposição aberta ao sistema. Com efeito, não se trata de uma rebelião ou

³⁴³ *Id.*, pp. 38-40.

³⁴⁴ *Id.*, p. 40.

³⁴⁵ Cf. LOPRIENO, A., “Loyalistic Instructions” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996b, pp. 404-414.

³⁴⁶ Cf. PARKINSON, R., 1996b, *Op. Cit.*, pp. 152-155.

³⁴⁷ Cf. LOPRIENO, A., 1996a, *Op. Cit.*, pp. 45-47; LOPRIENO, A., 1996b, *Op. Cit.*, pp. 404-405.

dissidência intelectual, mas sim de uma subversão contida.³⁴⁸ Como ressalva Parkinson, a literatura “always reach a reconciliation – at least wherever the ending is extant – and they do not end by undermining cultural values. (...) Potential dissent seems to be articulated almost in order to be accommodated, contained, and constrained.”³⁴⁹ A literatura possui uma estrutura que, sem perder os elementos de subversão, neutraliza-os e reafirma a ordem vigente.³⁵⁰

Na próxima secção do capítulo, considerando-se o que foi dito até o momento, analisaremos como as expectativas do lealismo são apresentadas pela literatura.

III. 2. A Literatura Lealista

Nesta parte do capítulo abordaremos como os princípios do lealismo são retratados através da análise de duas obras literárias: *As Instruções Lealistas* e *As Instruções de um Homem ao seu Filho*. A escolha dessas obras deve-se ao facto de serem os únicos exemplos que tratam diretamente da problemática do lealismo, apresentando o que podemos considerar como as suas postulações teóricas. Este é também o motivo para a escolha da designação “literatura lealista”. Dotados de um carácter normativo, permitem-nos perceber quais eram as expectativas sociais referentes ao lealismo e, com isso, uma base para a posterior análise dessas expectativas face à realidade individual.

A obra a que chamamos de *As Instruções Lealistas* é conhecida graças a uma estela, bem como por versões cursivas distribuídas por três papiros, uma tabuinha de madeira e sessenta e cinco óstracas, cujos textos vêm sendo publicados desde 1868.³⁵¹ Em 2005 foi também identificada num grafiti, descoberto numa tumba em Assiut.³⁵²

³⁴⁸ Cf. PARKINSON, R., 1996b, *Op. Cit.*, pp. 154-155; PARKINSON, R., *Op. Cit.*, 1997, p. 16.

³⁴⁹ PARKINSON, R., 1997, *Op. Cit.*, p. 16.

³⁵⁰ Cf. PARKINSON, R., 1996b, *Op. Cit.*, p. 154.

³⁵¹ Cf. POSENER, G., *L'Enseignement Loyaliste: Sagesse Égyptienne du Moyen Empire*, Genève, Librairie Droz, 1976, pp. 1-3.

³⁵² Cf. ALLEN, J. “The Loyalist Instruction” in *Middle Egyptian Literature: Eight Literary Works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015b, p. 155.

A versão mais antiga está escrita em hieróglifos, num contexto pouco comum para um ensinamento, encontrando-se num trecho de treze linhas que integra a estela de Sehetepibré³⁵³, descoberta em Abidos.³⁵⁴ Muito embora a estela esteja datada do reinado de Amenemhat III, é provável que a composição original seja do princípio da XII dinastia.³⁵⁵

Apesar desta ser não somente a mais antiga, mas também a única cópia existente da obra que é datada do Império Médio, podemos dizer que se trata de uma versão abreviada da composição. Todas as demais versões conhecidas são datadas do Império Novo ou ainda posteriores. A compilação alargada deste texto só foi possível graças ao trabalho de Georges Posener³⁵⁶ que, apesar do caráter fragmentário das fontes existentes, conseguiu reuni-las em apenas uma composição. No entanto, como ressalta Vernus, “l’analyse interne ne révèle pas de disparate entre la version courte et la version étendue, si bien qu’après tout, cette version étendue reflète peut-être le texte originel, la version de Séhétepiabrê n’en étant qu’un compendium.”³⁵⁷

A segunda obra que selecionamos para análise, *As Instruções de um Homem ao seu Filho*, revela-se muito mais problemática. A reconstituição da obra é de extrema dificuldade considerado o caráter fragmentário de todas as fontes existentes.³⁵⁸ São conhecidos excertos num rolo de couro, em sete papiros e em mais de uma centena de óstracas datadas do período Raméssida e que conservam não mais do que curtas passagens do texto³⁵⁹

³⁵³ Encontra-se hoje no Museu Egípcio do Cairo sob o registo CG 20538.

³⁵⁴ Cf. POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*, p. 1-3; VERNUS, P., “Enseignement Loyaliste” in VERNUS, P. (ed.), *Sagesses de L’Égypte Pharaonique*, Arles, Actes Sud, 2010a, p. 265.

³⁵⁵ Cf. PARKINSON, R., “The ‘Loyalist’ Teaching” in *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, New York, Oxford University Press, 1997d, p. 237. Quanto a esta questão, relativamente ao texto da estela, aponta-se uma questão linguística que aparece no trecho das linhas 10 e 11, destacado em ALLEN, J., *Op. Cit.*, p. 159: “The king’s name (of Amenemhat III) and *ḥnḥ.(w)-dt* are probably added here(...). The title *nswt* alone is not normally used in place of *nswt-bjt* before the throne name. The original was probably therefore a couplet, with the first line *dw3 nswt m ḥnw n ḥwt.tn.*”

³⁵⁶ Ver POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*

³⁵⁷ VERNUS, P., 2010a, *Op. Cit.*, p. 265.

³⁵⁸ Um breve resumo do processo de reconstituição desta composição, bem como do trabalho a partir da descoberta de novas fontes, pode ser encontrado em FOSTER, J., “Texts of the Egyptian Composition ‘The Instruction of a Man for His Son’ in the Oriental Institute Museum” in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 45, Número 3, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, pp. 197-211.

³⁵⁹ Cf. VERNUS, P., “Enseignement d’un Homme à son Fils” in VERNUS, P. (ed.), *Sagesses de L’Égypte Pharaonique*, Arles, Actes Sud, 2010b, p. 279.

Embora todas as cópias conhecidas sejam datadas do Império Novo, o estilo da linguagem utilizado na composição literária é característico do Império Médio, pelo que a obra parece datar deste período, mesmo que não seja possível precisar o reinado.³⁶⁰ Apesar disto, consideramos válida a seleção desta obra pois o seu conteúdo estabelece um diálogo de complemento a algumas das questões levantadas n'As *Instruções Lealistas*.

Para a análise dos textos, apoiar-nos-emos na versão mais antiga d'As *Instruções Lealistas*, presente na estela de Sehetepibré e seguiremos a tradução proposta por Allen³⁶¹, bem como a divisão das linhas da composição adotada pelo autor.

O texto d'As *Instruções Lealistas* possui uma estrutura bipartida, sendo que apenas a primeira parte está presente na cópia da estela, sendo a segunda conhecida através das versões posteriores, datadas do Império Novo. Embora apenas a primeira parte seja diretamente referente ao lealismo, a segunda apresenta elementos que merecem destaque, mesmo que de forma mais genérica.

A escolha da versão da estela como nosso texto base deve-se ao facto das demais cópias existentes serem adições ao texto original, mesmo que, como já mencionámos, os acréscimos estabeleçam um diálogo de complementaridade com a versão datada do Império Médio. No entanto, por reconhecermos esta característica das fontes, como estratégia de análise optámos por igualmente considerar alguns excertos da versão mais longa do texto, de modo a formar uma imagem clara dos preceitos do lealismo. Para tal, a tradução na qual nos apoiamos é a proposta por Posener³⁶². É igualmente deste autor o agrupamento temático das instruções em parágrafos que, para uma melhor estruturação da análise, adotamos em simultâneo com a divisão das linhas da estela.

Quanto ao texto d'As *Instruções de um Homem ao seu Filho*, este será apresentado com relação à sua especificidade face à outra composição, realçando-se principalmente o diálogo temático que é estabelecido entre as duas. A edição e

³⁶⁰ Cf. QUIRKE, S., 2004, *Op. Cit.*, p. 102.

³⁶¹ ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, pp. 155-160.

³⁶² POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*

tradução que adotamos para esta fonte é a proposta por Vernus³⁶³. Do mesmo autor empregamos o agrupamento das instruções em secções que, para efeitos de padronização, chamaremos de parágrafos. Tal qual *As Instruções Lealistas*, também *As Instruções de um Homem ao seu Filho* possuem uma divisão em duas partes e a aproximação proposta será a mesma que para a primeira composição.

De modo a tornar a referência mais direta e clara, nas notas de rodapé as menções aos textos, após a indicação da página em que o excerto se encontra, serão igualmente indicadas as linhas da tradução – para o caso da versão *d’As Instruções Lealistas* contida na estela –, ou dos parágrafos, para os trechos das demais cópias, bem como para o caso *d’As Instruções de um Homem ao seu Filho*.

Começamos por uma análise conjunta do primeiro parágrafo das duas obras.

Quer *n’As Instruções Lealistas*, quer *n’As Instruções de um Homem ao seu Filho*, os textos começam por apresentar o ensinamento e por fazer um apelo a que o protagonista seja ouvido. Percebe-se uma clara progressão na forma como o discurso está estruturado, partindo da fala e visando a obediência para assim, alcançar-se a sabedoria através dos princípios e virtudes da vida quotidiana.³⁶⁴ Em comum, temos o facto da instrução estar a ser passada de pai para filho e de ter como intenção ensinar os princípios de como “viver corretamente”³⁶⁵.

Fica claro, desde o começo, que estamos a tratar daquilo que é considerado um bom comportamento, verificando-se, portanto, a codificação das normas sociais sob a forma escrita. Cabe também lembrar que estamos a falar duma sociedade que tem no passado uma fonte de autoridade e que acredita nos conhecimentos obtidos através da experiência.³⁶⁶ Neste sentido, as instruções de um pai para um filho possuem desde o princípio uma validade, “they refer not to specific skills or ‘tricks of the trade’ but to the totality of social existence – a codification of social competence, rather than a simple prescription”.³⁶⁷

³⁶³ VERNUS, P., 2010b, *Op. Cit.*.

³⁶⁴ Cf. PARKINSON, R., 1997d, *Op. Cit.*, p.242.

³⁶⁵ ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 156, linha 10, $\epsilon n \dot{h} n m 3 \epsilon w$.

³⁶⁶ EYRE, C., “Is Egyptian Historical Literature ‘Historical’ or ‘Literary’?” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 415.

³⁶⁷ ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 125.

Se desconsiderarmos as versões cursivas, ambas as composições guardam ainda outra semelhança: o nome do protagonista e a sua titulatura não estão presentes. Muito embora possamos dizer que Sehetepibré seria o protagonista (uma vez que o texto se encontra no verso da sua estela), nos trechos sobre o lealismo não consta o seu nome. Outras porções do mesmo texto são empréstimos de uma inscrição do vizir Mentuhotep, do reinado de Senuseret I, historicamente distante mais de um século. O “anonimato”, no entanto, cumpre o papel de cristalizar a experiência coletiva da elite egípcia e de facilitar a adoção da perspectiva ideológica que transmitem, por parte do público.³⁶⁸

Nas cópias cursivas d’*As Instruções Lealistas*, no entanto, encontra-se a menção aos títulos, verificando-se outrossim no grafiti de Assiut um nome diretamente associado aos ensinamentos: Kairsu. Esta indicação, no entanto, não pode ser tomada como mais fiável do que a falta de menção encontrada nas demais versões, uma vez que, apesar de ser um nome conhecido desde o Império Antigo, ignora-se uma personagem histórica com este nome em associação aos títulos que lhe são dados.³⁶⁹ Relativamente a estes, tratam-se de uma série de títulos elevados, o que sugere que o protagonista seria da mais alta hierarquia e ocuparia o posto de vizir, estando apenas abaixo do rei.³⁷⁰ Ao apresentar um protagonista anónimo, ou fictício, como vizir, podemos continuar a dotar a interpretação defendida até agora: representa o máximo em que um indivíduo pode ascender na administração e igualmente cristaliza as experiências e ambições da elite egípcia.

O apelo à adoração ao rei é uma questão comum a ambos os textos, independentemente da versão adotada.

N’*As Instruções Lealistas* lê-se “worship the King – Nimaatre, alive forever – in your innermost beings, associate his incarnation with your minds”³⁷¹, enquanto n’*As*

³⁶⁸ Cf. LOPRIENO, A., 1996b, *Op. Cit.*, pp. 405-406.

³⁶⁹ Cf. ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 158.

³⁷⁰ Cf. PARKINSON, R., 1997d, *Op. Cit.*, p.242.

³⁷¹ ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 157, linhas 10-11. Destacamos que na tradução proposta por POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*, p. 19, § 2, linha 2, o mesmo trecho é lido como “Fraternisez avec Sa Majesté dans vous cœur”. Note-se que o título desta dissertação incorpora este excerto, tendo por base esta proposta de tradução. Apontamos ainda que, para a versão em português – “Confraternizai com Sua Majestade no Vosso Coração!” –, optámos por traduzir o verbo *snsn* como “confraternizar”, enquanto na versão inglesa, Allen optou por “associate” e, na francesa, Posener optou por “fraterniser”.

Instruções de um Homem ao seu Filho assinala-se algo muito similar, “ne détourne pas ton affection du dieu. Adore-le, aime-le en tant que sujet”³⁷², bem como “adrez le roi du Sud, louez le roi du Nord ! C’est une (belle ?) fonction qui relève des biens du dieu. Répandez sa puissance !”³⁷³.

Temos nestes apelos alguns dos elementos que podemos considerar como centrais para a compreensão do fenómeno lealista.

Primeiramente, a necessidade da adoração ao rei ser algo interiorizado pelos súbditos.³⁷⁴ Pede-se não somente a lealdade, mas uma associação da figura real à mente, ou seja, ao próprio coração.³⁷⁵ Reafirmamos assim o que havíamos dito anteriormente: a lealdade é uma questão do eu interior.³⁷⁶ Igualmente, esta forma de apelo, tanto a ouvir o ensinamento, quanto a adorar ao rei, pode ser inserida num contexto de decisão individual. Cabe ao indivíduo ouvir ou ignorar, bem como decidir ser, ou não, leal ao faraó. Muito embora a literatura lealista, de um modo geral, seja marcada pela ausência de elementos de dissidência muito evidentes³⁷⁷, não significa que eles não estejam presentes, mesmo que de forma muito velada.

Da parte do faraó, destaca-se o aspeto deste ser uma força onisciente, capaz de penetrar em todos os corações, como pode ser verificado no excerto: “He is Perception, which is in hearts, for his eyes probe every torso”.³⁷⁸ *sj3* é o termo para esta “perceção” da qual o monarca é dotado. Trata-se de uma forma de discernimento, de um conhecimento intuitivo que difere do saber que se apoia na experiência e na experimentação, definido pelo termo *rh*.³⁷⁹ Se de um lado temos os indivíduos com a capacidade de decidir entre a lealdade e a aleivosia, do outro, temos o faraó capaz de conhecer o posicionamento íntimo e pessoal dos súbditos. Um argumento que visava estimular um comprometimento real e total por parte dos indivíduos.

