

# CADMO

Revista do Instituto Oriental  
Universidade de Lisboa

15

天十廿三廿十  
廿十廿三廿十  
廿十廿三廿十  
廿十廿三廿十

## **A ERA DOS RAMSÉS: APOGEU DA PIEDADE PESSOAL**

Por PEDRO DE ABREU MALHEIRO

*Doutorando da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*

No Egípcio, de finais da XIX dinastia aos finais da XX, ocorreram diversos factos insólitos, escandalosos e até mesmo revoltantes: conflitos intestinos, abusos e excessos de vária ordem, greves de operários, roubos e pilhagens de túmulos e templos na região tebana, uma flagrante e aflitiva carestia, períodos de fome quase generalizada. Todos estes problemas deixaram vestígios e testemunhos relativamente bem documentados.

Cabe ao historiador tornar minimamente inteligíveis as condições que propiciaram a aparição de fenómenos como esses, não se restringindo à chamada micro-história, a fim de se formarem bases de entendimento mais abrangentes que tenham em conta o contexto conjuntural em foco.

Será mero produto do acaso que tantos eventos invulgares e de inegável extensão se concentrem em documentação do Império Novo, em particular na pertencente ao período ramsésida?<sup>(1)</sup>

Creemos que não. Com efeito, tais episódios são simultaneamente catalisadores e sintomas de uma crise moral muito profunda que agitou a sociedade egípcia, provocando uma nítida evolução das crenças e práticas religiosas que, por fim, veio a culminar numa autêntica mutação de ideias e valores, codificada, em certa medida, em doutrina política no início do primeiro milénio antes da Era Cristã.

No Império Novo, o espaço temporal que esta crise atravessa coincide com o esmorecimento do expansionismo egípcio<sup>(2)</sup>; a dilata-

ção do território do país nilótico (que alguns estudiosos consideram haver sido um «Império», como P. J. Frandsen<sup>(3)</sup>), que registou maior dinamismo e acuidade ao longo das XVIII e XIX dinastias, desenvolveu-se não só a sul, com a anexação da Núbia até sensivelmente à quarta catarata, mas também na Ásia, como é sabido, onde se estabeleceu uma espécie de protectorado na Síria-Palestina.

Mais que o exame dos sucessos e desaires do Egipto além-fronteiras, importa sobretudo vislumbrar duas consequências muito relevantes que advieram do expansionismo faraónico:

- a) por um lado, um afluxo de homens, técnicas e de novas crenças, que conduziu a uma maior e inevitável abertura da civilização egípcia face às culturas alógenas, estrangeiras;
- b) por outro, um afluxo de matérias-primas, géneros alimentícios, objectos manufacturados e artigos de luxo, que contribuiu claramente para a prosperidade daqueles que podiam beneficiar com a sua acumulação.

Resulta evidente que estes dois aspectos condicionaram, em grande parte, ainda que as não expliquem mecanicamente, as transformações e até as inovações que afectaram o Egipto do Império Novo, principalmente a partir dos reinados de Amen-hotep II, de Tutmés III e de Amen-hotep III (meados da XVIII dinastia), vindo a amplificar-se de maneira mais manifesta no decurso do ulterior período ramsésida (XIX e XX dinastias, c. 1300-1069 a. C.). Posto isto, se é certo que a abertura às culturas estrangeiras e o afluxo de riquezas assumiram significado na evolução da sociedade egípcia, não se pode afirmar que tal se tenha verificado de forma simétrica ao longo de todo o Império Novo.

Ao passo que a primeira manteve uma certa constância e regularidade, o último, pelo contrário, enfraqueceu rapidamente após o reinado extremamente longo de Ramsés II, através de convulsões que se disseminaram na XIX dinastia, atingindo aquilo que se pode designar, *mutatis mutandis*, por crise económica, a qual grassou de modo endémico no Egipto, com agravamentos episódicos a partir dos derradeiros anos da governação de Ramsés III.

Esta crise fez-se sentir com particular intensidade, tanto mais que a prosperidade passada havia criado nas diferentes instituições que constituíam o «Estado» – os templos em primeiro lugar, mas também os serviços e repartições administrativas – hábitos, necessidades e exigências que doravante se tornaram muito difíceis de satisfazer.

Porquê o fim desta prosperidade? Como sempre, não é possível apresentar um inventário exaustivo de todas as causas; de entre estas,

existem algumas bastante genéricas, como as perturbações climáticas que então parecem ter abalado o antigo Próximo Oriente, mas a menos importante não foi, certamente, a gradual perda do controlo que o Egipto exercera na Síria-Palestina. Enquanto estiveram sob influência egípcia, ou sob o seu «protectorado»<sup>(4)</sup>, essas regiões forneceram tributos e diversas modalidades de impostos, que se materializaram em consideráveis quantidades de produtos, nomeadamente metais e artigos manufacturados, que vieram a contribuir para a riqueza do Egipto. Será uma casualidade que o último faraó, sob cujo reinado (na sua maior parte pelo menos)<sup>(5)</sup> o país nilótico conheceu uma apreciável prosperidade, tenha sido Ramsés III, que mantinha ainda algumas posições relativamente sólidas em Canaã?<sup>(6)</sup>

Seja como for, pouco depois, a situação deteriorou-se a olhos vistos, a ponto de a fome atingir a população, chegando muitos até a atacar as necrópoles para simplesmente sobreviver. De uma maneira mais global, a queda do nível de vida<sup>(7)</sup> que se estendeu a quase todos os grupos ou camadas sociais, o empobrecimento da maioria dos habitantes, a miséria assolando fortemente os desvalidos, exacerbaram a propensão para a prática da corrupção, da prevaricação, da exploração, de exacções de toda a espécie, tendência essa que o luxo e as facilidades dos esplendorosos períodos de glória já haviam impellido ao seu paulatino desenvolvimento.

Pela sua impotência ante a multiplicação destes flagelos, a instituição central faraónica viu esmorecer o prestígio e eficácia do seu papel, aspecto que já se afirmara no próprio momento do seu apogeu, em fugaz contraponto aos seus cânticos de triunfo; além do mais, a abertura a outras culturas e outros modelos teórico-práticos veio propiciar a emergência de um certo distanciamento crítico<sup>(8)</sup>. Assim, alimentada simultaneamente pelas suas vitórias e pelos seus reveses, é que a crise dos valores foi minando o Egipto do Império Novo, até suscitar o advento de uma nova ética que modificou as relações tradicionais mantidas entre o indivíduo e o mundo em seu redor, sendo nesse contexto que se desenvolve a chamada piedade pessoal, o tema do nosso estudo.

## **A nova ética**

A partir do Império Novo, uma nova ética vem a concorrer ou a rivalizar com a mais antiga e tradicional, no decurso de uma longa crise que agita as ideias e concepções da própria classe dominante

egípcia. Caracteriza-se sobretudo pela rejeição da ordem estabelecida como valor positivo, através da constatação da sua perversão intrínseca, passando a valorizar-se, por seu turno, a relação pessoal com uma determinada divindade de eleição.

Esta nova concepção, bem entendido, não se exprime de imediato enquanto tal. Diferencia-se progressivamente no seio da ideologia do Império Novo, coexistindo com valores e crenças anteriores que a mesma corrói parcialmente, ou até chega a submergir na sua totalidade, consoante os casos<sup>(9)</sup>.

Muitas vezes, ela aflora de maneira subtil, quedando implícita; em determinadas ocasiões, surge vigorosamente, investida da coerência de uma doutrina argumentativa. Distinguem-se, pois, dois graus na sua expressão, através da documentação de forte carga ideológica:

- 1) por um lado, nos textos normativos, como os «decretos» régios nas suas versões «sacralizadas», mas também nos escritos sapienciais e autobiografias que reflectem o seu espírito, ela manifesta-se pela tomada em consideração, até a elevar a tema maior, da existência de uma grave tara ou deficiência na ordem estabelecida: a propensão para a prevaricação por parte daqueles que constituem os seus mecanismos activos, desde o simples escriba até ao vizir (*tjati*). Assim, a nova concepção faz pôr em dúvida a excelência e a alegada perfeição intrínseca dessa ordem e das suas capacidades imanescentes de auto-regulação, fundamentos da antiga ética;
- 2) por outro, nas preces de cariz literário, reunidas em antologias escolares, ou visíveis ainda em certos textos autobiográficos, a nova concepção articula-se em torno de duas teses, unidas por uma relação de causa e efeito: a) longe de serem acidentais, provisórias e superficiais, as perversões da ordem estabelecida inserem-se no próprio âmago do seu funcionamento habitual; b) assim sendo, o homem nada tem a esperar dessa realidade, restando-lhe como única alternativa buscar salvação e consolo numa relação individual com a divindade, que em teoria lhe garantirá serena tranquilidade na vida terrena e a sobrevivência no Além.

