

CADMO

Revista do Instituto Oriental
Faculdade de Letras de Lisboa

1



E D I C O E S
C O S M O S

二 一 三 四 五 六 七 八 九 十 十一 十二 十三 十四 十五 十六 十七 十八 十九 二十 二十一 二十二 二十三 二十四 二十五 二十六 二十七 二十八 二十九 三十 三十一 三十二 三十三 三十四 三十五 三十六 三十七 三十八 三十九 四十 四十一 四十二 四十三 四十四 四十五 四十六 四十七 四十八 四十九 五十 五十一 五十二 五十三 五十四 五十五 五十六 五十七 五十八 五十九 六十 六十一 六十二 六十三 六十四 六十五 六十六 六十七 六十八 六十九 七十 七十一 七十二 七十三 七十四 七十五 七十六 七十七 七十八 七十九 八十 八十一 八十二 八十三 八十四 八十五 八十六 八十七 八十八 八十九 九十 九十一 九十二 九十三 九十四 九十五 九十六 九十七 九十八 九十九 一百

blico de *Jer 6,1* e *Ne 3,14*, aliás perpetuado em Ain Karim; p. 82: o *moshav Naham*, fundado em 1950, tira o nome de uma personagem bíblica da tribo de Judá, *1 Cron 4,19*).

Completam o estudo uma lista bibliográfica (pp. 91*93), outra de abreviaturas (p. 93), um conjunto de mapas (pp. 95-109) em que é visualizada a evolução demográfica e toponímica, e um extenso índice toponímico (pp. 111-130), distinguindo nomes árabes (pp. 113-124) e hebraicos (pp. 124-131).

Remetendo mais uma vez para os princípios estabelecidos pela comissão de 1920, a conclusão salienta três pontos:

«As mudanças toponímicas são um fenómeno corrente na Palestina. Para se ganhar convicção disso basta comparar a carta do *Palestine Exploration Fund* com as cartas do Mandato Britânico.»

«A substituição da população árabe pela população judaica é acompanhada de uma 'hebraização' sistemática da toponímia. O reverso desta 'hebraização' dos topónimos é a sua também sistemática 'desarabização'. E verificámos mesmo que pelo menos em dois casos (Emmaus e Ayyalon) os Israelitas não hesitaram em suprimir dois nomes firmemente atestados na Bíblia...»

«Quando o desejo de suprimir as traças de um povoamento palestiniense se torna mais forte que o desejo de conservar o seu próprio património bíblico, isso pode levar a aberrações tanto humanas como científicas» (p.90).

São de felicitar os Autores e o Instituto Oriental da Universidade Católica de Lovaina, donde provêm, pela seriedade da reconstituição histórica da toponímia palestinense em duas das trinta e uma regiões do projecto.

Estão igualmente de parabéns os estudiosos da Palestina e da sua história. Sem um trabalho deste género, qualquer texto de referência mais antigo (relato de viagem, por exemplo) se tornaria com o tempo num enigma indecifrável.

José Nunes Carreira

HELLMUT BRUNNER, *Das hörende Herz*. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens (herausgegeben von Wolfgang Röllig), Orbis biblicus et orientalis, 80, Universitätsverlag Freiburg, Schweiz/andenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, X +432 pp.

Como indica o subtítulo, a colectânea formou-se em torno de dois grandes temas: religião e história cultural do (antigo) Egipto. E não

foi preciso nenhum género de violência para os congregar. Se a religião está subjacente a toda a vida do Egipto faraónico (até à economia), muito mais forte e evidente é o entrosamento com a cultura e todos os domínios do humano e do espírito.

O título da Obra, tomado à epígrafe de um artigo de há trinta e seis anos (*Theologische Literaturzeitung* 79, 1954, 697-700) chamou a si mais dois trabalhos para a primeira das sete secções: «Das hörende Herz» (3-5); «Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses» (6-7); «Das Herz im ägyptischen Glauben» (8-41).

Agрупam-se de seguida (2.^a secção) temas de sabedoria e instrução: «Eine neue Entlehnung aus der Lehre des Djedefhor» (45-47); «Ein weiteres Djedefhor-Zitat» (48); «Djedefhor in der römischen Kaiserzeit» (49-58); «Die 'Weisen', ihre 'Lehren' und 'Prophezeihungen' in altägyptischer Sicht» (59-65), «Vita brevis, ars longa» (66-69); «Der 'Gottvater' als Erzieher des Kronprinzen» (70-81).

À religião dedicam-se dezassete estudos, alguns bem interpelantes, quase excitantes, como os que se debruçam sobre a liberdade de Deus («Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit», pp. 85-102), a resposta da religião à corrupção («Die religiöse Antwort auf die Korruption in Ägypten», pp. 103-109), e até o significado teológico da embriaguês («Die theologische Bedeutung der Trunkenheit», pp. 163-165). Deuses («Seth und Apophis — Gegengötter im ägyptischen Pantheon?», pp. 121-129; «Osiris in Byblos», pp. 230-235; «Sokar im Totentempel Amenophis' III», pp. 236-242) e os seus nomes («Name, Namen und Namenlosigkeit Gottes im Alten Ägypten», pp. 130-146), magia e culto («Magische, kultische und ethische Elemente ägyptischer Religiosität», pp. 147-156)... são outros tantos temas aliciantes.