³⁷² VERNUS, P., 2010b, *Op. Cit.*, p. 281, §II.

³⁷³ VERNUS, P., 2010b, *Op. Cit.*, p. 282, §VI.

³⁷⁴ A tradução literal do excerto “*m hnw n hwt.tn*”, contido em ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 156, linhas 10-11, seria “no interior das suas entranhas”.

³⁷⁵ No excerto de ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 156, linha 11, em que se lê “*snsn hm.f m jbw.tn*”.

³⁷⁶ Cf. ASSMANN, J., 1999c, *Op. Cit.*, p. 40.

³⁷⁷ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 267.

³⁷⁸ ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 157, linhas 11-12.

³⁷⁹ Cf. BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p. 517, no vocábulo *sj3*.

Outro aspeto que se faz evidente é a interação dos conceitos de rei (*nsw*) e deus (*ntr*). Para Loprieno, a utilização do termo deus insere-se num contexto de busca individual da nova elite, oriunda da transição do Império Antigo para o Primeiro Período Intermédio, que precisa agora de se adaptar à nova realidade do Império Médio, com a centralização empreendida pelo estado faraónico. O argumento é que sob a roupagem de um discurso de elogio ao rei esconder-se-ia a aspiração a uma relação mais pessoal com o divino.³⁸⁰ Assmann, por sua vez, relaciona esta ocorrência nos textos com a retórica da decisão e com o ambiente de polarização experienciado no período. Para este autor, o apelo a deus para a formação de uma decisão é uma reivindicação política em que “claiming or at least implying the principle ‘Who is not for me is against me’, God is acting as a politician, as a sovereign lord. With the category of decision, we are entering the realm of political theology.”³⁸¹

Assmann destaca que, para o contexto egípcio, em especial para o do Império Médio, com a adoção do princípio da lealdade e da ideologia do serviço real, a política ofereceria uma estrutura coesiva de incorporação do indivíduo na sociedade e da relação desta com a autoridade faraónica. Nesta conjuntura, afirma que no lugar do termo “ideologia”, poderíamos igualmente empregar o termo “religião”, uma vez que novamente o rei figuraria como a encarnação e o filho de deus na terra. A escrita, através da literatura, teria ajudado na disseminação desta ideologia.³⁸²

Destacamos ainda que a adoração e lealdade são dirigidas não à pessoa do monarca, mas sim à função faraónica. A apresentação dá-se nos termos de “une (belle?) fonction”³⁸³, portanto, de uma idealização desta função que representa o Estado e que é incorporada pela figura do faraó.³⁸⁴

Nos parágrafos 3 e 5 d’*As Instruções Lealistas*, existe uma sequência de sentenças que compõem um elogio real, exaltando o rei e identificando-o com uma série de deuses e, com isso, expressando aspetos metafóricos dos poderes do faraó.³⁸⁵ Este é apresentado como possuidor de poderes universais e absolutos, sendo a sua

³⁸⁰ Cf. LOPRIENO, A., 1996b, *Op. Cit.*, pp. 406-410.

³⁸¹ ASSMANN, J., 1999c, *Op. Cit.*, p. 37.

³⁸² Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 122.

³⁸³ VERNUS, P., 2010b, *Op. Cit.*, p. 282, §VI.

³⁸⁴ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 267.

³⁸⁵ Cf. PARKINSON, R., 1997d, *Op. Cit.*, p. 242.

caracterização, contudo, bastante dual.³⁸⁶ As *Instruções Lealistas* apresentam a associação do faraó com os deuses: Atum³⁸⁷, Khnum, Bastet e Sekhmet³⁸⁸.

A presença do deus Atum remete para a criação, segundo a cosmogonia Heliopolitana. Segundo Wilkinson, “Atum's creative nature has two sides to it, however, because Atum can be seen as the one who completes everything and finishes everything. In this sense he is the uncreator as well as the creator.”³⁸⁹ Esse deus possui igualmente associações com o culto solar, podendo igualmente ser inserido na genealogia real.³⁹⁰

Khnum, por sua vez, possui igualmente conotações solares. Esta associação, mais ou menos direta, do faraó ao Sol, está presente em diversas passagens do texto. O faraó é apresentado como Ré, cuja luz ilumina as Duas Terras mais do que o próprio disco solar.³⁹¹ Parkinson destaca ainda que a “percepção” da qual o rei é dotado é o mesmo poder utilizado por Ré na criação.³⁹²

O mesmo autor ainda correlaciona Khnum, por vezes retratado como um oleiro, que cria a vida a partir da lama fértil do Nilo, com o papel do faraó, que cria os indivíduos e atua como pai do reino.³⁹³ Esta é mais uma faceta do rei, associado à força criadora de vida simbolizada diretamente pela inundação do Nilo³⁹⁴. Do seu contentamento faz-se possível a satisfação até mesmo das necessidades mais básicas, como a respiração.³⁹⁵ Percebe-se uma caracterização do rei como uma força que torna capaz a existência da própria vida, em suas múltiplas condicionantes.

Bastet e Sekhmet atuam no texto como deusas complementares, que exploram aspectos da mesma deidade, em que “one is protective, the other aggressive

³⁸⁶ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 267.

³⁸⁷ Ver POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*, p. 26, § 5.

³⁸⁸ Ver ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 157, linhas 15-18.

³⁸⁹ WILKINSON, R., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2003, p. 99.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ Ver ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 157, linha 12.

³⁹² Cf. PARKINSON, R., 1997d, *Op. Cit.*, p. 242. Relativamente a esta questão, podemos ainda destacar a existência do deus Sia, que é a personificação desta percepção, criado a partir do sangue do deus Ré, sendo equivalente ao “coração”, ou mente do deus Ptah, segundo a teologia menfita. Cf. WILKINSON, R., 2003, *Op. Cit.*, p. 130.

³⁹³ Cf. PARKINSON, R., 1997d, *Op. Cit.*, p. 243.

³⁹⁴ Ver ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 157, linhas 12-13.

³⁹⁵ *Ibid.*, linhas 13-14.

and destructive. The two aspects of the king are manifest in his treatment of the two types if underling, loyal and disloyal.”³⁹⁶

Temos assim uma sequência em que fica estabelecida a dependência dos súbditos ao faraó e a responsabilidade deste enquanto força criadora, bem como defensor do Estado e da ordem estabelecida³⁹⁷.

Apesar do texto partir da descrição do rei como possuidor de uma força pessoal, aos poucos, o seu poder é associado a imagens universais e cósmicas, que incorporam a totalidade do reino.³⁹⁸ Parkinson aponta que é esta apresentação metafórica que faz do rei o representante dos deuses, bem como do envolvimento destes com os assuntos humanos.³⁹⁹

Cria-se assim um ambiente em que, se por um lado, o faraó pode ofertar todas as forças vitais, por outro, ele também as pode tomar. O alerta é explicitado em ambos os textos. Num encontramos o excerto, “He gives sustenance only to those in his following, he feeds the one who adheres to his path”⁴⁰⁰, enquanto, no outro, pode ser lido, “Considérable est la recompense du dieu [= *le pharaon*], Très grand est son châtiment aussi”⁴⁰¹. A condicionante para o favor real é a lealdade, como resultado de uma decisão consciente de adesão. Para aqueles que não fizerem a mesma escolha, resta a punição.

Se os benefícios da lealdade são grandes⁴⁰², a ferocidade do faraó, por sua vez, é um aspeto latente e ao qual ele deve o seu prestígio, motivo que deve inspirar temor aos seus inimigos.⁴⁰³

A primeira parte d’*As Instruções Lealistas* termina com a seguinte passagem:

*Fight for his name, be respectful of his oath,
and be free of any laxity.
For the one the king has loved will be worthy:
there is no tomb for the one who rebels against His Incarnation,*

³⁹⁶ PARKINSON, R., 1997d, *Op. Cit.*, p. 243

³⁹⁷ Relembramos a inserção deste fenómeno num contexto de reunificação do país e da formação de uma administração estatal centralizada.

³⁹⁸ Cf. PARKINSON, R., 1997d, *Op. Cit.*, p. 242.

³⁹⁹ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 267.

⁴⁰⁰ Ver ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 157, linhas 14-15.

⁴⁰¹ VERNUS, P., 2010b, *Op. Cit.*, p. 282, §III.

⁴⁰² Ver exemplos em VERNUS, P., 2010b, *Op. Cit.*, p. 282, §IV.

⁴⁰³ Ver POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*, pp. 24-25, §4.

*and his body is something thrown into the water.
If you do this, your body will be sound,
and you will find it so for eternity.*⁴⁰⁴

A análise deste excerto permite que sejam explorados aspetos relevantes da questão lealista. Por exemplo, detetamos o retorno ao tom didático do texto, com o clamor à lealdade, para que o indivíduo lute pelo rei, bem como que esse juramento – decisão lealista – seja respeitado. Destacamos ainda o desestímulo à inércia, caracterizando-se, por consequência, como um apelo à ação. O trecho selecionado ainda ressalta a predisposição real de favorecer aqueles que estão ao seu lado, mas também de punir os rebeldes.

Este excerto é ampliado, por cópias posteriores, com o apelo para que sejam aclamadas as coroas do Alto e do Baixo Egípto, bem como homenageado aquele que porta a coroa dupla.⁴⁰⁵ É explicitada assim a unidade do reino dual, sob o controlo de um Estado unificado que sugere a totalidade do poder real.⁴⁰⁶

A segunda parte d'As *Instruções Lealistas* adota novamente o tom de ensinamento, focando-se não tanto na questão do lealismo, mas na da definição em relação à autoridade real, da responsabilidade das classes superiores e de seus membros como indivíduos para com o restante da sociedade.⁴⁰⁷ Este aspeto do texto remete-nos para a observação de uma estrutura conectiva, da existência de uma forma específica de memória e da aplicação dos ideais de solidariedade e reciprocidade, segundo os preceitos de Maat. Loprieno aponta como, através da escolha de um léxico idêntico, a segunda parte do texto permite perceber como a elite se via como o ponto de junção de duas esferas da sociedade e aborda a questão de como esta deveria ser comprometida eticamente com os seus dependentes, da mesma forma que deveria ser leal ao rei, visto que a sua posição social dependia do trabalho do restante da sociedade.⁴⁰⁸ Destaca-se, no entanto, que esta responsabilidade ética e social da elite para com o restante da sociedade é apresentada nos termos de uma

⁴⁰⁴ ALLEN, J., *Op. Cit.*, 2015b, p. 158, linhas 18-20.

⁴⁰⁵ Ver POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*, p. 30, § 6.

⁴⁰⁶ Cf. PARKINSON, R., 1997d, *Op. Cit.*, p. 243.

⁴⁰⁷ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 268.

⁴⁰⁸ Cf. LOPRIENO, A., 1996b, *Op. Cit.*, p. 410. Quanto ao reconhecimento da dependência de toda a estrutura social do trabalho das classes inferiores, ver POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*, p. 36, §9.

responsabilidade individual em relação à autoridade do “deus”, não em termos de lealdade ao rei.⁴⁰⁹

Na segunda parte d’*As Instruções de um Homem para o seu Filho*, estas questões também estão presentes mas existe uma maior preocupação com a contenção do discurso, ao contrário do que acontece com *As Instruções Lealistas*, que se focam mais nas ações.⁴¹⁰ Para Laurent Coulon, a condenação da blasfémia contra o rei, face à qual podemos igualmente acrescentar a contestação das decisões reais, é um aspeto notável nesses ensinamentos.⁴¹¹ Este elemento constituiria uma “police de la parole”, que observaria por uma sociedade de corte regida por ideais de reserva, respeito à etiqueta e de distinção pelo favorecimento real, bem como por princípios éticos estabelecidos a partir de reflexões psicológicas e de considerações de justiça social.⁴¹² Para o autor, neste contexto, “la régulation dans le domaine du discours apparaît comme paradigmatique de l’ensemble de l’ordre social”⁴¹³. O facto de um texto focar na ação, enquanto o outro centra-se no discurso, sugere a possibilidade de terem sido compostos como pares complementares, embora tal possa ter ocorrido mais por uma questão de intertextualidade do que de funcionalidade.⁴¹⁴

Por fim, cabe ainda discorrer sobre a questão da individualidade e da relação desta com o lealismo. Podemos afirmar que, muito embora a literatura do Império Médio aborde as inquietações dos indivíduos, o tema da individualidade ainda é bastante problemático e caracterizado de maneira negativa, sendo associado a um comportamento antissocial e à solidão, sendo igualmente apontado como causa de vulnerabilidade, quer pessoal, quer social.⁴¹⁵ Para o caso da literatura lealista, a situação não é diferente: o individualismo é qualificado como uma oposição aos ideais de reciprocidade e da ordem estabelecida. Destacaremos para análise o parágrafo abaixo:

C’est le possesseur d’une multitude qui dort jusqu’au jour,

⁴⁰⁹ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 268. Quanto a este aspeto, ver POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*, p. 41, §11, linha 7; p. 43, §12, linha 2.

⁴¹⁰ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 270.

⁴¹¹ Ver exemplos em VERNUS, P., 2010b, *Op. Cit.*, pp. 282-284, §VI-IX.

⁴¹² Cf. COULON, L., 2002, *Op. Cit.*, p. 16.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 270.

⁴¹⁵ Cf. PARKINSON, R., 1996b, *Op. Cit.*, pp. 146-147.

*Mais point de sommeil pour celui qui est seul.
Le lion n'est pas envoyé en mission.
Point de troupeau qui s'isole hors du parc⁴¹⁶ ;
Il mugirait comme le (bétail) assoiffé autour d'un puits,
Et les oiseaux geignards ... à son propos.⁴¹⁷*

Embora a temática direta do parágrafo incida sobre as vantagens de se possuir numerosos trabalhadores dependentes, o mesmo permite igualmente uma análise mais alargada quanto à questão da individualidade. Em relação ao lealismo, Parkinson descreve este mesmo parágrafo nos termos de “a vivid image of the anti-social man articulates the alternative to loyalistic solidarity”⁴¹⁸.

De um modo geral, o autor aponta a forma como a imagem do animal excluído apelaria à necessidade da imposição da ordem, como forma de evitar a autodestruição da humanidade.⁴¹⁹

A sociedade é apresentada como um rebanho que habita num ambiente criado – no texto representado pela existência do muro, que oferece uma proteção “artificial”, bem como do poço escavado,⁴²⁰ que implica a necessidade de trabalho e do esforço coletivo. Neste ambiente, a capacidade de dormir, possuída por aqueles que vivem em sociedade, representaria um sinal de segurança e prosperidade⁴²¹, situação oposta à daquele que se isola, representado metaforicamente pelo leão⁴²². Podemos então inferir que a existência individual dependeria da sociedade e esta, conseqüentemente, de um líder capaz de impor e manter a ordem. Assim, o individualismo e a solidão implicam não somente um isolamento da sociedade mas uma oposição aos seus líderes e representantes.⁴²³

⁴¹⁶ No original *inb*. Segundo BONNAMY, Y., *Op. Cit.*, p. 62, o vocábulo pode ser traduzido literalmente por “muro”. O autor provavelmente optou pela tradução “parque”, por implicar em um recinto cercado, numa ambientação em que são ainda associadas as imagens do “poço” (*šdyt*) e do “rebanho”.