Interessa-nos aqui desenvolver esta última modalidade conceptual.

### **A nova ética como doutrina constituída: a protecção divina, único recurso ante o fracasso da ordem estabelecida**

No período ramséssida, se, por um lado, se rejeita a ordem estabelecida enquanto valor ético, por outro é para a substituir pelo recurso à divindade. A eficácia protectora do deus é particularmente invocada para paliar ou atenuar a inoperância do aparelho judicial, decididamente o domínio mais vulnerável ou, pelo menos, aquele em que a crítica é menos contida, denunciando-se a prática da corrupção e de abuso de poder. Com efeito, se provoca tão pouca estima e respeito (sentimentos sublimados em períodos mais recuados), doravante será ao conjunto dos representantes humanos da justiça, sem excepções, que se demonstrará desconfiança e uma clara atitude de prevenção, a ponto de se negar a existência da própria justiça, apenas prevalecendo a que é exercida por um protector divino, elevado em toda a sua magnitude.

Dispomos de um testemunho esclarecedor<sup>(10)</sup> deste tipo de condenação sem meias-tintas, através das palavras de um superintendente da contagem do gado de Amon, Simut, cognominado Kiki, numa composição que representa um autêntico monumento textual da nova ética: «Considerando que um espoliador e aquele que se lhe opõe se encontra sob a sua (a deusa Mut, eleita como padroeira) jurisdição, eu digo à pessoa do magistrado no momento em que se vicia. Por muito poderoso que seja, ele não poderá causar dano, visto que o processo depende de Sekhmet<sup>(11)</sup>, a grande. Não se pode medir o alcance da sua acção. Não é seu servidor aquele que venha a ceder à trapaça, ao grande, jamais.»

Na concepção tradicional, o que se censurava nos magistrados era a sua propensão insaciável para reclamar ofertas aos queixosos, assemelhando-se a «sacos rotos», como num texto sugestivamente são definidos. Mas contava-se com a intervenção das mais altas instâncias para corrigir estes desvios à justiça que uma tal rapacidade podia provocar. Na nova concepção, é sobre todos os funcionários judiciais que recai o descrédito. Não bastam mais ditos zombeteiros e maldizentes acerca dos juizes, com um meio-sorriso trocista, vai-se mais além: estigmatiza-se a ferocidade que grassa em quase todos os serviços judiciais. Só se lhe pode opor uma ferocidade divina, a da deusa Sekhmet, que representa as pulsões agressivas que uma entidade divina manifesta, caso haja necessidade de jugular o mal na terra.

Por outras palavras, a intervenção das divindades passa a sobrepor-se aos aparelhos administrativos e judiciais da sociedade egípcia,

cuja ineficácia é flagrante, sendo minados por uma corrupção aflitiva, desde a base até à cúpula. Mais ainda, a própria sociedade no seu todo, incluindo até as suas estruturas familiares, já não oferece mais garantias de protecção. Simut, sem rodeios, afirma: «Não tive protector humano, não me uni aos poderosos. Nem ao meu filho isto sucedeu.»<sup>(12)</sup>

Este cepticismo radical relativamente às instituições e a sua consequência, a total entrega a deus, vislumbram-se especialmente num dos tópicos frequentes da própria piedade pessoal, ilustrado por vários hinos dedicados a Amon. Deus é nele invocado como o último recurso para o pobre, atormentado e oprimido pela injustiça dos tribunais humanos<sup>(13)</sup>:

«Amon, dá ouvidos<sup>(14)</sup> a um homem só no tribunal, e que é pobre; ele não tem fortuna e, contudo, o tribunal subtraiu-lhe dinheiro em proveito do escriba da esteira<sup>(15)</sup>, além de vestes em benefício dos meirinhos. Oxalá Amon se transforme em vizir, para que o pobre seja apoiado! Que se veja que o pobre se tornou justificado; que o pobre possa levar de vencida o rico» (*Papiro Anastasi II, 8, 5-1.1*)<sup>(16)</sup>;

«Amon-Ré, o que vai em auxílio do pobre, quando este se encontra na miséria. O tribunal tem que ser unânime quando presta justiça ao pobre. O pobre torna-se justificado, ao passo que aquele que recorreu a uma gratificação é posto em cheque» (*Ostracon Borchardt*)<sup>(17)</sup>;

«Amon-Ré, o primeiro a ser rei, o deus da primeira vez, o vizir do pobre. Ele não recebe a gratificação do culpado; não diz: “Traz uma peça como garantia!”<sup>(18)</sup>. Não presta atenção às pressões<sup>(19)</sup>. Amon julga o país pelos seus dedos, fala segundo o seu coração. Julga e condena o culpado e manda o justo para o Ocidente» (*Papiro de Bolonha 1094, 2-4,2 e 7 e Papiro Anastasi II, 6.5*)<sup>(20)</sup>;

«Tu és Amon, o vizir (...) que julga o pobre. Amon não diz ao que não tem gratificação para dar: “Sai do meu tribunal!” Amon, vira o teu rosto para aquele que pronuncia o teu nome! Amon, és tu que fazes sobressair a verdade!» (*Ostracon I. F. A. O. inv. 2181*);

«És aquele que faz ressaltar a verdade, que não aceita gratificações, que sustém o desprovido, que protege o pobre. Não darias o braço ao poderoso» (*Ostracon CG 25207, Museu Egípcio do Cairo*)<sup>(21)</sup>.

A argumentação carreada nestes hinos organiza-se em duas vertentes opostas: a crítica da justiça humana a que se contrapõe o elogio da justiça divina. Examinemos o ideário subjacente à primeira: a rapacidade dos juizes e de todos os que dependem da instituição

judicial é verdadeiramente insaciável, conduzindo a uma corrupção generalizada; o pobre, em definitivo, é quem sofre com as consequências de tudo isto; não pode obter boa justiça, porque está desde logo em flagrante desvantagem, devido à sua penúria e à baixa condição, mesmo diante dos tribunais.

Não se deveria subestimar, quanto a nós, a amplitude crítica, quase mesmo subversiva destes textos: se o pobre apela a deus para que exerça justiça, é porque nada espera de um organismo judicial que se lhe afigura sempre desfavorável, mercê da sua profunda corrupção. De facto, o louvor da entidade divina desacredita em absoluto, *a contrario*, os vorazes magistrados, prontos, tais como os seus assessores, a reclamar «potes de vinho», sensíveis às pressões e manobras dos poderosos, mas inflexíveis para com aqueles que nada podem oferecer em seu benefício; parciais, por fim, ao ponto de até exigirem aos inocentes provas redundantes ou, ainda, de os expulsar, pura e simplesmente, da sala de audiências.

Mais ainda, tais hinos não só pintam um quadro extremamente carregado de uma instituição judicial corrompida (sem a irónica bonomia da antiga tradição), mas também a condenam na sua totalidade, longe de apresentarem como limitada a perversão existente no seu seio e de lhe reconhecerem capacidade de auto-correcção.

Por último, invocar deus na qualidade de vizir, comporta uma implicação muito grave; infere-se que o vizir terreno não cumpre bem (ou nem sequer o faz) os seus deveres. Ora o vizir era, nada mais nada menos, o principal responsável pelo complexo entrelaçado dos serviços administrativos e das várias instituições através das quais se geria o Egipto<sup>(22)</sup>. Coadjuvado por um numeroso «exército» de burocratas iniciados nos segredos e sinuosidades da actuação processual e hábeis mestres na escrita, em boa e devida forma, o vizir dispunha de uma maciça quantidade de documentos pertencentes a diversos arquivos: registos cadastrais em que se determinavam os impostos, cópias de actas ou escrituras privadas de transferências de bens móveis e imóveis, minutas de processos, etc. Por outras palavras, o vizir era detentor do «tesouro» documental da prática administrativa e jurídica; servia-se deste manancial informativo para arbitrar e solucionar litígios que opunham as instituições entre si, as instituições aos seus «empregados» ou a particulares<sup>(23)</sup>, para desenredar elementos regulamentares, para identificar os queixosos e conhecer as demandas<sup>(24)</sup>. A ele cabia igualmente estatuir acerca das irregularidades cometidas<sup>(25)</sup>, de pôr em marcha instruções judiciais, de formar comissões de inquérito, quando um determinado caso assim o exigia<sup>(26)</sup>.



Em suma, o vizir consistia no responsável supremo pela aplicação das «leis», isto é, da intrincada mescla de costumes justificados pela sua antiguidade – não nos olvidemos que, para os Egípcios, o passado era fonte de autoridade – e de disposições normativas extraídas de decretos régios. Posto isto, o vizir representava, de certa forma, a «chave da abóbada» que (em teoria) garantia o fortalecimento mútuo daquilo a que chamaríamos, *mutatis mutandis*, o executivo e o judicial.