O ponto fulcral da ideologia régia é tratado em quatro assentadas, de que saliento a doutrina da herança régia («Die Lehre vom Königserbe im frühen Mittleren Reich», pp. 273-280) e o rei como falção («Der König im Falkenkleid», pp. 281-282; «Nochmals der König im Falkenkleid», pp. 283-287). Após a secção da «crença nos mortos» (5.: pp. 297-324), vêm as secções igualmente interpelantes dedicadas às concepções de espaço e tempo (325-360) e à literatura e arte (361-387). Termina-se com a influência do antigo Egipto na Bíblia e no Cristianismo (pp. 389-427). Três índices sucintos (analítico, expressões egípcias, lugares bíblicos), facilitando a consulta, tornam a Obra mais proveitosa.

Seja-me lícito destacar os temas porventura mais importantes para o público da Revista.

O texto escolar transmitido no verso do *Papiro Chester Beatty IV*

(selecção dos melhores autores literários do Egipto faraónico) mistura curiosamente «sábios» e «profetas» (pp. 59-65). Não que tivesse havido no Egipto algo de semelhante ao profetismo carismático de Israel (nisto o Autor aceita as conclusões de S. Herrmann, p. 63). A junção de uns e outros na selecta egípcia assenta não apenas no veículo literário da produção (sentenças, em ambos os casos), mas ainda no facto de tanto «sábios» como «profetas» haurirem as conclusões da mesma convicção de que o mundo se rege por normas reconhecíveis. A diferença é que os «sábios» auscultavam o andar do mundo para tirar normas de comportamento individual, enquanto os «profetas» aplicavam a atenção ao curso da sociedade e da história. Notável ainda o louvor da eternidade do autor literário, superior à que a geração ou o mausoléu alguma vez poderiam conferir.

O fins do Império Novo (época tardia dos Ramsés) foram a idade de ouro da corrupção no Egipto. A resposta da religião não foi dizer aos fracos que aceitassem a vontade de Deus para justificar e fortalecer o poder dos fortes (interpretação com laivos de teorização moderna), mas apelar para o exercício isento da justiça em relação aos desprotegidos da fortuna e pedir a intervenção dos deuses (sobretudo Amon) contra os abusadores (pp. 103-109).

A ideologia régia, segundo a qual o faraó era Hórus incarnado e filho carnal do deus Sol, Ré, atravessa incólume toda a longa história egípcia. Mas tinha de concorrer com o princípio e a prática da sucessão dinástica. H. Brunner estuda um período de eclipse (só eclipse temporário e de modo algum negação) da ideologia régia (pp. 273-280). Foram os tempos conturbados do I Intermediário e os primórdios da xn dinastia.

Enquanto do Império Antigo não nos chegou um único documento sobre a sucessão dinástica, no «feudalismo» do I Intermediário mais de um senhor local se intitulou «rei» numa concepção inteiramente profana. Em termos de sucessão no trono quer dizer que só em segundo plano, e nem sempre, os documentos oficiais referem a colação da realeza à intervenção divina. O trono transmite-se humanamente de pais a filhos, com a terminologia da transmissão de bens «inter vivos» (Antef II, da xi dinastia tebana). Quem assim fala, considera o país como propriedade hereditária. As Instruções para Merikaré e de Amenemhat (I) seguem na mesma linha: ignoram a fundamentação teológica da realeza, chegando a falar em herdeiro (Merikaré) e transmissão de poder (Amenemhat).

As coisas mudam radicalmente com o segundo faraó da xu dinastia, Sesostris I. Doravante (com a única excepção de Hatchepsut), acentua-se a escolha divina do faraó. Até no *Papiro Harris*, todo con-

centrado na legítima sucessão de Ramsés III, se ignora abertamente a herança do trono — tudo são pedidos aos deuses para instalar o filho ou comunicação aos súbditos que Amon lhe deu a realeza. «Durante a xn dinastia, desenha-se uma superação da postura terrena e orientada em termos de poder político da era feudal e a passagem para um 'absolutismo' religiosamente fundado e apoiado no povo» (p. 280).

Compreende-se que Hatchepsut não se contentasse em contar e cantar o mistério do seu nascimento divino, por geração carnal de Amon-Ré. As dúvidas sobre a sua legitimidade eram muitas. Daí o vincar dos direitos régios em duplicado: por geração divina e por um acto público do pai que a instalara oficialmente no trono.

Os historiadores lerão com muito interesse os estudos sobre a concepção egípcia do espaço e do tempo. Se numa e noutra se misturavam concepções míticas com a experiência do «mundo do trabalho», não admira que os Egípcios nunca se tenham debruçado sobre a sua rica e extensa história antes da influência grega. Só no mundo organizado, o mesmo é dizer criado, o Egípcio podia falar de espaço. O oceano primordial, Nun, era ilimitado e infinito, como era absolutamente escuro. Mesmo no mundo, o espaço não era igual, neutro e contínuo. Os «tempos» míticos das origens não conheciam nem espaço euclidiano nem tempo cronológico. O mito não «aconteceu» num passado remoto. «Foi», «é» e «será» sempre do mesmo modo e igual a si próprio, independentemente do espaço da experiência quotidiana. Nisto há muito de comum às restantes culturas do Próximo Oriente antigo (e outras), mas o Autor não deixa de notar a especificidade egípcia.

José Nunes Carreira

MARIO LIVERANI, *Antico Oriente*. Storia, Società, Economia. Ed. Laterza, Roma/Bari, 1988, X+ 1032 pp.
ISBN 28-420-3266-2

Eis «a» história do Oriente Antigo que faltava, bem legível e documentada com achegas dos últimos vinte anos, em que «o conhecimento histórico do Antigo Oriente se enriqueceu e modificou radicalmente com os novos contributos de materiais arqueológicos e textuais, com o ampliar dos horizontes a zonas já tidas por 'periféricas' e secundárias e também com o penetrar de interesses e métodos mais alargados e avançados no sector orientálistico» (p. VII). Não é que tu-