⁴¹⁷ POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*, p. 38, § 10, linhas 5-9.

⁴¹⁸ PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 269.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ Cf. PARKINSON, R., 1997d, *Op. Cit.*, p. 244.

⁴²² Quanto a esta associação, POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*, p. 39, explica que, apesar de no Sul africano os leões viverem em hordas, no contexto egípcio são conhecidos por uma existência solitária. Não devemos, no entanto, estender esta interpretação a outros contextos, visto que, como aponta o mesmo autor, a metáfora do leão pode igualmente ser empregado como a personificação da força, da coragem e da fúria.

⁴²³ Cf. PARKINSON, R., 1996B, *Op. Cit.*, p. 149.

Até este ponto, apresentámos e desenvolvemos os principais elementos normativos da literatura lealista como codificação das expectativas ideológicas da sociedade do Império Médio. Na terceira e última parte do capítulo, retomaremos alguns destes argumentos buscando desenvolver aspetos que tangem os questionamentos e respostas dos indivíduos, face a esta expectativa social. Com isso, procuraremos aproximar-nos da prática do lealismo e do reflexo dessa ideologia na vida dos indivíduos.

III. 3. O Lealismo na Literatura

Vimos, através dos textos literários que abordámos na parte anterior deste capítulo, como o carácter normativo do lealismo revela as expectativas ideológicas da sociedade egípcia. Cabe agora avançar para uma leitura das respostas individuais a estas mesmas expectativas, suas tensões e contradições. Para tal, apoiar-nos-emos em duas narrativas que se apresentam como um veículo privilegiado para a *mimesis* e, como tal, permitem uma aproximação a esta realidade permeada pela subversão à ideologia lealista.

Como fonte de análise seleccionámos duas obras literárias datadas da primeira metade da XII dinastia: *A História de Sinuhe* e *As Instruções de Amenemhat*. A escolha destas obras deve-se, primeiramente, pela sua correspondência direta com o reinado de Senuseret I e, portanto, com o recorte temporal com o qual trabalhamos. Devendo-se igualmente à diversidade de tópicos que abordam, o que permite que vários elementos apresentados ao longo desta dissertação sejam retomados. Soma-se ainda o diálogo de complementação que estabelecem entre si, dado a sua ambientação histórica compartilhada.

Acredita-se que o texto conhecido como *As Instruções de Amenemhat* tenha sido composto pouco tempo após a morte do fundador da XII dinastia, Amenemhat I.⁴²⁴ Conhece-se o texto integralmente, estando este preservado em inúmeras cópias

⁴²⁴ Cf. FOSTER, J., "Instructions of Amenemhet" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Cairo, American University in Cairo Press, 2001, p. 171.

datadas do Império Novo. Apesar da sua forma ser a de um ensinamento, o seu conteúdo é o de um discurso.⁴²⁵ A versão que adotamos é a de Parkinson⁴²⁶ que, por sua vez, apoia-se no texto do Papiro Millingen, atualmente perdido. As referências e divisão do texto que aqui utilizaremos serão as mesmas utilizadas pelo autor.

Podemos brevemente descrever esta obra como um ensinamento que o rei assassinado faz ao seu filho, Senuseret I. No ensinamento são narradas as circunstâncias da revolta de harém que puseram termo à vida do faraó, bem como relatados os bons feitos do seu reinado e apresentado um alerta quanto ao modo de governação e aos fardos da função faraónica.

Esta obra é muitas vezes considerada como uma composição política, interpretada como forma de justificação da legitimidade de Senuseret I ao trono, no quadro de uma crise dinástica.⁴²⁷ No que tange especialmente à questão da corregência, é interessante notar que o texto parece negar que esta tenha existido. Neste sentido, deve-se considerar que, por mais que uma corregência atenda a necessidades práticas da sucessão ao trono, tratava-se de uma instituição nova que, por sua vez, poderia ser difícil de conciliar com a visão de um rei único e divino. Como aponta Parkinson, “the poem rewrites political history in order darkly to affirm the royal succession in a manner uncompromised by the awkward reality of the co-regency”⁴²⁸.

A *História de Sinuhe*, por sua vez, é o mais conhecido texto literário do antigo Egipto, sendo considerada a maior composição do Império Médio. A história completa foi reconstruída com a compilação das fontes existentes com esta obra: cinco papiros datados do Império Médio, bem como dois papiros e vinte e cinco óstracas do Império Novo – todos escritos em hierático e dos quais nenhum preserva a história

⁴²⁵ Cf. QUIRKE, S., “Archive” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996a, p. 384.

⁴²⁶ PARKINSON, R., “The Teaching of King Amenemhat” in *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, New York, Oxford University Press, 1997e, pp. 203-211.

⁴²⁷ Cf. POSENER, G., 1969, *Op. Cit.*, pp. 75-86.

⁴²⁸ PARKINSON, R., 1997e, *Op. Cit.*, p. 204.

completa.⁴²⁹ É provável que tenha sido composta pouco tempo após o fim do reinado de Senuseret I, sendo que a mais antiga cópia data do reinado de Amenemhat III.⁴³⁰

Esta composição apresenta-se como um texto literário original, no sentido forte e restrito, sendo dotada de uma natureza ficcional consciente. A narrativa é apresentada sob a forma geral de uma autobiografia, recorrendo em episódios específicos a outras formas, tais como hinos, decretos e elogios reais.⁴³¹ Aqui nos apoiaremos na compilação e tradução realizada por Allen⁴³², servindo-nos igualmente da divisão em episódios proposta pelo autor, apontando o papiro de que os excertos foram retirados.

Resumidamente, a história narra as aventuras do protagonista, Sinuhe, que em uma campanha militar liderada por Senuseret I, ainda enquanto regente, acaba por entreouvir a notícia da morte do faraó Amenemhat I. Em desespero, Sinuhe foge do Egípto, vindo a se estabelecer na região da sírio-palestinese, onde, com o tempo, torna-se num líder tribal. Após ser forçado a participar num confronto mortal, começa a sofrer com saudades e a ser atormentado com a ideia de morrer longe do Egípto. Senuseret I, agora faraó, acaba por saber da situação de Sinuhe e solicita que este retorne ao Egípto. Apesar de temeroso face à punição do faraó, a personagem retorna e acaba por receber o perdão real.

A *História de Sinuhe* pode, simultaneamente, ser descrita como uma narrativa de aventura em terras estrangeiras, ao mesmo tempo, pode ser considerada como um exercício de reflexão sobre a identidade cultural egípcia, seus valores e o seu modo de vida, em especial no que tange à relação do indivíduo com o rei, linguagem e práticas funerárias.⁴³³ A narrativa segue um padrão circular, na qual a personagem retorna à sua condição prévia, tendo sido, entretanto, transformado pela sua experiência no

⁴²⁹ Cf. ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 55.

⁴³⁰ Cf. PARKINSON, R., "The Tale of Sinuhe" in *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, New York, Oxford University Press, 1997f, p. 21.

⁴³¹ Cf. VERNUS, P., 2011, *Op. Cit.*, p. 115.

⁴³² ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*

⁴³³ Cf. PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 21; PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 150.

estrangeiro.⁴³⁴ Como destaca Allen, a moral desta história é muito próxima do que é pregado n'*As Instruções Lealistas*: deve-se confiar e ser leal ao rei.⁴³⁵

Esta obra literária, graças à sua complexidade, deu origem a inúmeras análises, que focam no todo ou em elementos específicos nela presentes. O objetivo nesta dissertação não é o de um estudo aprofundado, quer sobre *A História de Sinuhe*, quer sobre *As Instruções de Amenemhat*. Como tal, o foco não é o de revisar a bibliografia existente mas sim o de abordar e aprofundar os elementos que possam ter uma relação direta com o lealismo e com a temática até aqui desenvolvida.

Tanto o primeiro parágrafo d'*A Instrução de Amenemhat*,⁴³⁶ quanto o prólogo d'*A História de Sinuhe*,⁴³⁷ dão-nos a conhecer quem são os personagens narradores das duas composições.

Na primeira, é o próprio faraó, Amenemhat I, que se manifesta após a sua morte. A importância de um ensinamento real é maior que as outras formas de ensinamentos visto que as suas reflexões e narrativas se relacionam com eventos específicos de reinados, bem como por demonstrarem a articulação da realeza com a esfera cultural, tendo, portanto, uma relevância e um impacto direto para a audiência.⁴³⁸ Já para o caso da segunda, sob a forma da autobiografia, temos aliado à apresentação da personagem a marca da ficcionalidade.

Em *Sinuhe* observa-se uma ambientação nitidamente de corte e, por ser escrita no fim da vida da personagem, apresenta elementos que antecipam o desfecho da narrativa. No que tange especificamente à ficcionalidade desta narrativa, podemos destacar o título de “Administrador das Províncias de Soberano nas Terras Asiáticas”⁴³⁹, que se trata de um título inexistente mas que atua como resumo dos eventos que serão descritos ao longo da história. Através das demais titulações apresentadas percebe-se que se trata de um indivíduo com acesso ao rei,⁴⁴⁰ mesmo

⁴³⁴ Cf. QUIRKE, S., “Narrative Literature” in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996b, p. 270.

⁴³⁵ Cf. ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 56.

⁴³⁶ Ver PARKINSON, R., 1997e, *Op. Cit.*, p. 206, I (M I.I).

⁴³⁷ Ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 57, Prólogo, B Am1, R 1-5.

⁴³⁸ Cf. PARKINSON, R., 1997e, *Op. Cit.*, p. 203.

⁴³⁹ No original “*ḏ-mr sp3[w]t jtj m t3w stjw*”, trecho contido em ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 57, Prólogo, R 1.

⁴⁴⁰ Cf. ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.* p. 58.

que em retrospectiva, quer o título de administrador, quer o de “seguidor” do faraó, possam soar irónicos⁴⁴¹ – visto Sinuhe ter sido um desertor e nunca ter sido um verdadeiro administrador em nome do soberano durante o seu período de autoexílio.

Somam-se ainda elementos metalinguísticos que serão aprofundados ao longo do texto como, por exemplo, o próprio nome da personagem: Sinuhe – *s3-nht*. Apesar da associação da personagem com a rainha já estar descrita explicitamente na sua titulação, através do seu nome, que significa “Filho do Sicómoro”, temos uma alusão à dimensão hathórica da história e desta relação privilegiada.⁴⁴² O sicómoro era uma das árvores mais características do Egipto, associada à deusa Hathor que, por sua vez, tem ligações à fertilidade e ao renascimento, sendo este um tema central da trama.⁴⁴³ É curioso notar que mais adiante na narrativa, quando Sinuhe retorna ao Egipto e está a ocorrer a intervenção por parte da rainha, este é chamado de “Filho do Vento Norte”.⁴⁴⁴ É um elemento que reforça o padrão circular da narrativa, bem como a transformação da personagem em seu retorno à sua condição prévia, visto o nome fazer uma alusão ao seu período no estrangeiro, mantendo, no entanto, o seu vínculo a Hathor, uma deusa associada tanto ao sicómoro quanto ao vento norte.⁴⁴⁵

Enquanto que n’A *História de Sinuhe* a descrição da morte de Amenemhat I, por mais que seja central em relação aos eventos que a seguirão, é apresentada de forma breve, sob a forma de um anal,⁴⁴⁶ esta ocupa a maior parte d’As *Instruções de Amenemhat*.⁴⁴⁷

Muito embora a função faraónica seja apresentada em termos idealizados n’As *Instruções Lealistas*, n’As *Instruções de Amenemhat* vemos uma outra faceta deste mesmo ofício. Os deveres do faraó são apresentados de forma pessimista, tendo de combater a falibilidade humana.⁴⁴⁸ Verifica-se, a um tempo, uma oscilação da apresentação da figura real entre as facetas divina e humana⁴⁴⁹, estando esta última

⁴⁴¹ Cf. PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 43.

⁴⁴² Cf. LOPRIENO, A., 1996a, *Op. Cit.*, p. 44.

⁴⁴³ Cf. PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 43.

⁴⁴⁴ Ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, pp. 143-144, Episódio 24, B 275-276. No original, *s3 mhyt*.

⁴⁴⁵ Cf. PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 52.

⁴⁴⁶ Ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 59, Episódio 1, B Am 2-An1, R 5-11.

⁴⁴⁷ Ver PARKINSON, R., 1997e, *Op. Cit.*, p. 43, I (M I.I) – 8 (M 2.5).

⁴⁴⁸ *Id.*, p. 209.

⁴⁴⁹ A faceta divina representada por *ntr* e a humana por *hm* (Majestade).

conectada com a vida e com a população.⁴⁵⁰ Parkinson destaca como, em contraste com a divindade faraônica, a humanidade é apresentada quase como uma força caótica, desprovida de fé e pouco confiável.⁴⁵¹ A falibilidade humana, bem como a própria humanidade do faraó, acabam por conduzir ao regicídio, num episódio que nos transporta para a dissonância entre a expectativa do lealismo e a sua realidade.

Relembremos que o faraó é dotado de uma forma especial de percepção (*sj3*) que o permite penetrar em todos os corações. Sinuhe, após a prece em que suplica para poder retornar ao Egípto, recebe um decreto real, ao qual responde referindo-se ao faraó como “The lord of perception, who perceives the subjects”⁴⁵². Muito embora exista uma passagem na qual Sinuhe diz que o rei teria sido informado sobre a situação na qual se encontrava,⁴⁵³ a forma como a personagem se dirige ao faraó dá a entender que este teria conseguido perceber a sua aflição graças a *sj3*. Como justificar, portanto, a falta de percepção do faraó Amenemhat I no que diz respeito ao seu assassinio?

N’*As Instruções de Amenemhat* deparamo-nos com uma passagem na qual o rei defunto admite, para além da negligência daqueles que o cercam, a sua incapacidade para antever o que lhe aconteceu.⁴⁵⁴ Existe, no entanto, uma justificação de ordem cósmica, aliada à traição daqueles que o serviam: a ação decorre à noite, momento no qual as forças do caos são mais suscetíveis a abalar a ordem. A vulnerabilidade noturna da sua faceta humana, mas também íntima, é expressa pela indicação de que ele estaria deitado e cansado, num momento em que o seu coração estaria menos vigilante.⁴⁵⁵ Igualmente vulnerável estaria o seu lado divino, visto *sj3* ser uma característica com associações solares e, portanto, afetada pela noite.