Ante a enorme diversidade de atribuições e competências, o vizirato traduzia-se num cargo verdadeiramente esmagador. A partir do Império Novo, passou a haver dois vizires: um, do Sul, sediado em Tebas<sup>(27)</sup> e que exercia a sua jurisdição sobre o Alto e Médio Egipto, e outro do Norte, que desempenhava funções numa das residências setentrionais (Mênfis, Pi-Ramsés), a quem competia velar pelo Baixo Egipto.

Assim, o vizirato era inquestionavelmente a principal instância e o símbolo da instituição judicial. Ao apelar-se a um vizirato divino estava-se a duvidar implicitamente da honradez do vizirato humano. Aí se detecta uma crítica radical, potencialmente susceptível de pôr em causa o próprio poder faraónico, na sua vertente extremista<sup>(28)</sup>. Com efeito, ela veio a conduzir a uma substancial mudança política.

É facilmente perceptível que os trechos atrás citados contêm várias conotações sociais (abordadas por E. Brunner-Traut<sup>(29)</sup>); convirá então precisar alguns aspectos que mais nos elucidem.

O orante apresenta-se, utilizando o vocábulo *nemeh* (*nmh*), que significa, na sua acepção original, «órfão», e no léxico jurídico «homem livre», porque não dependia directamente de uma instituição, à semelhança de um órfão, que não tem pais de quem dependa<sup>(30)</sup>. Mas, na fraseologia típica da piedade pessoal, prepondera o sentido de «pobre» em clara oposição a «rico» – *user* (*wsr*). Esta condição antitética de rico vs. pobre deverá apreciar-se à luz do seu exacto valor. Os referidos hinos a Amon foram descobertos inseridos em antologias didácticas que – como se sabe – serviam para que os aprendizes a escribas se aperfeiçoassem no seu ofício. Aparentemente, emanaram das classes dominantes, aquelas que, em virtude da sua mestria na escrita, formavam os quadros cimeiros da hierarquia dos «aparelhos» político-administrativos e religiosos, amiúde uns e outros se sobrepondo.

Além disso, a «pobreza» mencionada nessas preces é algo retórica, como se verifica noutros contextos, quando o cortesão pretende glorificar o soberano que o recompensou: «Saudações para ti, ó rei

que me criaste, que me destinaste à perfeição, que me formaste e concedeste subsistência, que asseguraste a minha manutenção pelo teu *ka*, que me fizeste enquanto homem (...) que me enriqueceste quando eu era pobre.»

Eis outro exemplo, muito idêntico:

«Ó soberano, que me fizeste enquanto homem e me formaste pelo teu *ka*. É uma alegria para o teu séquito escutar as tuas instruções. Sou um pobre que fizeste prosperar, um dignitário que criaste.»<sup>(31)</sup>

De maneira análoga, durante o reinado de Merenptah, Inhermés (sumo sacerdote de Onuris em Tinis, localidade próxima de Abido, no Alto Egito) resume assim a sua infância e adolescência: «Fui um indigente, colocado na Casa de Vida, sem aí ser mal conduzido». Na realidade, porém, este «indigente» era filho de um escriba dos «recrutamentos do senhor das Duas Terras», gozando de uma situação confortável, honrosa e repleta de regalias, estando longe, portanto, de ser um miserável. E que dizer de Simut, a quem já aludimos? Embora tenha sido superintendente do gado de Amon e detentor de um património muito considerável, acumulado por sucessivas aquisições, em particular de pessoal servil, este alto funcionário fez rebaixar a sua invejável posição socio-económica, chegando a qualificar-se como «um miserável da sua cidade, um vagabundo indigente da sua localidade»!<sup>(32)</sup>

Torna-se evidente que a proclamação de «pobreza» fazia parte do repertório das convenções pelas quais se acentuava o mérito do indivíduo em questão, ou o do seu protector, realçando o contraste entre a suposta modéstia ou inferioridade da extracção social e a superioridade expressa no estatuto atingido, ou então valoriza-se a benevolência daquele, humano ou divino, a quem se dirige um pedido ou uma súplica.

Não é a humildade um requisito fundamental para quem solicita ou implora o favor de um poderoso ou de uma divindade? Recorde-se que, acerca deste tópico, H. Brunner teceu comentários esclarecedores<sup>(33)</sup>, bem como J. Assmann.

A proclamação da indigência, ainda que nestes casos seja fictícia, significa, *a priori*, uma total entrega ao protector todo poderoso. Se, por um lado, a oposição entre rico e pobre nestes textos é um elemento retórico, por outro, não vejamos nele um escamoteamento da verdade ou, pura e simplesmente, um acto de hipocrisia. Na realidade, o estatuto de «pobre» vislumbra-se de forma regular no domínio

da história das religiões, em diferentes espaços temporais e geográficos. Em certas passagens da Bíblia hebraica é aspecto bem discernível, assim como no Novo Testamento e em alguma literatura religiosa islâmica.

No antigo Egipto, especialmente ao longo do período ramséssida, suspeitamos que a oposição entre pobre e rico, mais do que remeter para uma oposição social (revelando a clivagem entre a massa da gente comum e a elite dirigente) é reflexo de uma contradição secundária existente no interior desta última – entre os interesses e aspirações dos altos funcionários e os das camadas dos quadros intermédios da administração egípcia, do baixo clero, ou ainda dos operários especializados que viveram e trabalharam no bairro-estaleiro de Deir el-Medina, posteriormente transferidos para Medinet Habu.

### **A vertente positiva: vantagens de uma relação pessoal com deus**

À componente negativa que constitui a crítica radical da ordem estabelecida, contrapõe-se, nos mesmos hinos, a vertente positiva da nova ética que os inspira, a saber, a actuação benfazeja do deus pessoal. Confere-se, de facto, e sobretudo a Amon, o comportamento do magistrado ideal, tal como vem descrito nas prescrições e advertências da famosa *Instrução de Amenemope*.

O auxílio que a divindade presta, exprime-se basicamente de duas maneiras:

- a) pela justiça, isenta das taras de que padece a justiça dos homens; intervém no Além: «Ele julga e condena o culpado e mete-o no inferno, enviando o justo para o Ocidente». Neste caso, a protecção divina efectua-se após a morte; trata-se, afinal, da contrapartida funerária da sua intervenção no mundo dos vivos. Na concepção «clássica», já havia um julgamento *post-mortem* das acções humanas, o julgamento dos mortos, no decurso do qual se avaliava a forma como o defunto tinha observado a *maet*; no entanto, as técnicas mágicas que outrora se haviam utilizado para «enfeitiçar» a balança e os juizes do tribunal divino, permitiam quase automaticamente, àqueles que as dominavam, saírem vitoriosos da prova, independentemente da conduta que tinham revelado na terra (S. Morenz)<sup>(34)</sup>. Na nova concepção, por seu turno, fez-se substituir a ideia de uma retribuição imanente das acções humanas pela intervenção directa

da própria divindade sobre o percurso vivencial terreno, do mesmo modo que à crença na eficácia imanente dos mecanismos funerários e das técnicas mágicas se sobrepôs a ideia que de nada serviriam sem a protecção de deus; só este, em definitivo, podia garantir a sobrevivência *post-mortem*<sup>(35)</sup>;

- b) pela transformação da divindade em vizir, para fazer triunfar o «pobre», tópico que atrás já desenvolvemos. Aqui, a intervenção divina tem lugar nos tribunais terrestres; trata-se da ilustração do raciocínio, segundo o qual deus pode, se assim o desejar, agir sobre toda a existência daquele que o elegeu como seu protector, e que deposita integralmente o seu destino «na (sua) mão»; esta expressão apropriada e sugestiva surge em diversas ocasiões: «Na realidade, não podes conhecer os desígnios de deus; não podes imaginar o amanhã. Repousa na mão de deus»<sup>(36)</sup>.

A divindade preserva o seu fiel da angústia e desespero que provocam os tumultos e o furor, característicos de uma sociedade perversa:

«Ela (a deusa Mut) suprimiu para mim a angústia, protegeu-me nos momentos difíceis»<sup>(37)</sup>.

«Entreguei-me, ontem e hoje, na mão de Amon; aí me achei bem e a minha condição ficou estável; assegurei-me de uma feliz maneira de viver, até que a minha existência termine; dei-me a ele por inteiro» (*Ostracon Colin Campbell*, 4)<sup>(38)</sup>.

### **A nova ética e a realidade que codifica: a piedade pessoal, seu significado e implicações**

Temos que ser judiciosos ao ensaiar uma distinção entre a realidade histórica e a interpretação que a nova ética sobre ela nos transmite. A relação de causa e efeito que vários estudiosos postularam entre a perversão da ordem estabelecida e a piedade pessoal, em que a primeira não deixaria outra alternativa senão enveredar pela última, ainda está por demonstrar, em virtude da ausência de fundamentos probatórios. Acerca disto, H. Brunner sustentou que a piedade pessoal não constituiu uma consequência da corrupção, nem uma reacção contra esta, mas que se afirmou paralelamente à mesma<sup>(39)</sup>.

Convirá não olvidar que os «acusadores» ramséssidas, moralistas indignados que, alegadamente, desprezaram a instituição judicial,

onde denunciaram a existência de uma profunda corrupção, seriam, em diversos casos, seus representantes e talvez dos primeiros a retirar eventual proveito da situação vigente. Também é deles que procedem os textos em que se exprime a nova ética, no seu nível mais elevado, e só deles, uma vez que no Egito faraónico torna-se praticamente impossível imaginar o domínio da cultura escrita fora do âmbito da classe dirigente. Por outras palavras, o facto de os mesmos se fazerem vítimas de uma sociedade corrompida, advém tanto das convenções retóricas, como do estatuto de «pobre» que tão complacentemente proclamam.

Posto isto, ao enaltecer as vantagens de uma relação pessoal com um deus de eleição, a nova ética toma em consideração, mesmo que seja apenas para lhe atribuir um sentido concreto no seio de uma doutrina argumentativa, um fenómeno importante no Império Novo – o desenvolvimento da piedade pessoal. Tentemos definir esta última: a vinculação do homem relativamente à divindade de um modo directo, quando um indivíduo se sente em presença do deus e a este se dirige, em busca de consolo, auxílio ou, simplesmente, comunicação.

É componente que se reveste de primacial relevância para uma compreensão minimamente apropriada da vivência religiosa dos Egípcios, em especial durante o período ramsésida. Por se tratar de algo verdadeiramente interpellante, H. Brunner opinou, com acerto, que a piedade pessoal «torna a imagem da religião egípcia geralmente mais humana e com isso imediatamente acessível em todo o caso a quem tiver acesso ao domínio da religião»<sup>(40)</sup>.

Antes de mais, em antigo egípcio não existe palavra correspondente a «piedade» ou «piedoso» (tal como não há vocábulos equivalentes a «Estado», «religião» ou «arte»); no entanto, descobre-se essa noção em textos egípcios, podendo até rastrear-se a sua evolução e a corrente que ela implica.

Fixar balizas cronológicas para o início deste fenómeno constitui tarefa assaz difícil mas, ainda assim, certos indícios permitem crer que a piedade pessoal terá começado a engendrar-se no Primeiro Período Intermediário, de modo um pouco incipiente e escassamente documentado; no Império Médio, detecta-se com mais nitidez, enquanto «contracorrente» (segundo J. Nunes Carreira) na transferência das exigências de lealdade devidas ao soberano – consignadas nas chamadas «Instruções Lealistas», objecto de magistras abordagens por parte de G. Posener e A. Loprieno, entre outros – para deus/Deus e, igualmente, numa acrescida aproximação a uma entidade divina anónima; é aspecto que se capta no *Conto do Náufrago*, e ainda numa

obra-prima da literatura dessa época, a *Narrativa de Sinuhe*, onde deus é referido como força irresistível que simultaneamente conduz e protege.

Do ponto de vista fenomenológico, a piedade pessoal aparenta haver sofrido impulsos evolutivos e até criativos em fases de crise, atingindo o seu zénite no Império Novo, principalmente ao longo do período ramséssida.

Numa óptica analítico-interpretativa, a piedade pessoal pode ser perspectivada de duas maneiras distintas: primeira, vendo-a enquanto característica estrutural da religião egípcia, assinalável em todos os seus estádios, mas desigualmente atestada pelos vestígios arqueológicos e textuais, como fez J. Baines<sup>(41)</sup>; segunda, considerando-a enquanto movimento histórico, apenas exclusivo de uma determinada fase, mormente o período ramséssida, como a «idade da piedade pessoal», ainda que tenha possuído antecedentes e consequências; por esta via conceptual seguiram J. H. Breasted, G. Posener e, mais recentemente, J. Assmann<sup>(42)</sup>.

Seja como for, pensamos ser possível esboçar uma armação teórica que comporte tanto pluralidade estrutural como mudanças históricas específicas. Em vez da dicotomia convencional de «religião oficial» e «piedade pessoal», é preferível, como defendeu J. Assmann, fazê-la substituir por uma «tetratomia», a saber:

- «religião oficial» (Estado);
- «religião local» (província e cidade);
- «religião popular» (casa e família);
- «religião pessoal» (do indivíduo).

Através deste esqueleto operatório mais alargado, a piedade pessoal emerge como elemento crucial da «religião pessoal», sob a forma de um movimento religioso que finca raízes em hábitos conectados a festividades tebanas («religião local»), que veio a disseminar-se por quase todo o Egipto, durante o período de Amarna, alterando substancialmente a religião, bem como a mentalidade e a cosmovisão dos Egípcios. Segundo Assmann, essa mudança deverá ser interpretada como uma transformação da concepção tridimensional, clássica, noutra, englobando quatro dimensões.

As três dimensões tradicionais consistem na política (culto e comunidade), na cósmica e na mítica (linguagem, nomes e narrativas). Neste artigo, não cabe aqui descrevê-las meticulosa e ponderadamente; importará apenas frisar que se encontram subjacentes a toda a moral e religião do antigo Egipto, desde os primórdios da civilização faraónica

até ao Império Novo, prosseguindo como «teologia implícita» da *praxis* ritual até à Época Greco-Romana. Para mais detalhes sobre esta matéria, remetemos para a leitura de uma obra de J. Assmann, intitulada *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*.

Como fenómeno, a piedade pessoal caracterizou-se pela irrupção de uma quarta dimensão – a história. A partir do Império Novo, e aparentemente só nesta altura, é que os eventos históricos tendem a ser experimentados e interpretados como fruto de «intervenções divinas» (B. Albrektson), ou enquanto expressões tangíveis da vontade divina.

Postular que a religião egípcia foi sempre, desde o seu começo, tetradimensional, e que a história nunca se considerou desprovida de significado religioso, equivale, em certa medida, a diluir as óbvias diferenças existentes entre os textos mesopotâmicos, israelitas e ramsésidas, por um lado, e os mais vetustos documentos egípcios, por outro.

Será melhor respeitar tais diferenças e destrinçar uma «teologia da preservação» – preponderante no ideário egípcio mais remoto – de uma «teologia da vontade», que aparece no Império Novo, tornando-se na concepção dominante ao longo do período ramsésida, fazendo com que a religião egípcia se aproximasse um pouco das crenças mesopotâmicas e israelitas.

De acordo com Assmann, «os movimentos deverão ser perspectivados de acordo com aquilo a que conduzem»; no caso específico da piedade pessoal (ou teologia da vontade), isto virá a resultar no estabelecimento de uma teocracia directa na XXI dinastia; com efeito, a vontade divina, expressa nos oráculos, passa a tomar posse dos negócios da governação terrena, após haver determinado – num grau cada vez maior – o próprio curso da história. De facto, nesta época, afirma-se um claro recrudescimento do diálogo entre o homem e a divindade, mediante o fomento dos chamados «canais de comunicação». Para além da inspiração e do sonho, que continuam sendo habitualmente os meios utilizados, eis que surgem os oráculos<sup>(43)</sup>; na XVIII dinastia já se detecta a sua existência, mas tratando-se de oráculos não solicitados e de carácter excepcional, anunciando um acontecimento relevante ao soberano.

A partir do período ramsésida, passa a haver toda uma multiplicidade de oráculos, que os particulares consultam regularmente, consoante as modalidades estabelecidas, em princípio aquando das grandes festividades religiosas e da saída solene das estátuas divinas dos santuários para os cortejos. Através destas consultas oraculares, muitos tentavam solucionar os problemas que mais os afligiam, não se limitando às atribuições pessoais prosaicas, mas englobando conflitos

vários e até questões de direito. Vários indivíduos não hesitavam sequer em interrogar um outro oráculo quando se sentiam insatisfeitos com aquele a que haviam recorrido.

O oráculo transformou-se, pois, numa verdadeira instância decisória que intervinha nas mesmas áreas em que, por outro lado, só anteriormente os tribunais tinham competência para actuar. Lamentavelmente, porém, as relações entre ambas as instâncias não foram ainda suficientemente esclarecidas<sup>(44)</sup>. No entanto, ao que tudo indica, o oráculo é sobretudo solicitado em assuntos relacionados com bens imóveis, não se afigurando um mero paliativo para a corrupção registada nas jurisdições humanas, ao contrário do que preconiza a doutrina da nova ética, e como sustentam ainda certos egiptólogos, inquestionavelmente influenciados por esta última<sup>(45)</sup>.

O recurso regular ao oráculo em questões jurídicas não deixou de contribuir para acelerar uma mudança muito importante na teoria da ordem estabelecida. Se o indivíduo se entregava à acção directa da divindade, porque é que então a colectividade, enquanto tal, nela não buscava também proveito? Abria-se, assim, caminho para uma nova concepção do poder político – a teocracia, como já dissemos – segundo a qual deus governa directamente sobre o país, através do seu oráculo, devendo submeter-se o próprio faraó à caução oracular.