Soma-se a estes elementos ainda mais uma causa de vulnerabilidade: a solidão do rei. Embora seja uma “bela função”, a única pessoa em que poderia confiar, o seu filho Senuseret, estava ausente.⁴⁵⁶ Como destaca Parkinson, “in contrast to the eulogistic Loyalist Teaching, where the king is the centre of society, the king seems

⁴⁵⁰ Cf. LOPRIENO, A., 1996b, *Op. Cit.*, p. 414.

⁴⁵¹ Cf. PARKINSON, R., 1997e, *Op. Cit.*, p. 209.

⁴⁵² ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 127, Episódio 21, B 214-215.

⁴⁵³ *Id.*, pp. 114-115, Episódio 18, B 173-74.

⁴⁵⁴ Ver PARKINSON, R., 1997e, *Op. Cit.*, p. 207, 8 (M 2.5).

⁴⁵⁵ *Id.*, p. 207, 6 (M 1.1)

⁴⁵⁶ *Id.*, p. 207, 8 (M 2.5).

here almost a social outcast because of his solitariness”⁴⁵⁷. Estas justificações servem para demonstrar a imprevisibilidade do mal, bem como uma tendência natural, quer cósmica, quer humana, para a desordem.⁴⁵⁸

N’A *História de Sinuhe*, no fim de sua trajetória de fuga, a personagem diz: “Thrist fell and surprised me, so that I was seared, my throat dusty. I said, ‘This is the taste of death’”⁴⁵⁹. Simbolicamente o momento em que Sinuhe transpõe a fronteira egípcia é também o momento da sua quase morte.⁴⁶⁰ Esta imagem vai ao encontro da metáfora utilizada n’As *Instruções Lealistas* para descrever que o isolamento é como um animal sedento à volta de um poço⁴⁶¹. Sinuhe, no entanto, ao invés de perecer é resgatado e, mais que isso, estabelece-se e consegue prosperar no estrangeiro.⁴⁶² Apenas quando vê a sua vida ameaçada, na sequência de um combate mortal, que acaba por vencer, é que Sinuhe começa a refletir sobre a sua condição e expressa a sua vontade de voltar ao Egito.⁴⁶³ É o medo de morrer em solo estrangeiro ou, como denomina Assmann, *horror alieni*,⁴⁶⁴ que faz com que Sinuhe passe a querer retornar. Não se trata apenas de desgostar de um lugar que não seja o Egito, mas de um medo da morte e de um enterramento no estrangeiro, tido como um verdadeiro anátema.⁴⁶⁵ Relativamente a esta questão Assmann afirma:

*For an Egyptian, his hometown was the place not only of his own tomb but also of the tombs for which he, as descendant, was responsible. The meaning of this concept of burial in one’s place of origin was that in this way, the deceased did not fall out of the “connective”, life-giving structure of affiliation but rather remained included in his community.*⁴⁶⁶

O isolamento de Sinuhe representaria uma desagregação permanente da sua sociedade, caso este viesse a morrer no estrangeiro. Cabe ressaltar também que o caminho para a imortalidade passava necessariamente pelo rei, uma vez que somente

⁴⁵⁷ PARKINSON, R., 1996b, *Op. Cit.*, p. 147.

⁴⁵⁸ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 244.

⁴⁵⁹ ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 72, Episódio 7, B 21-23.

⁴⁶⁰ Cf. PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 44.

⁴⁶¹ Ver novamente POSENER, G., 1976, *Op. Cit.*, p. 38, § 10, linhas 5-9.

⁴⁶² Ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, pp. 90-94, Episódio 12, B 78-97, R 104-118.

⁴⁶³ *Id.*, pp. 107-114, Episódios 16 e 17, B 146-173, R 188-201.

⁴⁶⁴ Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 139.

⁴⁶⁵ *Id.*, p. 140.

⁴⁶⁶ ASSMANN, J., 2005, *Op. Cit.*, p. 180.

este poderia conceder o direito a uma tumba monumental, pelos trabalhos prestados a seu serviço.⁴⁶⁷ Este apresenta-se igualmente como um dos argumentos apresentados n'As *Instruções Lealistas*, como abordámos anteriormente.⁴⁶⁸

Sinuhe é uma personagem que está ciente da dualidade do poder faraónico, que engloba tanto uma faceta de bondade, quanto uma de ferocidade. Este facto fica evidente com o panegírico ao novo rei, que constitui uma das partes centrais da trama.⁴⁶⁹ Em momento algum a autoridade faraónica é questionada e o discurso segue um modelo padrão de reafirmação do poder régio. A subversão e a ironia da passagem são encontradas quando contrastadas com as ações do protagonista. Ainda que Sinuhe afirme que o faraó “is a stretched of strides when he wipes out the fugitive: there is no recourse for the one who shows him the back”⁴⁷⁰, ele próprio é um fugitivo⁴⁷¹.

Após o panegírico, Sinuhe apela para que Ammunanši se apresente ao faraó e ofereça a sua lealdade, afirmando que o rei “will not fail to do good”.⁴⁷² A resposta recebida pelo protagonista da narrativa pode ser considerada ameaçadora por alguns, mas concordamos com Parkinson e percebemos um tom muito mais irónico do que feroz,⁴⁷³ na passagem que diz: “and so, Blackland must be happy, because it knows he will be firm. But you are here and will stay with me; what I will do for you is good”⁴⁷⁴. Esta resposta expressa o quão inapropriado foi o uso da linguagem por Sinuhe e indica

⁴⁶⁷ *Id.*, p. 181. Esta acaba por ser uma das honrarias que Sinuhe recebe do faraó no fim da narrativa, ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, pp. 149-153, Episódio 25, B 295-310.

⁴⁶⁸ Ver ALLEN, J., 2015b, *Op. Cit.*, p. 158, linhas 18-20.

⁴⁶⁹ Ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, pp. 81-87, Episódio 10, B 47-70, R 71-94.

⁴⁷⁰ *Id.*, p. 84, Episódio 10, B 56-57.

⁴⁷¹ Assmann indica que, a partir do Império Médio, a ideia de pessoas errantes, opunha-se ao ideal de súbditos sedentários, trabalhadores, obedientes e sujeitos à taxaço, passando a ser um problema. Neste sentido o autor indica a existência de organismos de controlo, de vigilância e de punição à liberdade individual de movimento. Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 139. Podemos ver um exemplo disso na passagem da fuga de Sinuhe em que ele se esconde para conseguir passar despercebido pela guarda do Muro do Príncipe que, apesar de ter sido construído para barrar o avanço de inimigos asiáticos, exerceria um controlo também sobre qualquer outro fluxo de pessoas. Ver excerto em ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 70, Episódio 6, B 15-19, R 41-45.

⁴⁷² Ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, pp. 88-89, Episódio 11, B 70-77, R 95-104. Excerto destacado contido em B 74-75.

⁴⁷³ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 157.

⁴⁷⁴ ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 89, Episódio 11, B 75-76.

o distanciamento entre o discurso ideológico empregado e a experiência de vida da personagem.⁴⁷⁵

Central à narrativa é a questão da misteriosa fuga do protagonista, razão pela qual Sinuhe tenta justificar a sua ação, mesmo que esta justificativa nunca revele seus reais motivos, em pelo menos três momentos: a primeira quando descreve a forma como se sente ao entreouvir a notícia do assassinio do faraó Amenemhat I⁴⁷⁶; depois quando conhece e é inquerido por Ammunanši⁴⁷⁷; e, por fim, diretamente ao faraó quando responde com uma carta ao decreto em que o seu retorno ao Egito é solicitado⁴⁷⁸.

A explicação recai sobre dois argumentos: ele é guiado pelo seu coração e/ou pelo desígnio de um deus desconhecido. Em ambos detetamos uma desresponsabilização das ações do protagonista.

Para o primeiro caso temos exemplos de declarações como “and my mind became confused, my arms spread out, with trembling fallen on my every limb”⁴⁷⁹ e “my mind became feeble. My heart – that’s not what was in my body, and it brought me away on the ways of flight”⁴⁸⁰.⁴⁸¹ Em ambos os excertos, o coração apresenta-se como a razão da sua fuga, que age como uma força em desunião com o resto do seu ser.⁴⁸² Já vimos anteriormente como a dissociação entre o coração e o ser é considerado um sintoma de ameaça mortal. Para os Egípcios, como destaca Assmann, “to be a person meant to be able to exercise self-control. But this control was lost when the heart, the *ba*, or some other aspect of the person was dissociated from the self. Such a dissociation resulted in powerless, unconsciousness, or sleep”⁴⁸³, sendo todos estes comparáveis à morte.

⁴⁷⁵ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 157.

⁴⁷⁶ Ver trecho contido em ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 64, Episódio 3, B 2-4.

⁴⁷⁷ Ver trecho contido em ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 78, Episódio 9, B 37-40; B 42-43.

⁴⁷⁸ Ver trecho contido em ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 130, Episódio 21, B 223-25; B 228-30.

⁴⁷⁹ ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 64, Episódio 3, B 2-4.

⁴⁸⁰ *Id.*, p. 78, Episódio 9, B 37-40.

⁴⁸¹ Embora o autor tenha optado pela tradução de *ib* como “mind”/“mente”, pode-se igualmente optar por “coração”, como a sede dos sentimentos e do pensamento.

⁴⁸² Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 155.

⁴⁸³ ASSMANN, J., 2005, *Op. Cit.*, p. 104.

Dado que o coração é uma força moral que expressa, não somente a individualidade, mas também a responsabilidade social, através da qual a estrutura conectiva se apoia⁴⁸⁴, ao deixar-se dominar por um “coração fraco”, Sinuhe acaba por transgredir estas regras de união, opondo-se à sua própria sociedade. Ao responsabilizar seu coração, Sinuhe indica a sua impotência perante uma força que lhe tirava a consciência e, portanto, a sua capacidade de decisão bem como a responsabilidade sobre as suas ações, numa espécie de morte metafórica. Ao culpabilizar, por outro lado, um deus desconhecido, Sinuhe transfere igualmente a responsabilidade das suas ações para uma outra força que não a sua própria vontade.⁴⁸⁵

O faraó, no entanto, parece ter um entendimento diferente da situação ao afirmar que “that plan that got your mind, not *that* was in mind for you”⁴⁸⁶ e, passagens mais adiante, com o momento em que diz “don’t act against yourself any more”⁴⁸⁷. Na visão do monarca, Sinuhe era o responsável pela sua fuga.

Há, no entanto, um momento em que o protagonista da narrativa assume a sua responsabilidade pela fuga, com o uso da primeira pessoa, mesmo que demonstrando a falta de premeditação da sua ação.⁴⁸⁸ Fica claro como o coração e este deus desconhecido atuam em conjunto na justificação apresentada por Sinuhe, algo observável através do excerto em que se lê: “my feet scurrying, my mind managing me, the god who fated that flight pulling me”⁴⁸⁹. Parkinson aponta como de tal forma Sinuhe procura reconciliar os dois motivos distintos que havia antes apresentado, justapondo a influência desta força externa, representada pelo deus desconhecido, com a de uma força interna, representada pelo seu coração. O mesmo autor destaca ainda que “the heart was sometimes described as the ‘God within a man’, and here the two motives complement each other to convey a sense that the flight was by him and yet not by him”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁴ ASSMANN, J., 1999c, *Op. Cit.*, p. 42.

⁴⁸⁵ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 159.

⁴⁸⁶ ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 117, Episódio 19, B 185.

⁴⁸⁷ *Id.*, p. 140, Episódio 23, B 258-59.

⁴⁸⁸ *Id.*, p. 130, Episódio 21, B 223-24.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, B 228-30.

⁴⁹⁰ PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 50.

Quando o faraó envia o decreto em que solicita o retorno de Sinuhe ao Egípto, fica claro que este não é culpabilizado por nenhuma acusação que justificasse a sua fuga. Podemos com isso descartar uma possível falta de comprometimento com o novo rei e, até mesmo, a teoria que defende que o protagonista poderia ter algum envolvimento com o assassinio de Amenemhat I ou conhecimento prévio que isto aconteceria, visto trabalhar nos aposentos dos quais teve origem a revolta.⁴⁹¹ No decreto lê-se ainda: “You did not blaspheme, that your speech should be barred; you did not argue with the counsel of officials, that your phrases should be contradicted”⁴⁹². Este excerto recorda-nos da importância da contenção do discurso defendidas pela literatura lealista.

Sinuhe é, no entanto, um desertor. É perante este facto que a rainha intervém ao apresentar o argumento de que Sinuhe teria deixado o Egípto por temor ao faraó.⁴⁹³ Mesmo sem justificar o motivo pelo qual a personagem deveria temer o faraó a tal ponto de fugir, esta explicação conduz-nos da anormalidade da fuga a uma ideia de ordem natural e de reafirmação do poder faraónico, especialmente num contexto em que o papel do rei como elemento unificador do reino e, portanto, como aquele a quem cabe a responsabilidade de impor a ordem, é ressaltado.⁴⁹⁴

Por fim, gostaríamos de abordar a reação da rainha e dos filhos reais ao serem apresentados pelo faraó a Sinuhe. A narrativa descreve este momento nos seguintes termos: “She emitted a very great cry, with the king’s children in one shriek”⁴⁹⁵.

Se a rainha sabia que a presença de Sinuhe tinha sido solicitada e se igualmente tinha conhecimento que Sinuhe não era culpado de nenhuma ação que pudesse ser reprovada aos olhos do faraó, até mesmo conseguindo apresentar uma motivação para a sua fuga, a que se deveria tal reação?

⁴⁹¹ Cf. SPALINGER, A., “Orientations on Sinuhe” in *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburg, Helmut Buske Verlag, 25, 1998, p. 312.

⁴⁹² ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 117, Episódio 19, B 183-184.

⁴⁹³ Ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 144, Episódio 24, B 277-78.

⁴⁹⁴ Cf. PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 52. Quanto à caracterização do faraó como representante da união do Egípto, ver o excerto B 271-72 em ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 144, Episódio 24.

⁴⁹⁵ ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 142, Episódio 24, B 265-66.

Parkinson defende que este seria um toque de humor que remeteria também à questão da identidade de Sinuhe, ao demonstrar o quanto este teria mudado fisicamente⁴⁹⁶ e o quanto a sua alegada prosperidade no estrangeiro seria ilusória perante a realidade da corte egípcia.⁴⁹⁷

A questão da identidade parece-nos central a esta passagem, ainda que não nos termos de uma aparência física, nem mesmo de um questionamento subjacente ao facto de ele se ter tornado ou não um asiático. Como Assmann aponta, um estrangeiro não é mau, nem conta como rebelde. Trata-se apenas de alguém que não pertence ao ambiente ordenado, criado e administrado por Maat, que permite a distinção entre o bem e o mal.⁴⁹⁸ A ocorrência de Sinuhe estar envelhecido e assemelhar-se a um asiático não causaria por si só tal reação. No entanto, lembremos que esta não é a primeira vez que observamos uma situação como esta. Analisemos a seguinte passagem, patente no episódio da fuga de Sinuhe: “I set out when it was daytime and met a man standing in the mouth of my path. He avoided me, being afraid for himself”⁴⁹⁹.