É possível que esta autêntica mutação ideológica tenha presidido à instauração de uma pretendida nova idade, a chamada «Repetição do Nascimento» ou, como outros preferem, a «Era da Renascença» (*Uhem-mesut*), a partir do ano 19 do reinado de Ramsés XI, o último monarca do Império Novo.

Os princípios da teocracia manifestam-se, de forma concisa, no título de «rei do Sul e do Norte», atribuído a Amon, tópico que foi desenvolvido num hino constante em vários textos oraculares, exaltando, em simultâneo, a sua intervenção na colectividade humana, principalmente sobre o destino de cada um dos indivíduos que a compõem.

Será mera casualidade que, aproximadamente na mesma altura, diversas tribos «palestinenses» confirmam a si próprias uma espécie de constituição, ainda mais teocrática, que deixa a iniciativa e a decisão entregues à vontade de Deus? Torna-se relativamente claro que se está diante de significativas transformações históricas, e não de estruturas atemporais válidas para todos os períodos da história egípcia, documentadas de maneira mais explícita no decurso do período ramsésida.

Como caracterizar a divindade durante o período ramsésida? Em poucas palavras poderemos dizer que se perfila uma entidade de



face dual, que se assume tanto como deus do mundo, auxiliador, isto é, cósmico e pessoal, princípio que tudo cria e sustenta, e como deus do indivíduo. Esta dualidade insere todas as forças divinas no mundo (nos dois focos cósmico e pessoal), ligando-as à unidade dual de uma concepção de deus que tudo abarca; representa, decerto, o entendimento mais característico e peculiar da teologia ramséssida, distinguindo-se de tudo o que até aí se congeminara. Num certo sentido, é herdeira da religião de Amarna. Esta, contudo, demarcou-se por uma visão bastante selectiva da realidade; em vez de desenvolver uma unidade dual, dividia, segundo Assmann, os poderes divinos entre o rei e deus<sup>(46)</sup>; mas isto não significou propriamente uma divisão do poder.

O modelo religioso de Akhenaton, que se revelou demasiado violento e restritivo, porque excluiu muito daquilo que até aí se considerara fundamental, representou, aparentemente, um prelúdio histórico necessário para a ulterior emergência da teologia ramséssida, de carácter integrista.

A partir do período ramséssida tardio, sobretudo, recrudescem e diversificam-se as práticas de piedade pessoal<sup>(47)</sup>; nas residências privadas introduzem-se oratórios, ao passo que nas imediações dos templos, nas partes acessíveis à gente comum, se acumulam peças votivas de toda a espécie e feitio<sup>(48)</sup>, além de se criarem pequenos recintos para a difusão da fé. As oferendas dos devotos convertem-se em prática regulamentada, sendo até registadas; torna-se fenómeno tão generalizado que até os operários de Deir el-Medina a ele se reportam habitualmente para justificarem as suas ausências temporárias no conhecido estaleiro funerário<sup>(49)</sup>.

Em certas fontes coevas, destaca-se um ideal passivo, caracterizado pelo quietismo e resignação ante a vontade divina. A fórmula de saudação das cartas ramséssidas tardias, o emissor, depois de perguntar acerca da saúde e bem-estar do destinatário, afirma em regra: «Estou vivo; o amanhã está na mão de deus»<sup>(50)</sup>.

Os vestígios materiais da fase final do Império Novo parecem demonstrar igualmente que certas práticas, antes levadas a cabo no seio de grupos sociais, foram substituídas por outras, novas, relacionadas com as divindades e centradas tanto em grandes templos como em pequenos santuários. Assim, as últimas cartas conhecidas endereçadas aos defuntos datam dos tempos ramséssidas, sendo contemporâneas das primeiras missivas dirigidas aos deuses<sup>(51)</sup>.

A acreditarmos no teor das fórmulas epistolares, as pessoas deslocar-se-iam aos templos locais três vezes numa semana de dez

dias, ou até diariamente, a fim de se informarem sobre o bem-estar de parentes ausentes, e também para proferirem orações para os mesmos. Durante a semana, deveriam, igualmente, fazer libações em três ocasiões distintas. Os parentes ausentes, por seu lado, escreviam e pediam aos que ficassem em casa para que realizassem preces em seu nome, enquanto eles próprios efectuavam rituais idênticos nos templos dos deuses da região em que então se encontravam.

Nesta época, assistiu-se a outra mudança drástica: as cenas «seculares» desapareceram quase por completo da decoração dos túmulos; a maior parte das novas cenas figuradas em contextos mortuários apresentam outros temas plásticos, servindo em jeito de auxílio à existência do defunto no Além. Os motivos ornamentais também incluem grande número de hinos destinados aos deuses.

Estas alterações revelam-se paralelas, no dizer de J. Baines, à ostentação da piedade em monumentos não funerários<sup>(52)</sup>. Tais desenvolvimentos podiam dever-se em parte, mais a mudanças a nível do *decorum*<sup>(53)</sup>, do que propriamente a transformações operadas nas crenças e práticas religiosas egípcias. Se assim foi, as ideias e práticas que apareceram primeiramente neste período deveriam ser também aplicáveis a fases anteriores. Mesmo que esta hipótese esteja correcta, há que advertir para um elemento essencial: o sistema de *decorum* era tão antigo e vital para a vida pública e para a ostentação, que alterações que nele se fizessem constituiriam certamente assuntos sérios, daí que tais mudanças não devam ser entendidas como aspectos superficiais ou isolados.

A introdução da piedade manifesta em monumentos representou, no dizer de J. Baines, «um desenvolvimento de substância, fosse ou não exibida a piedade anteriormente, em nomes pessoais, atitudes e actos». Este crescimento de uma religião «pública» e «monumental» fez parte integrante de um inequívoco aumento global das preocupações e actividades religiosas.

A panorâmica que se nos oferece das práticas religiosas empreendidas nos derradeiros tempos do Império Novo é mais completa e consistente que a de qualquer outra época precedente da história egípcia; além disso, a intensidade das actividades rituais é verdadeiramente espantosa. Elementos avulsos do anterior culto oficial e da religião prática e devocional parecem ter-se reunido num só complexo, atingindo uma amplitude sem paralelo. Uma diminuição dos constrangimentos ou limitações associados ao *decorum* terá influído na maneira como a gente comum agia e pensava, isto tanto quanto se capta a partir dos indícios que se conservaram. Consequentemente, as com-

ponentes destas mudanças assentaram tanto em bases religiosas como em fundamentos sociais.

A religião concentrou-se cada vez mais nos templos e nos vivos, ao passo que antes as aspirações pessoais da elite haviam sido gravadas em túmulos que eram individualistas, em termos de incidência, não podendo conter qualquer expressão religiosa respeitante aos deuses, embora se tenham registado algumas excepções.

Nos derradeiros tempos do Império Novo, a maior parte dos membros da elite dirigente egípcia (de que subsistiram provas documentadas) ocupa cargos sacerdotais e administra as vastas riquezas que os templos foram progressivamente acumulando; no entanto, não sabemos se esta realidade correspondeu a um facto generalizado, visto que nos faltam testemunhos que confirmem esta teoria no Norte do Egipto. Para Baines, «difícilmente será válido para a capital ramsésida»; durante a Época Baixa, aí sim, quase todos os altos funcionários exerceram funções clericais<sup>(54)</sup>.

A construção e decoração de grandes túmulos não cessou, mas a prática em si mesma parece ter-se tornado menos importante do que outrora. No período ramsésida, as provisões para uma vida no Além consistiram sobretudo na valorização do significado de sarcófagos de elaborada feitura, cuja ornamentação alcançou, nesta altura, um elevado nível de qualidade, à semelhança do que também sucedeu com o próprio processo da mumificação.

Concomitantemente, o poder do rei e a sua influência na religião egípcia decaíram, ainda que tenha permanecido, em larga medida, quase inalterada, a sua posição central na iconografia observável nos templos; fora destes, a situação era obviamente diferente: num texto ramsésida tardio, pergunta-se de quem era o faraó senhor; mais adiante, fica implícito que nada nem ninguém lhe pertence<sup>(55)</sup>; na *Relação de Uenamón*, o soberano é expressamente descrito como mero ser humano, em veemente contraste com a magnitude do deus Amon, algo que certamente seria inimaginável um par de séculos antes<sup>(56)</sup>.

Mais ainda que as manifestações que qualificamos de «exteriores», é o próprio enriquecimento das relações pessoais entre o indivíduo e o «seu deus», geralmente o deus local mais próximo ou o patrono de profissão, que marca um indubitável salto qualitativo na piedade pessoal. Certos egiptólogos, ao depararem com esta interessante dialéctica do «perdão» e do «pecado», definiram-na numa expressão infelizmente inexacta: «religião dos pobres»<sup>(57)</sup>. Se é certo que tal se encontra abundantemente documentado no período ramsésida, já é atestada de forma bastante palpável desde finais da XVIII dinastia:

o indivíduo atribui os males que o atormentam, desde a doença à cegueira, a um castigo infligido pela divindade, em face de uma falta cometida. No entanto, após assim haver exibido o seu «poder de intervenção»<sup>(58)</sup>, o deus mostra-se misericordioso e, ante o arrependimento do pecador, fornece-lhe a cura: «Do mesmo modo que o servidor é propenso a cometer um erro, o senhor é atreito a perdoar»<sup>(59)</sup>.

A confiança depositada na tremenda força que a divindade exerce sobre a terra exacerba-se, por vezes, chegando até à total renúncia, materializada em actos jurídicos: Simut, em troca da protecção de Mut, doou todos os seus bens ao domínio da deusa, declarando querer aí passar o resto dos seus dias; de certo modo, afigura-se o precursor de uma prática bastante conhecida em tempos posteriores – a «consagração de si próprio».

No período ramséssida, em vez de se buscar na morte física «a cura do enfermo, como sair para o ar livre depois do abatimento», procura-se a solução na entrega «nas mãos de deus». Um bom exemplo é a própria onomástica egípcia deste período, que revela nomes de deuses com um possessivo, afirmando a entrega do nomeado ao poder divino, geralmente um deus local, ainda que não se excluam as divindades de âmbito «universal». Esse deus transforma-se no protector do devoto – é o *nehu* (*nhw*), isto é, o «protector». A forma pela qual o crente se dirige á divindade é a de «meu senhor» ou «meu bom senhor». Quando o indivíduo invoca deus, deposita o seu destino nas mãos deste. De entre vários requisitos, o homem piedoso deve ser «amistoso», *kebehu* (*kḥw*), ou seja, «frio, controlado», *maeti* (*m3ty*) «justo», «silencioso» (aspecto que mais à frente exploraremos), o oposto de *sememu* (*smmw*), «ardente», «cálido»; o seu coração é *nedjem* (*ndm*) «tranquilo», o que significa que deve contemplar deus com confiança e seguir o seu caminho. A justiça divina, como é lógico, pode actuar contra qualquer homem porque afinal não existe ninguém isento de culpa. Assim, urge dar mostras de profunda devoção.

Na antiga mentalidade egípcia, parece não se ter elaborado uma concepção de deus como essencialmente bom, embora a entidade a quem se destinam as preces se trate de um ser divino que ouve aquele que se lhe dirige com bom ânimo: «quando deus ama, escuta»<sup>(60)</sup>.

Há que não olvidar que a piedade pessoal se baseia no *do des* e no *do quia dedisti*, o mesmo que qualquer relação com as divindades, incluindo o culto. Esta dependência origina temor e, com alguma frequência, se lê que os deuses «são senhores do temor no coração dos homens». No entanto, este sentimento é menos forte que o da bondade divina, que se manifesta nos benefícios da natureza, na

existência colectiva e na vida pessoal. Isto, recorde-se, já se vislumbra nas *Máximas de Ptah-hotep*. Tal sentimento suscita a firme convicção de que os deuses podem salvar o indivíduo da injustiça e da arbitrariedade. Percebe-se então que se qualifique deus como o «vizir dos pobres», numa oração proferida a Amon (já referida), observável no *Papiro Anastasi IV*, 10.

Essa confiança não se vê ameaçada pelo facto de, nesta vida, o mau prosperar e o bom não. No juízo *post-mortem*, os deuses podiam fazê-lo quando assim quisessem; ora bem, o que leva uma vida «pecaminosa», contra os desígnios divinos, está exposto à cólera do deus; este sentimento de culpabilidade, mesclada com o temor, produziu testemunhos de piedade verdadeiramente impressionantes. Aqui, talvez fosse de esperar a existência de uma autêntica penitência, mas tal não se verifica no ideário egípcio, da mesma forma que não aparece uma «santidade» divina<sup>(61)</sup>.

A piedade funda-se no conhecimento: o devoto pronuncia o nome de deus e conhece-o, ao passo que o ímpio o ignora; um dom especial é contemplar a divindade. Os momentos mais propícios para a contemplação são o amanhecer e o pôr do sol, quando o homem se encontra, física e espiritualmente, mais próximo do deus. Consequentemente, a cegueira, por exemplo, constitui uma característica do desconhecimento da divindade.

O piedoso afirma-se servidor de deus e a este se dirige chamando-lhe *nebi* (*nb.i* «meu senhor»). Esta vinculação pode até entender-se de uma maneira jurídica, dando-se o caso de, por vezes, alguns deixarem toda a sua fortuna a uma divindade, deserdando os próprios filhos. Além do sentido de dependência, cumpre sublinhar o vínculo pelo amor. O indivíduo que recebeu um favor do seu deus pessoal deixa prova de tal facto numa estela ou num óstraco (além de outros tipos de inscrições); através deste acervo documental conhecemos, pois, numerosos exemplos da piedade pessoal.

A piedade veio a substituir a sabedoria. A antiga elite egípcia alicerçava-se no conceito ou princípio da *maet* e no ideal do funcionário sábio e prudente que, pelo seu hábil domínio da escrita, autocontrolo e experiência em matérias do foro administrativo, consegue atingir um equilíbrio harmonioso entre a sua vida e o funcionamento da sociedade em geral. Por seu turno, a nova elite fundamentava-se na piedade e não propriamente na sapiência social, o que parece esbater a intensidade de um ideário fortemente imbuído de obrigações sociais. A acrescida valorização da relação deus-homem faz-se à custa da coerência social, muito à semelhança de como, a partir do signifi-

cado político da governação divina, escoa o conceito de «império» faraónico. Não será demais repetir que, ao longo do período ramsésida, fenómenos como a corrupção e a insegurança atingem níveis quase alarmantes; isto veio a redimensionar a própria visão e a postura do indivíduo no seio de uma sociedade instável e frágil.

A vontade divina necessitava de ser interpretada e materializada em acções e instituições específicas; a teologia da vontade propiciou o advento de uma nova classe de adivinhos, intérpretes divinos e «profetas», sendo este último e ambíguo vocábulo convencionalmente empregue para o cargo sacerdotal egípcio de *hem-netjer tepi* (*hm-ntr tpy*), isto é, o «primeiro servidor de deus», ou sumo sacerdote.

O sacerdote oracular representou um dos elementos típicos da sociedade ramsésida. Alguns membros do clero também se dedicavam ao rastreio das causas que provocavam calamidades, e determinavam, em regra, as condições adequadas que em teoria permitiam a reconciliação com uma divindade que alegadamente fora ofendida. No entanto, certas pessoas que participavam nestas práticas nem sequer gozavam de estatuto verdadeiramente profissional; haja em vista o caso da chamada «mulher sábia» que não era sacerdotisa, embora especializada na identificação das divindades ofendidas<sup>(62)</sup>.

Ainda mais invulgar foi o aparecimento da adivinhação, actividade que durante longo tempo parece ter sido alheia ao Egipto, contrariamente à Mesopotâmia<sup>(63)</sup>. De facto, encontram-se repetidas menções textuais a adivinhos<sup>(64)</sup>, e em Deir el-Medina até se descobriu uma espécie de manual de práticas divinatórias (*Papiro de Deir el-Medina I*). Neste período, importa ressaltar que o séquito do faraó aparenta adquirir o aspecto que nos é transmitido pelo A.T., o *hartummim* que rodeia o soberano egípcio nos episódios bíblicos respeitantes a Moisés e a José, funcionando como grupo de conselheiros, videntes «decifradores» de sonhos, adivinhos e mágicos, que corresponde etimologicamente à expressão egípcia de *heriu-tep* (*ḥriw-tp*), observável, por exemplo, numa inscrição-dedicatória de Ramsés II, no *Papiro Vandier* e na *Narrativa de Sinuhe*.

Fontes da fase tardia do Império Novo, como o acima citado *Papiro Vandier*, oferecem uma imagem da vida social no Egipto de contornos algo sinistros: os templos prosperavam através das doações efectuadas por monarcas devotos, ao passo que o grosso da população, desprovido de protecção e da confiança na *maat*, era objecto de violência, suspeição, vivendo na miséria. Um tal fosso entre a riqueza dos templos e a pobreza da gente comum seria impensável em termos de ideologia oficial clássica, mas é o que exactamente se descreve no conto inserto no *Papiro Vandier*.