Allen destaca que a utilização da expressão “*snd(w) n.f*” conotaria a atmosfera geral de desconfiança e apreensão que se seguiu à morte de Amenemhat I.⁵⁰⁰ Para Parkinson, este encontro durante o percurso da fuga pode ser lido como um indicativo do caos social, que lembra temas literários contemporâneos à obra.⁵⁰¹ Desconhecemos qual era o propósito da outra personagem, porém, a considerar que Sinuhe estava em um meio privilegiado, sendo um dos primeiros a saber da morte do faraó, bem como as dificuldades de comunicação já mencionadas anteriormente, parece-nos pouco credível que a reação se deva a um clima de apreensão causado pela incerteza dos eventos que se seguiriam à morte do faraó.

⁴⁹⁶ Algo demonstrado no excerto em que o faraó afirma “The flight has taken a toll on you, old man: you have reached old age”, contido em ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 140, Episódio 24, B 257-58, bem como na passagem “Look, Sinuhe has returned as an Asian that the Asiatics have created”, presente em ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 142, Episódio 24, B 264-65.

⁴⁹⁷ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 163.

⁴⁹⁸ Cf. ASSMANN, J., 2002, *Op. Cit.*, p. 153.

⁴⁹⁹ ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 69, Episódio 5, B 10-11. No original: “*wḏ.n.j wn hrw ḥp.n.j zj ḥḥ.(w) m r w3t tr.n.f wj snd(w) n.f*”.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ Cf. PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 44.

A que se deveria então a reação quer desta personagem, quer da rainha, ao se encontrarem com Sinuhe? Acreditamos que a resposta para esta questão esteja contida não na razão da fuga, ou nas condições como o protagonista retorna desta, mas sim no seu próprio percurso.

A fuga de Sinuhe começa na manhã subsequente à noite em que ele ficou a saber da morte do faraó, sendo que todos os eventos são descritos de forma rápida e constante,⁵⁰² transmitindo a tensão da personagem durante este percurso. A fuga dá-se no meio de uma confusão geográfica, que pode ser percebida pela passagem em que é mencionado que Sinuhe se deixa levar por um barco sem leme.⁵⁰³ Essa mesma passagem pode, em simultâneo, atuar como metáfora para a falta de governo e caos, num ambiente em que a posição social de Sinuhe é perdida.⁵⁰⁴ O trecho também pode indicar que a personagem ter-se-á apropriado indevidamente do barco, aproveitando-se do cair da noite.⁵⁰⁵ Esta transgressão soma-se a outros dois momentos nos quais Sinuhe se esconde assumindo a postura de um ladrão comum, o que desde o começo prenuncia para uma transformação moral na personagem.⁵⁰⁶

Mais importante, talvez, sejam as passagens que indicam a perda da sua identidade cultural, expressa, tal como na questão relacionada ao seu nome, através da utilização de elementos metalinguísticos. Seleccionamos para isso um dos locais pelo qual passa em sua fuga: o Canal das Duas-Maats, na área do Sicómoro.⁵⁰⁷

Geograficamente, o Canal das Duas-Maats era o nome dado a um canal existente entre Mênfis e Dashur. Relativamente à área do Sicómoro, Allen aponta que em R 33 e em todas as versões posteriores, a palavra “*nht*” se refere a uma árvore. No entanto, na versão contida em B 8, há o uso de um determinativo na grafia da palavra,

⁵⁰² Ao saber da notícia, Sinuhe esconde-se e aguarda pela manhã, ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 64, Episódio 3, B 3-5. O restante da fuga é descrito entre os Episódios 4 e 7, ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, pp. 65-72.

⁵⁰³ Ver passagem em ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 69, Episódio 5, B 13-14.

⁵⁰⁴ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 154.

⁵⁰⁵ Cf. ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 69.

⁵⁰⁶ Cf. PARKINSON, R., 2002, *Op. Cit.*, p. 151. Os momentos referidos são aqueles nos quais se esconde entre arbustos, ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 64, 70, respetivamente Episódio 3, B 3-5 e Episódio 6, B 17-19.

⁵⁰⁷ Ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p.66, Episódio 4, B 8-10. No original, “*m³tj{j} m h3w nht*”.

que aponta para uma estrutura, significando alguma forma de ponto de referência.⁵⁰⁸ Para Parkinson, trata-se de um santuário-árvore, na região de Gizé, em honra a Hathor.⁵⁰⁹ No entanto, se desconsiderarmos apenas o seu significado geográfico, podemos interpretar o Canal das Duas-Maats como o lugar da verdade, numa alusão à sua origem e a todos os ideais que Sinuhe está a deixar para trás. A área do Sicómoro, por sua vez, atuaria como uma referência ao seu nome e à perda da sua identidade pessoal.⁵¹⁰

Ao transpor a fronteira do Egito, no momento da sua quase morte por sede, dá-se igualmente a sua morte metafórica: Sinuhe não mais é um egípcio, tendo renegado tanto à sua identidade pessoal, quanto à sua identidade cultural.

Quando resgatado, porém, Sinuhe é reconhecido como sendo egípcio.⁵¹¹ Parkinson sugere que isto significa o quão inescapável é à sua identidade e à sua responsabilidade.⁵¹² Defendemos, no entanto, uma outra explicação. Tendo demonstrado a forma como a identidade é social e culturalmente construída, aos olhos de um estrangeiro, Sinuhe poderia ser reconhecido como egípcio, mas aos olhos de seu próprio povo ele seria um estrangeiro. Ou pior, não um estrangeiro, mas um indivíduo que, sendo egípcio e, portanto, partilhando o mesmo universo cultural, renega essa identidade.⁵¹³

Com essa atitude, Sinuhe é visto como um elemento desagregador, que parte o elo entre o indivíduo e a comunidade, tornando-se numa ameaça à estrutura conectiva e ao frágil equilíbrio da religião invisível, representada por Maat. Trata-se de um ato de subversão social, na medida em que rompe com a cadeia de solidariedade e reciprocidade, mas também de um ato de subversão política, uma vez que acaba por

⁵⁰⁸ Cf. ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p.66.

⁵⁰⁹ Cf. PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 44.

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ Ver ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, p. 74, Episódio 8, B 25-26.

⁵¹² Cf. PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 44.

⁵¹³ Podemos traçar um paralelo literário comparando Sinuhe a Meursault, da obra *O Estrangeiro*, de Albert Camus. A personagem de Camus é acusada de cometer um assassinato mas acaba sendo julgado pela sua privação de sentimento de pertença e apatia num momento que age contrariamente ao que era socialmente esperado. De igual forma, as reações que Sinuhe provoca não se devem à sua deserção (que é o seu crime), mas ao abandono a uma pertença comum, representada pela sua identidade cultural.

se opor ao Estado, representado pelo faraó, responsável pela manutenção de todo um universo simbólico.

Defendemos assim que tanto a reação do desconhecido que Sinuhe encontra no meio da sua fuga, quanto a da rainha ao ser apresentada ao protagonista, se devem não a uma circunstância do momento mas a um quadro geral de eventos, diretamente relacionado com uma questão de identidade cultural.

O ritual desempenhado pela rainha após o momento de estranhamento inicial⁵¹⁴ marca não somente o perdão real mas também a reintegração identitária de Sinuhe, quer a nível individual, quer a nível social. A rainha ao apelar para o ideal de reciprocidade,⁵¹⁵ por meio de uma sequência de fórmulas de oferendas ao faraó, para as quais espera como retorno o perdão a Sinuhe, acaba por reinseri-lo na estrutura da memória conectiva da sociedade egípcia. Simultaneamente, e acima de tudo, na conclusão da narrativa vemos o protagonista a afirmar o seu posicionamento de lealdade ao faraó, através de uma decisão consciente – a atitude esperada pelo lealismo.



Procurámos demonstrar não somente os princípios normativos do lealismo mas também o quão fluída, ao mesmo tempo que tensa, pode ser a fronteira entre a norma e a expectativa social, face à experiência individual. Muito embora as realidades e vivências do fenómeno lealista não possam ser percebidas através de outras fontes, através da ficção a literatura apresenta-se como uma alternativa. Oferece uma reflexão sociocultural autoconsciente, que nos permite uma aproximação aos elementos que aquela sociedade buscava ordenar e conter, segundo a sua lógica própria.

⁵¹⁴ Ver o Episódio 24, B 263-283, em ALLEN, J., 2015a, *Op. Cit.*, pp. 141-146.

⁵¹⁵ Cf. PARKINSON, R., 1997f, *Op. Cit.*, p. 52.

CONCLUSÃO

Ao finalizar este exercício investigativo, importa reafirmar os elementos centrais do que aqui defendemos.

O lealismo foi um fenômeno do Império Médio cujas origens, porém, podem ser encontradas ainda no Império Antigo, em meio a um esforço da instituição faraônica de reter a soberania sobre o território. Seus reflexos seriam igualmente observáveis em períodos posteriores, até o Império Novo.

Vimos como a elite egípcia, numa sociedade organizada politicamente em torno da figura do faraó, tanto na sua faceta ideológica, quanto institucional, buscava a sua afirmação pela sua proximidade ao rei. Acompanhámos como lentamente a balança de poder foi sendo invertida, num contexto marcado por tensões entre o centralismo e as ambições locais, bem como pela ânsia por uma forma de liberdade e de expressão individual. Os poderes locais deixaram lentamente de necessitar das benesses do poder central e a realeza tornou-se dependente da fidelidade de indivíduos da alta administração. Este movimento afetou progressivamente o comprometimento com o poder central, levando à descentralização política e posterior desintegração territorial.

O Império Médio, na sequência da reunificação do território, buscou uma integração administrativa de modo a fortalecer o poder central, investindo na criação e consolidação de uma máquina administrativa letrada e eficiente, bem como no desenvolvimento de estratégias ideológicas, políticas e culturais que visavam o estímulo à lealdade e a afirmação da soberania faraônica e da unidade territorial.

A realeza foi restaurada em suas diversas facetas, legitimando-se ideologicamente através de elementos como o desenvolvimento de um protocolo real, iconografia e estímulo à atividade construtora. Em simultâneo, apelou à exploração, desenvolvimento e modificação de fundamentos culturais, nos quais se apoiaria para difundir a lealdade ao poder faraônico.

O reinado de Senuseret I marcou o ápice de uma política cultural que visou a promoção de uma identidade cultural e de uma memória conectiva, estimulando ideais de reciprocidade bem como de lealdade.

Na base de formação intelectual do período, vimos como o conceito de Maat se tornou o centro moral da sociedade egípcia. A nível individual, a aplicação deste conceito orbitava à necessidade de uma retórica da decisão, que responsabilizava os indivíduos pelas consequências das suas escolhas e ações. Maat tornou-se o elemento transversal à sociedade egípcia, permitindo traçar uma identidade cultural e um sentimento de pertença que possibilita a adesão a uma pluralidade. Neste sentido, esperamos ter sido bem-sucedidos na tentativa de demonstrar como Maat atuava como a expressão de uma religião invisível, permitindo perceber como este elemento acabou por determinar a relação dos indivíduos com a sua própria sociedade, bem como com o mundo exterior.

Argumentámos sobre como Maat estava associada ao poder político, com o Estado, através da figura do faraó, desempenhando a função de manter um universo simbólico, ao mesmo tempo em que se institucionalizava o conceito de Maat através da memória cultural. Foi através da memória cultural que se conseguiu disseminar e reproduzir a consciência de unidade e de pertença a uma estrutura conectiva, o que pressupunha uma área comum de experiência, expectativa e ação, caracterizada pela reciprocidade.

Em paralelo, acompanhámos como ocorreu um lento processo de formação e desenvolvimento de uma identidade pessoal, que tinha suas raízes no conceito de Maat e que serviu igualmente para o desenvolvimento de uma consciência cósmica. Tentámos demonstrar como estando esta consciência sediada no coração, este atuaria como a interface entre o indivíduo e a sociedade e como trabalharia na sua integração, apoiando-se numa lógica de escolha e decisão pessoal.

Neste mesmo movimento, procurámos propor e defender a ideia de que o lealismo, como fenómeno, deve ser entendido sob a luz desta retórica da decisão, bem como da sua relação com o conceito de reciprocidade, que une o indivíduo à sociedade e, por sua vez, esta ao seu rei.

Sustentámos, ao longo desta dissertação, como o legado do Império Médio pode ser considerado cultural, em especial se tomarmos o exemplo da literatura. Inserido num movimento de reforma administrativa e de formação de uma elite letrada e eficiente, ao mesmo tempo que leal, procurámos demonstrar, através dos exemplos selecionados, como os textos culturais produzidos neste período serviram, não somente como suporte para o caráter normativo e formativo do lealismo, mas também como forma de expressão das aspirações individuais e de uma subversão contida. A ficcionalidade revela as tensões e contradições entre os planos ideológico e teórico, face à realidade, permitindo-nos um melhor entendimento das características deste fenómeno.

Esperamos ter cumprido o proposto e demonstrado de maneira clara como o lealismo se centra na relação do indivíduo com o faraó, calcando-se numa capacidade de escolha e decisão pessoal, com implicações coletivas. Igualmente esperamos que os fundamentos culturais nos quais este fenómeno se apoia, explora e modifica, buscando assegurar a unidade territorial e a soberania faraónica, tenham sido expostos de uma forma lógica e interrelacionada.

Através dos exemplos apresentados, procurámos não somente que os argumentos apresentados fossem sendo aprofundados e analisados, mas que tenha do mesmo modo ficado evidente a forma como a máquina administrativa e ideológica do Estado egípcio atuava de modo a promover os seus ideais, entre os quais, os de lealdade.

Como fenómeno político, o lealismo pode ser circunscrito ao cenário de parte da XII dinastia. No entanto, a sua influência cultural pode ser evidenciada através da reprodução dos seus textos até ao Império Novo. Mesmo que a realidade política se tenha modificado, a sua marca foi deixada na cultura e fez-se de maneira tão eloquente que nos permite, ainda hoje, uma aproximação a esta realidade, há tanto perdida.

FONTES

ALLEN, J. "The Loyalist Instruction" in *Middle Egyptian Literature: Eight Literary Works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015b, pp. 155-160.

_____, "The Story of Sinuhe" in *Middle Egyptian Literature: Eight Literary Works of the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015a, pp. 55-154.

_____, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005.

FAULKNER, R., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

PARKINSON, R., "The 'Loyalist' Teaching" in *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, New York, Oxford University Press, 1997d, pp. 235-245.

_____, "The Tale of Sinuhe" in *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, New York, Oxford University Press, 1997f, pp. 21-53.

_____, "The Teaching of King Amenemhat" in *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, New York, Oxford University Press, 1997e, pp. 203-211.

_____, "The Teaching for King Merikare" in *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, Oxford, Oxford University Press, 1997a, pp. 212-234.

_____, "The Words of Neferti" in *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, Oxford, Oxford University Press, 1997b, pp. 131-143.

POSENER, G., *L'Enseignement Loyaliste: Sagesse Égyptienne du Moyen Empire*, Genève, Librairie Droz, 1976.