## Relação da piedade pessoal com o culto

A piedade pessoal não se opõe ao culto público dos templos porque, em princípio, são a mesma coisa; o culto não é mais do que a piedade hierarquizada e «sistemizada», ainda que ao longo do tempo se possa afastar do seu sentido original. A maioria dos sacerdotes celebravam o culto diário ou o das grandes festividades com uma devoção que, em muitos dos casos, podia ser genuína. Todavia, não se consegue descartar a hipótese de que, em geral, o desempenho das funções sacerdotais se restringisse simplesmente ao cumprimento de funções oficiais; seja como for, não se pode rejeitar a ideia de um razoável número de sacerdotes nutrir um sentimento impregnado de autêntica piedade. O problema, a nosso ver, radica noutro aspecto: o culto nos templos estava reservado a um grupo de indivíduos qualificados e, num «Estado» como o egípcio, o pessoal dos templos alcançou, como vimos, um poder inaudito no Império Novo, facto que conduziu a que os membros do clero passassem a ser detentores mais de funções políticas do que estritamente religiosas. Mais há ainda a dizer: os quase intermináveis rituais, com os que ocorriam em Abido, extravasavam pouco conteúdo pessoal, sendo este o fundo, a essência de toda a piedade, tal como aqui a consideramos. A vivência da comunicação com a divindade, sentida com angústia pessoal, dificilmente se poderia coadunar com os ritos oficiais. É uma verdade, note-se, atestada por toda a história das religiões.

A gente comum e mais desfavorecida, de uma maneira ou de outra, ficava fora deste conjunto de práticas rituais complexas, repetitivas, além de arcaizantes e até obsoletas. A título de exemplo, pensemos no caso pontual da Igreja Católica que, durante séculos, manteve uma liturgia em latim, ininteligível para a quase totalidade dos fiéis.

No antigo Egipto, o problema agudizava-se pela exclusão do simples crente. Só lhe restava participar nas festas e peregrinações religiosas. Os humildes tinham muitas mais ocasiões para se sentirem desprotegidos e abandonados, daí que se entregassem nas mãos do seu deus local ou patrono das suas profissões.

Além dos casos que atrás já apresentámos, havia, é certo, indivíduos ricos e influentes que se faziam de pobres. A avaliar pela fraca qualidade e aparência grosseira da estela de um tal Hui, poder-se-ia imaginar que se trata de obra feita a mando de pessoa de fracos recursos; na realidade, foi dos homens mais poderosos do governo central no seu tempo. É possível que isto se possa interpretar de várias

maneiras, mas uma das mais plausíveis é que para obter a benevolência dos deuses, o indivíduo deve comportar-se como um indigente. Existe uma expressão egípcia, *semeneh (smnh)*, «fazer-se pobre», que equivale a «orar»; esta pobreza consistia na humilhação pessoal ante a divindade invocada, embora também seja admissível pensar que a piedade corresponde à salvação do pobre em qualquer tipo de pobreza, no meio do enxame das misérias do mundo terreno<sup>(65)</sup>.

Este tipo de piedade desenvolvia-se em qualquer sítio, sem determinação concreta. Prescindindo das grandes imagens dos templos quase inalcançáveis, muitos deslocavam-se até aos muros exteriores, a uma determinada porta ou a um pátio pertencente a dado templo; havia, contudo, uns quantos locais que gozavam de especial predilecção por parte dos fiéis: em Tebas, o templo oriental de Karnak, alguma estátua famosa e acessível, etc.

Certas pessoas mandaram erigir capelas privadas; em muitos casos, serviam-se de oratórios ou tumbas (cenotáfios) de homens célebres que haviam sido divinizados (veja-se o exemplo de Imhotep), sítios dotados, pois, de uma especial sacralidade.

Um campo de investigação de inegável interesse reside no estudo da piedade pessoal através de uma série de cartas de escribas ram-séssidas, contidas no já referido *Papiro Anastasi* e no também mencionado *Papiro de Bolonha*; esse *corpus* epistolar foi primeiramente editado por A. Gardiner, tendo sido depois objecto de tradução por R. Caminos, e de circunstanciados comentários tecidos por G. Fecht. Apesar do exaustivo labor destes conhecidos filólogos, ainda resta muito a ser feito a fim de melhor se compreenderem tais missivas, em especial sob o ponto de vista histórico-religioso. Como documentos, têm apenas um valor indirecto mas, como todos os textos culturais religiosos, são testemunhos de um modelo generalizado de atitude pietista.

Observemos uma prece, de rico teor, dirigida a Amon, num ano de escassez (*Papiro Anastasi*, IV,10,1): «Vem a mim, ó Amon, salva-me neste ano de penúria. Aconteceu que o sol não amanhece, o Inverno aparece no Verão, os meses surgem às avessas, e as luas encontram-se subvertidas. O grande chama-te, o pobre suplica-te e os que estão nos braços das amas dizem “Dá respiração, Amon”».

Mas não é só Amon que se destaca nos papiros a que nos referimos; a Tot, deus da escrita, muitas coisas se pedem. Existem algumas preces típicas no já nomeado *Papiro Anastasi V* (4,9), como: «Vem até mim e ensina-me; faz-me hábil ao teu chamado», isto é, que o ensine a escrever bem, porque assim será homem de proveito.



Citemos agora outra prece ao mesmo deus, que despertou grande interesse entre os estudiosos; encontra-se no *Papiro Sallier I* (8,2-8): «O chefe dos registadores do tesouro do rei, Semenemone, assim fala ao escriba Pentauer. Esta carta é-te enviada pela seguinte razão: ó Tot, põe-me em Khmunu (Hermópolis), cidade agradável para nela se viver, cuidando de mim com pão e cerveja (...). Que Tot esteja por detrás da minha manhã! Vem, ó palavra divina, quando eu estiver ante o deus, meu senhor, para que saia justo de voz! Tu, grande palmeira de 60 côvados, na qual há cocos e nos cocos água. Tu retiras a água de um lugar distante, que me venhas resgatar, a mim o silencioso, ó Tot! Tu, fonte aprazível para o homem sedento no deserto (...). O silencioso chega e encontra o poço (...).».

Como se depreende, este trecho revela problemas não só sintáticos e semânticos, mas também quanto à sua interpretação sob o ponto de vista religioso. Parece evidente que a oração se reporta a Tot, personificado na palmeira, e a água, que se forma nos seus cocos, um símbolo. F. Daumas estudou esta passagem, interpretando-a da maneira que se segue: «(A palmeira) tomou-se por símbolo da dificuldade da intimidade divina. Da mesma forma que é difícil recolher as escassas gotas de água que estão no interior dos cocos, também a aproximação à fonte divina, para atenuar a sede mística, apresenta grandes dificuldades»; «O silêncio será o caminho para a ela aceder». Porém, nem todos os especialistas estão de acordo com estas palavras<sup>(66)</sup>.

L. Keimer, por exemplo, entendeu que Daumas exagerou ao valorizar o sentido místico, salientando como essencial a importância do silêncio, expresso no domínio de si mesmo, um dos preceitos mais correntes da religiosidade egípcia. Além disso, esse autor elaborou uma interpretação naturalista de todo o texto, o que aqui não iremos desenvolver. Por seu turno, os extensos comentários de Fecht centram-se na explicação dos termos utilizados, mas não extrai qualquer conclusão que possamos considerar como vivência pessoal da religião.

Noutros escritos, Daumas sustentou a ideia de que a vida religiosa egípcia atingiu os primeiros estádios de uma verdadeira «mística», que quase chegaria ao «vivo sem viver em mim» de Santa Teresa de Ávila. O eminente egiptólogo francês, já num contexto distinto, destacou a relevância do significado da frase «o deus que está em ti» das inscrições tumulares de Pahesi em el-Kab, e o conteúdo da estela de Neferaku, procedente de Deir el-Medina, que encerra uma belíssima prece dirigida a Meretseguer, deusa local da aldeia dos obreiros da necrópole tebana.

No grande hino de Leiden, aborda-se o tema da incognoscibilidade do deus<sup>(67)</sup>, neste caso tratando-se de Amon. A ideia fundamental é a de que o homem não deve atrever-se a conhecer a divindade «cara a cara», porque a sua presença o reduziria a nada. No texto em apreço, afirma-se, a dado passo: «Cairia, num instante, morto de espanto se pronunciasse o seu nome secreto, que ninguém pode conhecer». Daumas relacionou-o, muito justamente, com a passagem do Êxodo, quando Deus disse a Moisés que o homem não O podia ver e continuar a viver.

O movimento da piedade pessoal e da teologia da vontade não partiu rumo a uma nova visão da ordem político-social, bem pelo contrário: a história dos últimos tempos do Império Novo fornece um exemplo impressionante das forças destrutivas que a teologia da vontade e o seu correspondente humano, a piedade, podem ocasionar; a exclusiva entrega aos ditames divinos chega até a contribuir para o esfacelamento sócio-político de um país, desde que a solidariedade e a fraternidade não sejam expressamente reconhecidas como equivalentes aquilo que deus deseja que o homem leve a cabo. Para Assmann<sup>(68)</sup>, não deixa de ser simbólico que a religião israelita, que segundo as Sagradas Escrituras possuiu a sua decisiva fase formativa no Egito, possa ser entendida como solução para o problema que surgiu no país das Duas Terras, provocando o seu declínio. Essa solução radica, afinal, no mandamento «amar o teu semelhante como a ti próprio» (Lev. 19,18). Na realidade, a relação homem-sociedade não pode ser convertida numa relação homem-deus, ou vice-versa.