VERNUS, P., "Enseignement d'un Homme à son Fils" in VERNUS, P. (ed.), *Sagesses de L'Égypte Pharaonique*, Arles, Actes Sud, 2010b, pp. 279-295.

_____, "Enseignement Loyaliste" in VERNUS, P. (ed.), *Sagesses de L'Égypte Pharaonique*, Arles, Actes Sud, 2010a, pp. 265-278.

BIBLIOGRAFIA

Obras Gerais

Monografias

ALDRED, C., *Los Egipcios*, Barcelona, Orbis, 1986.

ASSMANN, J., *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

_____, *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2014.

_____, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, New York, Metropolitan Books, 2002.

BAINES, J.; LESKO, L.; SILVERMAN, D., *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

BLYTH, E., *Karnak Evolution of a Temple*, New York, Routledge, 2007.

BONHÊME, M-A.; FORGEAU, A., *Pharaon: Les Secrets du Pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988.

BONNAMY, Y., *Dictionnaire des Hiéroglyphes – (Hiéroglyphes/ Français)*, Arles, Actes Sud, 2013.

DODSON, A., *As Pirâmides do Antigo Egito*, Barcelona, Folio, 2003.

DODSON; A.; HILTON, D., *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2004.

DUNAND, F.; ZIVIE-COCHE, C., *Hommes et Dieux en Égypte : 3000 a.C. – 395 p.C.*, Paris, Éditions Cybele, 2006.

HALL, E., *The Pharaoh Smites his Enemies: A comparative Study*, München, Deutscher Kunstverlag, 1986.

HORNUNG, E., *Historia de Egipto*, Madrid, Alderabán, 1978.

_____, *L'Esprit du Temps des Pharaons*, Paris, Philippe Lebaud Éditeur/Éditions du Félin, 1996.

KANAWATI, N., *Conspiracies in the Egyptian Palace: Unis to Pepi I*, London, Routledge, 2003.

KURTH, D., *The Temple of Edfu - A Guide by an Ancient Egyptian Priest*, Cairo e New York, The American University in Cairo Press, 2004.

LALOUETTE, C., *Dieux et Pharaons de l'Égypte Ancienne*, Paris, Flammarion, 2004.

LEHNER, M., *The Complete Pyramids: Solving the Ancient Mysteries*, London, Thames & Hudson, 1997.

LOPES, M. H., *O Homem Egípcio e a sua Integração no Cosmos*, Lisboa, Editorial Teorema, 1989.

MANNICHE, L., *El Arte Egípcio*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

MORENZ, S., *La Religion Égyptienne*, Paris, Payot, 1977.

NIETZSCHE, F., *On the Genealogy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

PORTER, B.; ROSALIND, L.; MALEK, J., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1972.

QUIRKE, S., *Ancient Egyptian Religion*, London, British Museum Press, 1992.

ROBINS, G., *The Art of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1997.

SALES, J., *Poder e Iconografia no Antigo Egipto*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008.

SMITH, W., *The Art and Architecture of Ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1998.

TAYLOR, J., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.

VALBELLE, D., *Histoire de l'État Pharaonique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

VANDERSLEYEN, C., *L'Égypte et la Vallée du Nil*, Vol. 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

WILDUNG, D., *Egypt from Prehistory to the Romans*, Köln, Taschen, 1997.

_____, *L'âge d'or de l'Égypte : le Moyen Empire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

WILKINSON, R., *Reading Egyptian Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*, London, Thames and Hudson, 1992.

_____, *Symbol & Magic in Egyptian Art*, London, Thames and Hudson, 1999.

_____, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2003.

_____, *The Complete Temples of Ancient Egypt*, New York, Thames & Hudson, 2000.

Artigos

ALTENMÜLLER, H., "Sixth Dynasty" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Cairo, American University in Cairo Press, 2001, pp. 601-605.

ARNOLD, D., "Cavetto Cornice, Torus Moulding" in ARNOLD, D., *The Encyclopaedia of Ancient Egyptian Architecture*, Cairo, American University in Cairo Press, 2003, pp. 46-47.

_____, "Water Spout" in ARNOLD, D., *The Encyclopaedia of Ancient Egyptian Architecture*, Cairo, American University in Cairo Press, 2003, p. 256.

_____, "Architecture: Building for Eternity Across Egypt" in OPPENHEIM, A.; ARNOLD, D.; ARNOLD, D.; YAMAMOTO, K. (eds), *Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2015, pp. 10-16.

_____, "Architecture" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 113-125.

BAUD, M., "The Old Kingdom" in LLOYD, A. (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, vol. 1, Chichester, Blackwell Publishing, 2010, pp. 63-80.

BOLSHAKOV, A., "Ka-Chapel" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Cairo, American University in Cairo Press, 2001, pp. 217-219.

BONHÊME, M., "Kingship" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 238-245.

BRAND, P., "Reuse and Restoration" in WILLEKE, W. (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010.

BROVARSKI, E., "First Intermediate Period, Overview" in BARD, K. (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, Routledge, London, 1999, pp.45-49.

EYRE, C., "Is Egyptian Historical Literature 'Historical' or 'Literary'?" in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 415-433.

FRANKE, D., "Middle Kingdom" in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, Vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 393-400.

GUNDLACH, R., "Temples" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 363-379.

HARRELL, J., "Building Stones" in WILLEKE, W. (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010.

HASLAUER, E., "Harem" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Cairo, American University in Cairo Press, 2001, pp. 76-80.

KADISH, G., "Karnak" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 224.

_____, "Pylon" in REDFORD, D.(ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 86-87.

LOPRIENO, A., "Defining Egyptian Literature" in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996a, pp. 39-58.

_____, "Old Kingdom Overview" in BARD, K. (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, Routledge, London, 1999, pp. 38-44.

MALEK, J., "The Old Kingdom (c.2686-2160 BC)" in SHAW, I. (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 83-107.

MANNICHE, L., "Sexuality" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 274-277.

MORENO GARCÍA, J. C., "The Study of Ancient Egyptian Administration" in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013a, pp. 1-17.

_____, "The Territorial Administration of the Kingdom in the 3rd Millennium" in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013b, pp. 85-151.

MÜLLER, M., "Iconography and Symbolism" in HARTWIG, M. (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art*, Chichester, Wiley Blackwell, 2015, pp. 78-97.

OPPENHEIM, A, "What was the Middle Kingdom" in OPPENHEIM, A.; ARNOLD, D.; ARNOLD, D.; YAMAMOTO, K. (eds), *Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2010, pp. 1-8.

PIRELLI, R., "A Paleta de Narmer" in TIRADRITTI, F., *Tesouros do Egito do Museu Egípcio do Cairo*, São Paulo, Manole, 1998, pp. 40-41.

QUIRKE, S., "Archive" in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996a, pp. 379-401.

_____, "Narrative Literature" in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996b, pp. 263-276.

_____, "State Administration" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Cairo, American University in Cairo Press, 2001, pp. 13-16.

SEIDLMAYER, J., "The Relative Chronology of Dynasty 3" in HORNUNG, E.; KRAUSS, R.; WARBURTON, D. (eds), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden, Brill, 2006

_____, "The First Intermediate Period" in SHAW, I (Ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 108-136.

SHAW, I.; NICHOLSON, P., "Chronology" in SHAW, I.; NICHOLSON, P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995a, pp. 310-312.

_____, "Old Kingdom" in SHAW, I.; NICHOLSON, P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995b, p. 210.

SIMPSON, W., "Belles Lettres and Propaganda" in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 435-443.

SPALINGER, A. J., "Festivals" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 521-525.

STOCKS, D., "Stoneworking" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 324-327.

SULLIVAN, E., "Karnak: Development of the Temple of Amun-Ra" in WILLEKE, W. (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010.

THOMPSON, S., "Cults: An Overview" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 326-332.

ULLMANN, M., "Thebes: Origins of a Ritual Landscape" in DORMAN, P.; BRYAN, B., (ed.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, SAOC, vol. 61, Chicago, The University of Chicago, 2007, pp. 3-26.

VERNUS, P., “«Littérature», «littéraire» et supports d’écriture. Contribution à une théorie de la littérature dans l’Égypte pharaonique” in *Egyptian & Egyptological Documents, Archives, Libraries*, (EDAL II), Milano, Pontremoli Editore, 2011, pp. 19-145.

WILLEMS, H., “The First Intermediate Period and The Middle Kingdom” in LLOYD, A. (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, vol. 1, Chichester, Blackwell Publishing, 2010, pp. 81-100.

ZIEGLER, C., “Os Períodos Pré-Dinástico e Dinástico Inicial” in TIRADRITTI, F., *Tesouros do Egito do Museu Egípcio do Cairo*, São Paulo, Manole, 1998, pp. 26-49.

Obras Específicas

Monografias

ARNAUDIÈS, A. ; BEAUX, N. ; CHÉNÉ, A., *Une Chapelle de Sésostri 1^{er} à Karnak*, Paris, Éditions Soleb, 2015.

ASSMANN, J., *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, New York, Cambridge University Press, 2011.

_____, *Maât, L’Égypte Pharaonique et l’Idée de Justice Sociale*, s.l., La Maison de Vie, 1999a.

_____, *Religion and Cultural Memory*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

CHEVRIER, H., “Une Chapelle de Sésostri 1^{er} à Karnak”, in *Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 87^e année, numéro 2, 1943. pp. 221-234.

- CLARKE, T., *The Overseer of Upper Egypt: A Prosopographical Study of the Title-Holders and a Re-Examination of the Position within the Old Kingdom Bureaucracy*, Volume 1, Tese de Bacharelado de Honra em História Antiga, Macquarie University, Sidney, 2009.
- GRAJETZKI, W., *The Middle Kingdom of Ancient Egypt*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2006.
- LACAU, P.; CHEVRIER, H., *Une Chapelle de Sésostris I^{er} à Karnak*, Cairo, IFAO, 1956.
- _____, *Une Chapelle de Sésostris I^{er} à Karnak: Planches*, Cairo, IFAO, 1969.
- LICHTHEIM, M., *Moral Values in Ancient Egypt*, Fribourg, University Press, 1997.
- MURNANE, W. J., *Ancient Egyptian Coregencies*, Chicago, The Oriental Institute, 1977.
- PARKINSON, R., *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection*, London, Continuum, 2002.
- POSENER, G., *Littérature et Politique dans L'Égypte de la XII^e Dynastie*, Paris, Librairie Honoré Champion Éditeur, 1969.
- POSTEL, L., *Protocole des Souverains Égyptiens et dogme monarchique au début du Moyen Empire*, Turnhout, Brepols Publishers, 2004.
- QUIRKE, S., *Egyptian Literature 1800 BC, Questions and Readings*, London, Golden House Publications, 2004.
- SALIM, R., *Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives*, Tese de Doutorado, University of Copenhagen, 2013.
- STRUDWICK, N., *The Administration of Egypt in the Old Kingdom: The Highest Titles and their Holders*, London, KPI, 1985.
- VERMA, S., *Significance of Identity, Individuality & Ideology in Old Kingdom Elite Tomb Iconography*, Tese de Doutorado, Universiteit Leiden, Leiden, 2011.
- VERNUS, P., *Essai sur la Conscience de l'Histoire dans l'Égypte Pharaonique*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1995.

Artigos

ARNOLD, D., "Chapelle Blanche" in ARNOLD, D., *The Encyclopaedia of Ancient Egyptian Architecture*, Cairo, American University in Cairo Press, 2003, p. 51.

_____, "Amenemhat I and the Early Twelfth Dynasty at Thebes" in *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 26, s.l., The Metropolitan Museum of Art, 1991, pp. 5-48.

_____, "O Médio Império e a Mudança no Conceito de Soberania" in TIRADRITTI, F., *Tesouros do Egito do Museu Egípcio do Cairo*, São Paulo, Manole, 1998, pp. 90-99.

ASSMANN, J., "Conversion, Piety and Loyalism in Ancient Egypt" in ASSMANN, J.; STROUMSA, G. (ed.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden, E. J. Brill, 1999c, pp. 31-44.

_____, "Cultural and Literary Texts," in MOERS, G., *Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium Ancient Egyptian Literature. History and Forms, Los Angeles, March 24-26 1995*, *Lingua Aegyptia Studia Monographica*, vol. 2, Göttingen, Seminar Für Ägyptologie und Koptologie, 1999b, pp. 1-15.

BAINES, J., "Scripts, High Culture, and Administration in Middle Kingdom Egypt" in HOUSTON, S. (ed.), *The Shape of Script: How and Why Writing System Change*, Santa Fe, School of Advance Research, 2012, pp. 25-63.

BÁRTA, M., "Kings, Viziers, and Courtiers: Executive Power in the Third Millennium B.C." in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013, pp. 153-175.

BEAUX, N.; GOODMAN, S., "Remarks on the Reptile Signs Depicted in the White Chapel of Sesostris I at Karnak" in *Cahiers de Karnak*, nº 9, Louqsor, CFEETK, 1993, pp.109-120.

COULON, L., "Cour, Courtisans et Modèles Éducatifs au Moyen Empire" in *Égypte, Afrique et Orient*, número 26, Paris, Centre d'Égyptologie, 2002, pp. 9-20.

DARRESSY, M., "Chapelle de Mentouhotep III à Dendérah" in *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte*, Vol. 17, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1917, pp. 226-236.

FOSTER, J., "Instructions of Amenemhet" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Cairo, American University in Cairo Press, 2001, p. 171.

_____, "Texts of the Egyptian Composition 'The Instruction of a Man for His Son' in the Oriental Institute Museum" in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 45, Número 3, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, pp. 197-211.

GALLARDO, F., "L'Image d'Amon à la Chapelle Blanche" in *TdE*, nº2, 2003, pp. 57-82.

GRAJETZKI, W., "Setting a State Anew: The Central Administration from the End of the Old Kingdom to the End of the Middle Kingdom" in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013, pp. 215-258.

GUMBRECHT, H., "Does Egyptology Need a 'Theory of Literature'?" in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 3-18.

JÁNOSI, P., "Montuhotep-Nebtawyre and Amenemhat I: Observations on the Early Twelfth Dynasty in Egypt" in POLIZZOTTI, M. (ed.), *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 45, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2010, pp. 7-20.

LECLANT, J., "Pepi I" in REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Cairo, American University in Cairo Press, 2001, pp. 33-34.

LICHTHEIM, M., "Didactic Literature" in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 243-262.

LOPES, M. H., "A Problemática da Nomeação no Antigo Egipto" in LOPES, M. H., *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003.

LOPRIENO, A., "Loyalistic Instructions" in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996b, pp. 403-414.

LORAND, D., "The Archetype of Kingship: Who Senwosret I Claimed to be, How and Why?" in MINIACI, G.; GRAJETZKI, W. (eds), *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1555 BC)*, vol. 1. London, MKS, 2015, pp. 205-220.

OBSOMER, C., "Senwosret I" in REDFORD, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Cairo, American University in Cairo Press, 2001, pp. 266-268.

PAPAZIAN, H., "The Central Administration of Resources in the Old Kingdom: Departments, Treasuries, Granaries and Work Centers" in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013, pp. 41-83.

PARKINSON, R., "Individual and Society in Middle Kingdom Literature" in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996b, pp. 137-155.

_____, "Types of Literature in the Middle Kingdom" in LOPRIENO, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, E. J. Brill, 1996a, pp. 297-312.

SHAW, I.; NICHOLSON, P., "Amenemhat" in SHAW, I.; NICHOLSON, P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995d, pp. 27-28.

_____, "Mentuhotep" in SHAW, I.; NICHOLSON, P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995c, p. 183.

SPALINGER, A., "Orientations on Sinuhe" in *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburg, Helmut Buske Verlag, 25, 1998, pp. 311-339.

WEGNER, J., "Tradition and Innovation: The Middle Kingdom" in WENDRICH, W. (ed.), *Egyptian Archaeology*, Chichester, Blackwell Publishing, 2010, pp. 119-142.

WILLEMS, H., "Nomarchs and Local Potentates: The Provincial Administration in the Middle Kingdom" in MORENO GARCÍA, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, Brill, 2013, pp. 341-392.

Webgrafia

“Chapelle Blanche” in *Project Rosette*, disponível em <http://projetrosette.info/page.php?Id=799&TextId=66> [acessado em 17/04/2016].

“Chapelle blanche (Sésotris I^{er})” in *CFEETK - Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak*, disponível em <http://www.cfeetk.cnrs.fr/archives/?k=1027> [acessado em 17/04/2016].

“White Chapel” in *Digital Karnak*, disponível em <http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Karnak/feature/WhiteChapel> [acessado em 17/04/2016].

ANEXOS

Anexo I. Cronologia

Pre-dynastic	5500–3100 BC	5TH DYNASTY	2494–2345	12TH DYNASTY*	1985–1795
Badarian period	5500–4000	Userkaf	2494–2487	Amenemhat I (Seheteptibra)	1985–1955
Amratian (Naqada I) period	4000–3500	Sahura	2487–2475	Senusret I (Kheperkara)	1965–1920
Gerzean (Naqada II) period	3500–3100	Neferirkara	2475–2455	Amenemhat II (Nubkaura)	1922–1878
Early Dynastic Period	3100–2686	Shepseskara	2455–2448	Senusret II (Khakheperra)	1880–1874
1ST DYNASTY	3100–2890	Ranefererf	2448–2445	Senusret III (Khakaura)	1874–1855
Narmer	c.3100	Nyuserra	2445–2421	Amenemhat III (Nimaatra)	1855–1808
Aha	c.3100	Menkauhor	2421–2414	Amenemhat IV (Maakherura)	1808–1799
Djer	c.3000	Djedkara	2414–2375	Queen Sobekneferu (Sobekkara)	1799–1795
Djet	c.2980	Unas	2375–2345	13TH DYNASTY	1795–after 1650
Den	c.2950	6TH DYNASTY	2345–2181	Some seventy rulers, of which the five more frequently attested are listed below	
[Queen Merneith	c.2950]	Teti	2345–2323	Hor (Awibra)	
Anedjib	c.2925	Userkara	2323–2321	Khendjer (Userkara)	
Semerket	c.2900	Pepy I (Meryra)	2321–2287	Sobekhotep III (Sekhemrasedjtawy)	
Qa'a	c.2890	Merenra	2287–2278	Neferhotep I (Khasekhemra)	
2ND DYNASTY	2890–2686	Pepy II (Neferkara)	2278–2184	Sobekhotep IV (Khancerra)	c.1725
Hetepsekhemwy	c.2890	Nitiqret	2184–2181	14TH DYNASTY	1750–1650
Raneb	c.2865	First Intermediate Period	2181–2055	Minor rulers probably contemporary with the 13th Dynasty	
Nynetjer		7TH AND 8TH DYNASTIES	2181–2125		
Weneg		Numerous ephemeral kings			
Sened		9TH AND 10TH DYNASTIES (HERAKLEOPOLITAN)	2160–2025	Second Intermediate Period	1650–1550
Peribsen	c.2700	Khety (Meryibra)		15TH DYNASTY (HYKSOS)	1650–1550
Khasekhemwy	c.2686	Khety (Wahkara)		Salitis	
Old Kingdom	2686–2181	Merykara		Khyan (Seuserenra)	c.1600
3RD DYNASTY	2686–2613	Ity		Apepi (Ausera)	c.1555
Sanakht (=Nebka?)	2686–2667	11TH DYNASTY (THEBES ONLY)	2125–2055	Khamudi	
Djoser (Netjerikhet)	2667–2648	[Mentuhotep I ("Tepy-aa")]		16TH DYNASTY	1650–1550
Sekhemkhet	2648–2640	Intef I (Sehertawy)	2125–2112	Minor Hyksos rulers contemporary with the 15th Dynasty	
Khaba	2640–2637	Intef II (Wahankh)	2112–2063	17TH DYNASTY	1650–1550
Huni	2637–2613	Intef III (Nakhtnebtpefer)	2063–2055	Several rulers based in Thebes, of which the four most prominent examples are listed below	
4TH DYNASTY	2613–2494	Middle Kingdom	2055–1650	Intef (Nubkheperra)	
Sneferu	2613–2589	11TH DYNASTY (ALL EGYPT)	2055–1985	Taa I (Senakhtenra)	
Khufu (Cheops)	2589–2566	Mentuhotep II (Nebhepetra)	2055–2004	Taa II (Seqenenra)	c.1560
Djedefra (Radjedef)	2566–2558	Mentuhotep III (Sankhara)	2004–1992	Kamose (Wadjkheperra)	1555–1550
Khafra (Chephren)	2558–2532	Mentuhotep IV (Nebtawra)	1992–1985		
Menkaura (Mycerinus)	2532–2503				
Shepseskaf	2503–2498				

New Kingdom	1550–1069	Rameses IX (Neferkara Setepenra)	1126–1108	Sheshonq IV	c.780
18TH DYNASTY	1550–1295	Rameses X (Khepermaatra Setepenra)	1108–1099	Osorkon III (Usermaatra Setepenamun)	777–749
Ahmose (Nebphtyra)	1550–1525	Rameses XI (Menmaatra Setepenptah)	1099–1069	24TH DYNASTY	727–715
Amenhotep I (Djeserkara)	1525–1504			Bakenrenef (Boecchoris)	727–715
Thutmose I (Aakheperkara)	1504–1492				
Thutmose II (Aakheperenra)	1492–1479				
Thutmose III (Menkheperra)	1479–1425	Third Intermediate Period	1069–747	Late Period	747–332
Hatshepsut (Maatkara)	1473–1458	21ST DYNASTY (TANITE)	1069–945	25TH DYNASTY (KUSHITE)	747–656
Amenhotep II (Aakheperura)	1427–1400	Smenkhes (Hedjkheperra Setepenra)	1069–1043	Piy (Piankhy)	747–716
Thutmose IV (Menkheperura)	1400–1390	Amenemnisu (Neferkara)	1043–1039	Shabaqo (Neferkara)	716–702
Amenhotep III (Nebmaatra)	1390–1352	Psusennes I [Pasebakhenniut] (Aakheperra Setepenamun)	1039–991	Shabitoq (Djedkaura)	702–690
Amenhotep IV/Akhenaten (Neferkheperurawaeura)	1352–1336	Amenemope (Usermaatra Setepenamun)	993–984	Taharqo (Khunefertemra)	690–664
Nefernefuaaten (Smenkhkara)	1338–1336	Osorkon the elder (Aakheperra Setepenra)	984–978	Tanutamani (Bakara)	664–656
Tutankhamun (Nebkheperura)	1336–1327	Siamun (Netjerkheperra Setepenamun)	978–959	26TH DYNASTY (SAITE)	664–525
Ay (Kheperkheperura)	1327–1323	Psusennes II [Pasebakhenniut] (Titkheperura Setepenra)	959–945	[Nekau I	672–664]
Horemheb (Djeserkheperura)	1323–1295	22TH DYNASTY (BUBASTIDE/LIBYAN)	945–715	Psamtek I (Wahibra)	664–610
19TH DYNASTY	1295–1186	Sheshonq I (Hedjkheperra Setepenra)	945–924	Nekau II (Wehemibra)	610–595
Rameses I (Menphtyra)	1295–1294	Osorkon I (Sekhemkheperra)	924–889	Psamtek II (Neferibra)	595–589
Sety I (Menmaatra)	1294–1279	Sheshonq II (Hekakheperra Setepenra)	c.890**	Apries (Haaibra)	589–570
Rameses II (Usermaatra Setepenra)	1279–1213	Takelot I	889–874	Ahmose II (Khnemibra)	570–526
Merenptah (Baenra)	1213–1203	Osorkon II (Usermaatra Setepenamun)	874–850	Psamtek III (Ankhkaenra)	526–525
Amenmessu (Menmira)	1203–1200	Takelot II (Hedjkheperra Setepenra/amun)	850–825	27TH DYNASTY (FIRST PERSIAN PERIOD)	525–404
Sety II (Userkheperura Setepenra)	1200–1194	Sheshonq III (Usermaatra)	825–773	Cambyses	525–522
Saptah (Akhenra Setepenra)	1194–1188	Pimay (Usermaatra)	773–767	Darius I	522–486
Tausret (Sitameritamun)	1188–1186	Sheshonq V (Aakheperra)	767–730	Xerxes I	486–465
20TH DYNASTY	1186–1069	Osorkon IV (Aakheperra Setepenamun)	730–715	Artaxerxes I	465–424
Sethnakhte (Userkhaura Meryamun)	1186–1184	23RD DYNASTY (TANITE/LIBYAN)	818–715	Darius II	424–405
Rameses III (Usermaatra Meryamun)	1184–1153	Several contemporary lines of rulers at Herakleopolis Magna, Hermopolis Magna, Leontopolis and Tanis, only three of whom are listed below		Artaxerxes II	405–359
Rameses IV (Hekamaatra Setepenamun)	1153–1147	Pedubastis I (Usermaatra)	818–793	28TH DYNASTY	404–399
Rameses V (Usermaatra Sekheperenra)	1147–1143			Amyrtaos	404–399
Rameses VI (Nebmaatra Meryamun)	1143–1136			29TH DYNASTY	399–380
Rameses VII (Usermaatra Setepenra Meryamun)	1136–1129			Nepherites I	399–393
Rameses VIII (Usermaatra Akhenamun)	1129–1126			Hakor (Khnemmaatra)	393–380
				Nepherites II	c.380
				30TH DYNASTY	380–343
				Nectanebo I (Kheperkara)	380–362
				Teos (Irmaatenra)	362–360
				Nectanebo II (Senedjemibra Setepenahur)	360–343

SECOND PERSIAN PERIOD	343–332	Roman Period	30 BC–AD 395	Gallienus	253–268
Artaxerxes III Ochus	343–338	Augustus	30 BC–AD 14	Macrianus and Quietus	260–261
Arses	338–336	Tiberius	AD 14–37	Aurelianus	270–275
Darius III Codoman	336–332	Gaius (Caligula)	37–41	Probus	276–282
		Claudius	41–54	Diocletian	284–305
		Nero	54–68	Maximian	286–305
		Galba	68–69	Galerius	293–311
		Otho	69	Constantine I	306–337
Ptolemaic Period	332–30	Vespasian	69–79	Maxentius	306–312
MACEDEONIAN DYNASTY	332–305	Titus	79–81	Maximinus Daia	307–324
Alexander the Great	332–323	Domitian	81–96	Licinius	308–324
Philip Arrhidaeus	323–317	Nerva	96–98	Constantine II	337–340
Alexander IV***	317–310	Trajan	98–117	Constans	337–350
PTOLEMAIC DYNASTY		Hadrian	117–138	Constantius II	337–361
Ptolemy I Soter I	305–285	Antoninus Pius	138–161	Magnentius	350–353
Ptolemy II Philadelphus	285–246	Marcus Aurelius	161–180	Julian the Apostate	361–363
Ptolemy III Euergetes I	246–221	Lucius Verus	161–169	Jovian	363–364
Ptolemy IV Philopator	221–205	Commodus	180–192	Valentinian I	364–375
Ptolemy V Epiphanes	205–180	Septimius Severus	193–211	Valens	364–378
Ptolemy VI Philometor	180–145	Caracalla	198–217	Gratian	375–383
Ptolemy VII Neos Philopator	145	Geta	209–212	Theodosius the Great	379–395
Ptolemy VIII Euergetes II	170–116	Macrinus	217–218	Valentinian II	383–392
Ptolemy IX Soter II	116–107	Didumenianus	218	Eugenius	392–394
Ptolemy X Alexander I	107–88	Elagabalus	217–222	Division of the Roman Empire	395
Ptolemy IX Soter II (restored)	88–80	Severus Alexander	222–235		
Ptolemy XI Alexander II	80	Gordian III	238–242		
Ptolemy XII Neos Dionysos (Auletes)	80–51	Philip	244–249		
Cleopatra VII Philopator	51–30	Decius	249–251		
Ptolemy XIII	51–47	Gallus and Volusianus	251–253		
Ptolemy XIV	47–44	Valerian	253–260		
Ptolemy XV Caesarion	44–30				

* there are some overlaps between the reigns of 12th-Dynasty kings, when there appear to have been 'coregencies' during which father and son would have ruled simultaneously

** died after having served only one year of a coregency with his father, Osorkon I

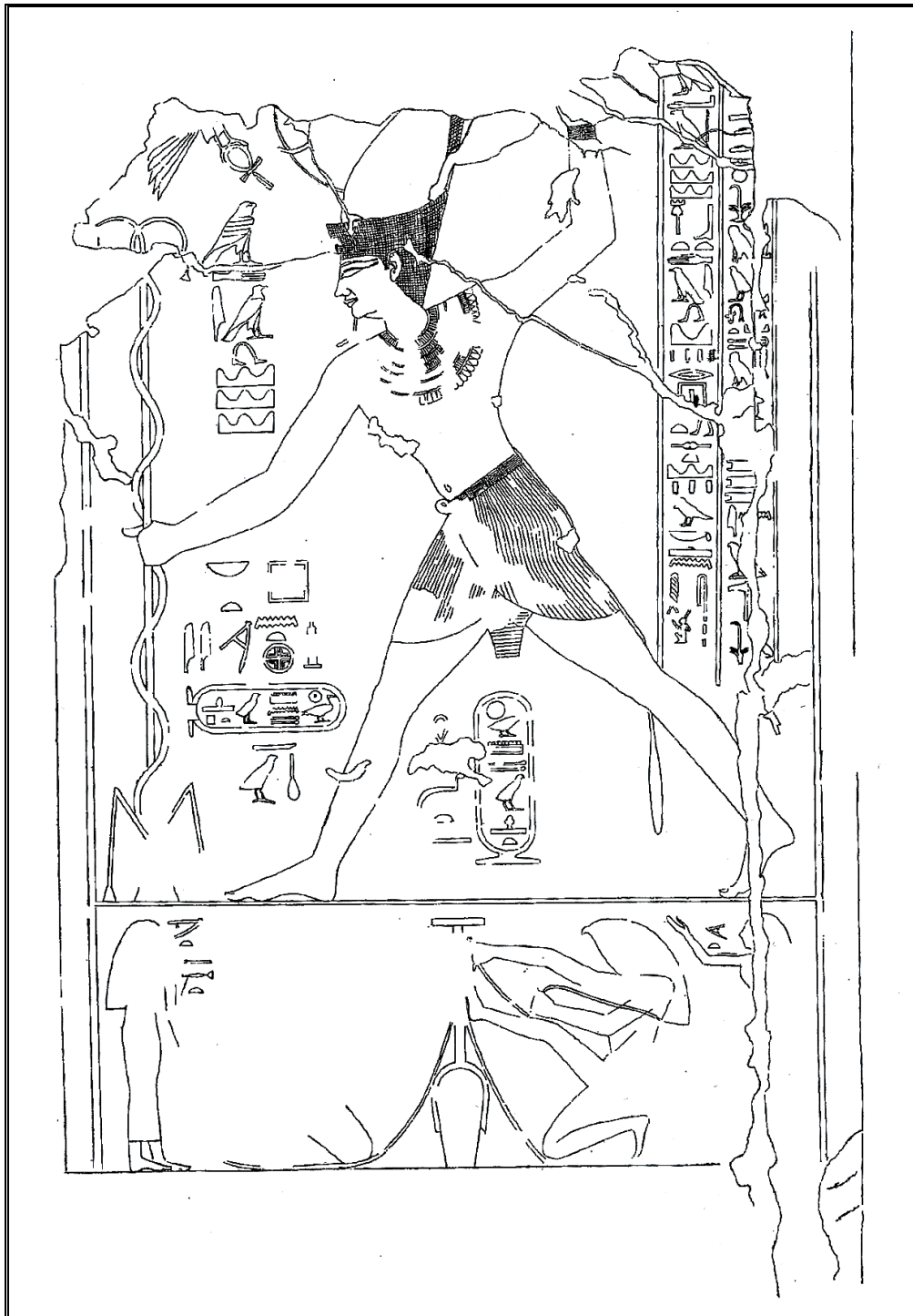
*** only titular ruler 310–305 BC

Fonte: SHAW, I.; NICHOLSON, P., "Chronology" in SHAW, I.; NICHOLSON, P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995a, pp. 310-312.

Anexo II. Protocolos Reais da XI Dinastia a Senuseret I

Pessoal	Hórus	Duas Senhoras	Hórus de Ouro	Coroação
Intef I <i>Intf</i>	Que apazigua as Duas Terras <i>shr(w)-t3wy</i>			(O Rei do Alto e do Baixo Egípto) <i>(nswt-bity)</i>
Intef II <i>intf^{c3}</i>	Duradoura é a vida <i>w3h-^cnh</i>			O Rei do Alto e do Baixo Egípto <i>nswt-bity</i>
Intef III <i>intf^{c3}</i>	Vitorioso é o senhor de um bom começo <i>nh-t-nb-tp-nfr</i>			O Rei do Alto e do Baixo Egípto <i>nswt-bity</i>
Mentuhotep II <i>mntw-htp</i>	O que vivifica o coração das Duas Terras <i>s^cnh ib t3wy</i>			O Rei do Alto e do Baixo Egípto <i>nswt-bity</i>
	O divino da Coroa Branca/do Alto Egípto <i>ntry-<u>h</u>dt</i>	O divino da Coroa Branca/do Alto Egípto <i>ntry-<u>h</u>dt</i>		O senhor do remo é Ré <i>nb-hpt-r^c</i>
	Que une as Duas Terras <i>sm3-t3wy</i>	Que une as Duas Terras <i>sm3-t3wy</i>	Elevado nas duas plumas <i>k3-šwty</i>	
Mentuhotep III <i>mntw-htp</i>	O que vivifica as Duas Terras <i>s^cnh-t3wy</i>	O que vivifica as Duas Terras <i>š^cnh t3wy</i>	O que é poderoso/O que tranquiliza <i>šhm/htp(w)</i>	O que vivifica o ká de Ré <i>s^cnh-k3-r^c</i>
Mentuhotep IV <i>mntw-htp</i>	O senhor das Duas Terras <i>nb-t3wy</i>	O senhor das Duas Terras <i>nb-t3wy</i>	O divino <i>ntrw</i>	O senhor das Duas Terras é Ré <i>nb-t3wy-r^c</i>
Amenemhat I <i>imn-m-<u>h</u>3t</i>	O que satisfaz o coração das Duas Terras <i>sh^tp-ib-t3wy</i>	O que satisfaz o coração das Duas Terras <i>sh^tp-ib-t3wy</i>	O que unifica <i>sm3</i>	O coração de Ré está satisfeito <i>sh^tp-ib-r^c</i>
	O que repete o nascimento <i>whm-mswt</i>	O que repete o nascimento <i>whm-mswt</i>	O que repete o nascimento <i>whm-mswt</i>	
Senuseret I <i>s-n-wsrt</i>	O que vive do nascimento <i>^cnh-mswt</i>	O que vive do nascimento <i>^cnh-mswt</i>	O que vive do nascimento <i>^cnh-mswt</i>	O Ka de Ré vem à vida <i>hpr-k3-r^c</i>

Anexo III. Painel dos Fundos da Capela de Mentuhotep II, em Dendera

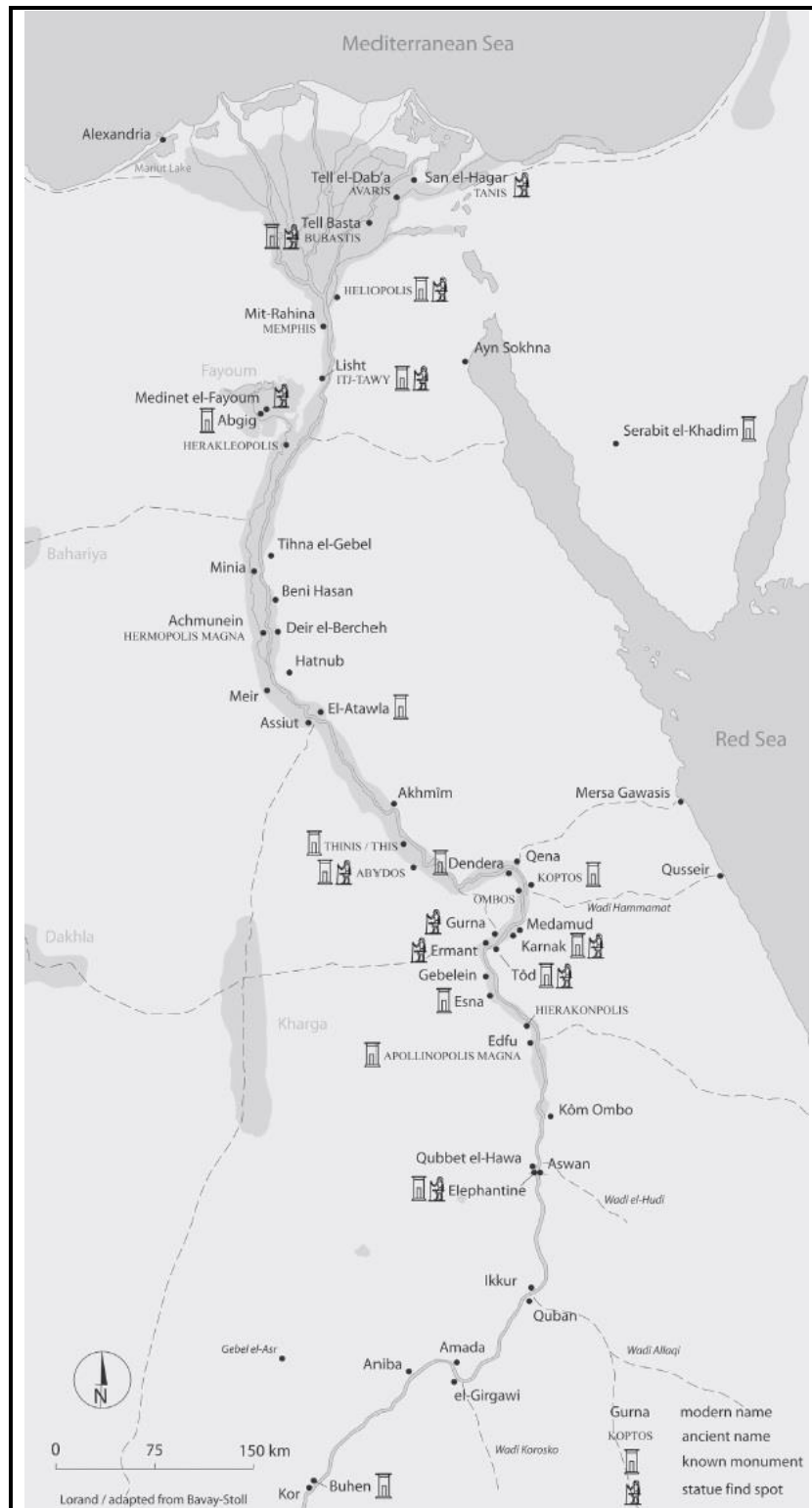


Painel dos fundos da Capela de Mentuhotep II de Dendera.

Museu Egípcio do Cairo, JE 46068.

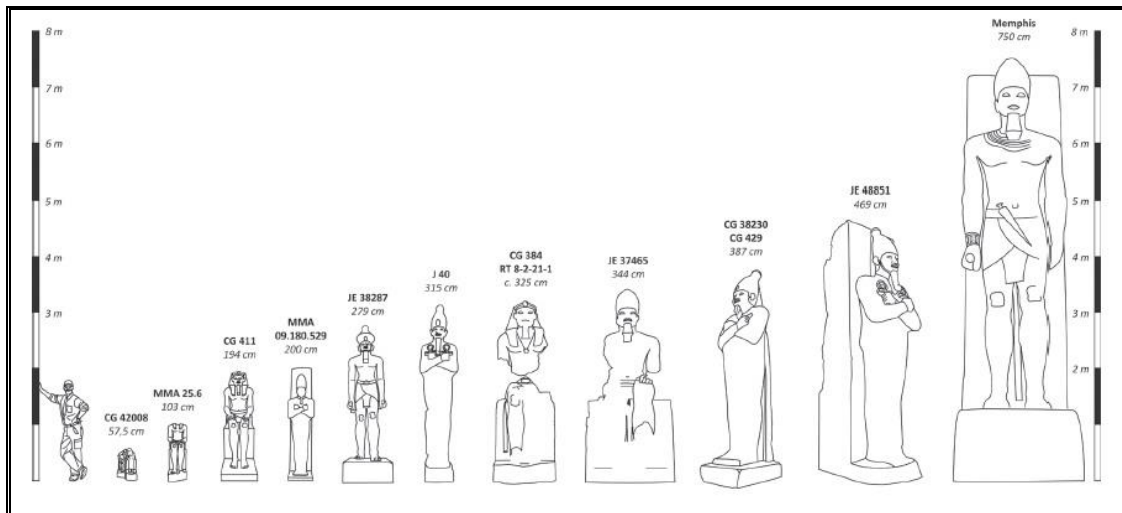
Fonte: POSTEL, L., *Protocole des Souverains Égyptiens et dogme monarchique au début du Moyen Empire*, Turnhout, Brepols Publishers, 2004, p. 412.

Anexo IV. Mapa dos Sítios com Evidências da Atividade Construtiva de Senuseret I



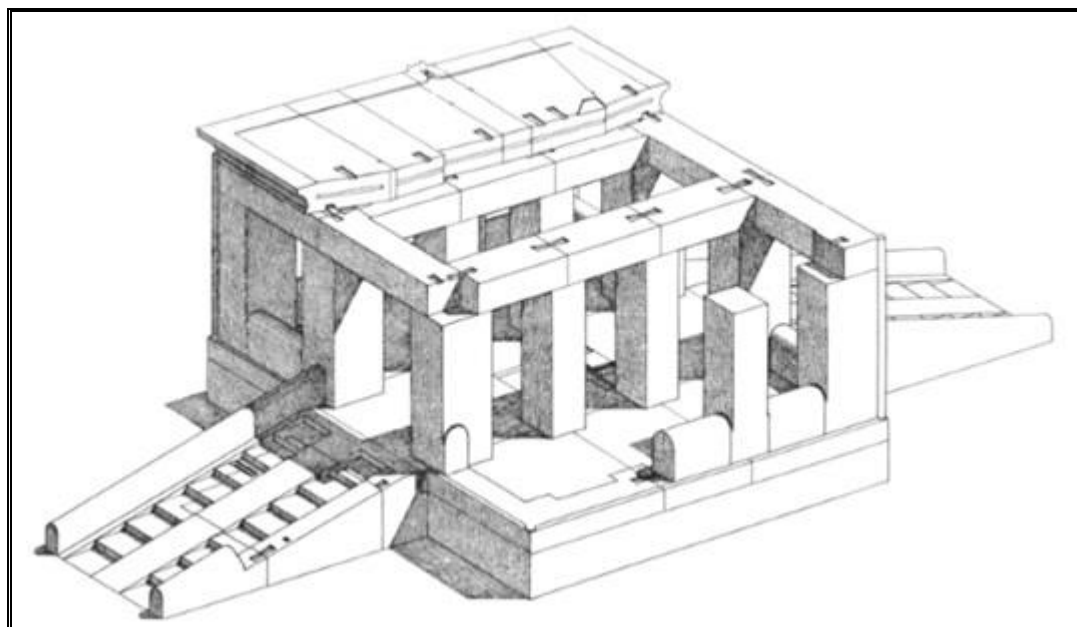
Fonte: LORAND, D., “The Archetype of Kingship: Who Senwosret I Claimed to be, How and Why?” in MINIACI, G.; GRAJETZKI, W. (eds), *The World of Middle Kingdom Egypt* (2000-1555 BC), vol. 1. London, MKS, 2015, p. 217.

Anexo V. Altura Relativa das Principais Estátuas de Senuseret I



Fonte: LORAND, D., "The Archetype of Kingship: Who Senwosret I Claimed to be, How and Why?" in MINIACI, G.; GRAJETZKI, W. (eds), *The World of Middle Kingdom Egypt* (2000-1555 BC), vol. 1. London, MKS, 2015, p. 218.

Anexo VI. Visão da Lateral Norte da Capela Branca, Eixo Central Leste-Oeste



Fonte: LACAU, P.; CHEVRIER, H., *Une Chapelle de Sésostris I^{er} à Karnak: Planches*, Cairo, IFAO, 1969, placa 8.

Anexo VII. Distribuição das Técnicas e Motivos Decorativos da Capela Branca

Sítio	Disposição e Tipo	Motivo
Portas	Exterior, inciso	—
Arquitraves	Interior, em relevo	Dedicatórias
Pilares	Interior, em relevo	Cenas religiosas
Alicerce	Exterior, inciso	Cadastro de nomos