Seria então preciso descobrir um novo sistema de ligação social, que fosse estabelecida e na qual ambas as relações mencionadas se mantivessem, reforçando-se mutuamente. Um tal sistema significa «religião», que os Israelitas terão sido os primeiros a criar: define-se uma relação de cariz triangular, Deus-homem-comunidade. O conceito hebraico de Aliança (*berít*) e a atitude correspondente de «fé» interior (*emunah*, na *Septuaginta* vertida por *pistis*) reportam-se a esse triângulo; engloba assim a postura do homem para com Deus e a comunidade, e de Deus para com o indivíduo e o povo. No antigo Egito, que se saiba, está ausente o conceito de «povo», no sentido enfático de colectividade religiosa; enquanto parceira possível do deus, a comunidade é corporizada pelo faraó. A *maet*, por seu turno, permitia estabelecer uma relação triangular entre o ser humano, a divindade e a comunidade. Após o declínio e quase supressão total da *maet*, só poderia fixar-se uma ordem similar mediante a transformação da identidade colectiva na ideia de «irmandade religiosa».

## Conclusões

No período ramséssida, o Egipto viu-se seriamente afectado tanto por episódios graves que puseram em causa a sua estabilidade e as suas instituições, como por uma crise de valores, que se manifestou através de um processo conflitual deflagrado no seio da própria ideologia dominante.

Entre tal crise de valores e a corrupção quase generalizada do poder central e suas ramificações (testemunhada por abundante acervo documental) existe provavelmente um vínculo que se pode interpretar como uma relação de encadeamento ou consecução, distorcendo sem dúvida um pouco a realidade epocal, a fim de servir a argumentação carregada em diversos textos egípcios.

Talvez seja preferível considerar que as duas são consequências mais ou menos directas da própria expansão territorial do Egipto: por um lado, a opulência que deste facto o país nilótico retirou e, mais ainda, a sua incapacidade para a fazer perdurar, estimularam uma clara propensão, que se adivinha enraizada na corrupção dos hábitos e costumes; por outro, a confrontação com outras civilizações, por vezes também elas requintadas, não deixou de suscitar uma reavaliação crítica do entendimento da sociedade.

Quanto à nova ética e à realidade que veio a «codificar», a piedade pessoal, o nosso fulcro temático, bastará apenas apontar as suas principais linhas de força: ela significa a visão do homem na dependência divina. Deus, é certo, também estava implicado na concepção «clássica», mas de modo indirecto. A interdependência dos indivíduos encontrava-se organizada pelo «Estado» que fora instaurado por deus. Agora, trata-se da dependência directa. Com efeito, a piedade pessoal não faz mais que substituir o rei pela divindade, na posição de instância da vontade. Consequentemente, a *maet* será identificada com a vontade de deus, o que se expressa categoricamente numa passagem da *Instrução de Amenemope*: «Quanto à *maet*, é o grande dom de deus, / ele concede-a a quem pretende».

No entanto, identificar *maet* com vontade de deus, equivale a abolí-la. A vontade divina traduz-se em actos individuais, de graça ou bênção, que o Egípcio resume na noção e vocábulo de *hesut* (*hswt*), «favor». Assim, a *maet* é absorvida na *hesut*, restando tão-só a vontade da divindade. A diferença fundamental entre esta e a *maet*, é que a última afigura-se reconhecível, perceptível, transmissível, evidente e reconfortante, ao passo que a primeira se acha dissimulada.

Anteriormente, o homem que depositava a *maet* no coração tornava-se, quase automaticamente, socializado, integrado na sociedade e no cosmos, envolvido na vida activa. Agora, é o homem que coloca deus no seu coração, representando o ideal a seguir, entregando-se o indivíduo «nas mãos de deus»<sup>(69)</sup>.

Outra mudança substancial, digna de nota: não era mais o cosmos, mas a história que se revestiu de plena relevância; a *hesut* divina manifesta-se através dos eventos históricos e biográficos, isto a par da sua ira, o seu poder castigador, *bau* (*b3w*), contra o mal e o transgressor.

No plano da vida individual, surgiu um outro conceito de culpabilidade, traduzido por um novo tipo de discurso auto-tematizante: as estelas *ex-voto*, que patenteiam a confissão da falta ou «pecado», e a récita da misericórdia divina.

No plano da acção régia, apareceu igualmente um novo tipo de representação, o «quadro histórico», acerca do qual as inscrições e relevos monumentais alusivos à batalha de Kadech fornecem os exemplos mais impressionantes e elucidativos; pela riqueza de detalhes contingentes, provam a extrema importância que se passou a conferir ao acontecimento actual e individual. De facto, o agir sai do seu enquadramento algo rígido, feito de repetição e renovação cíclicas. O evento converte-se na manifestação singular da vontade divina, não sendo mais o acto reiterado de uma vez primeira.

Analogamente, o homem sai da sua integração social, da dependência relativamente aos demais, para ficar incondicionalmente dependente de deus. Convirá acentuar que estes dois aspectos de um só movimento rumo a uma presumível individualização, seguem em sentido contrário à *maet*.

Em paralelo a esta evolução, apercebem-nos, nas fontes coevas, de marcas de um forte sentimento de abandono e inquietação para com a sociedade e todo o cosmos. Essa inquietação relaciona-se com a «ambiguidade» intrínseca do mundo, acerca da qual a *maet* já não assegura mais «desambiguidade» (Assmann); a *maet* representa a solução para os dois problemas que, doravante, à medida que o seu conceito enfraquece, vão provocando acrescida apreensão e desequilíbrio entre os Egípcios; o primeiro problema é a «desambiguidade do mundo». Segundo a cosmologia negativa do antigo Egipto, o mundo afigura-se ambíguo, tanto se prestando à depravação como à perfeição, ou seja, a «justificação» e a «maetização».

«Maetizar» o mundo é torná-lo univocamente significante, e activar as forças cosmogónicas contra a gravitação «desintegrável»; em

suma, confere-se habitabilidade, fiabilidade e inteligibilidade ao mundo. O segundo problema talvez seja ainda mais grave, profundo e universal: é a solidariedade, aquilo que Assmann definiu como «altruísmo prescritivo». Ora isto constitui um facto cultural essencial.

Na história da humanidade, travaram-se muitas lutas em torno de um objectivo básico – encontrar um equilíbrio apropriado entre as reivindicações do indivíduo e as exigências culturais da colectividade. O princípio da *maet* significa um dos símbolos mais expressivos desse equilíbrio; é aqui que reside, provavelmente, o segredo da persistência quase miraculosa da civilização faraónica ao longo de milénios.

Assim tal equilíbrio será fortemente abalado pela saída da *maet*; se o homem sai da dependência do seu semelhante, para se entregar nas mãos de um deus protector, salvador e juiz, torna-se necessária uma nova lei, inevitável para harmonizar este movimento – a lei do amor pelo próximo. Eis a meta lógica desta evolução, que nasce no antigo Egipto ramsésida, mas que não se chega a concretizar.

O movimento da piedade pessoal, aquilo a que S. Morenz chamou de «advento do Deus transcendente»<sup>(70)</sup>, não conduziu a uma transformação crucial, apenas «esvaziou» parcelarmente o conteúdo da formação cultural egípcia. Daí que não se possa imaginar o Egipto participando nessa irrupção geral de uma nova visão que Jaspers descreveu como a «Idade Axial». A emergência de uma teocracia na XXI dinastia representa o ponto culminante da crise de valores observável na fase tardia do Império Novo, convidando deus, em certa medida, a tomar a responsabilidade pela governação do país nilótico, numa altura em que já era solicitado para gerir os destinos individuais. Um deus, note-se, decididamente muito ocupado, quase esmagado ante o peso das responsabilidades: não só se devia ocupar de cada um dos homens, mas também, de todos, na globalidade da sociedade que eles compunham.

Na realidade, esta submissão do poder político ao oráculo divino veio a servir os interesses daqueles que o podiam manipular, isto é, o alto clero, em particular o de Amon. Ao que tudo indica, a denúncia da corrupção serviu mais como instrumento justificativo para os que impuseram objectivamente a sua causa – fazendo aumentar o descrédito do governo central (e suas instituições) que pretendiam reformar em seu próprio proveito – do que como agente catalizador dessa mutação de ideias e valores<sup>(71)</sup>.

## Notas

(1) Existem, é certo, situações idênticas noutras épocas: assim, por exemplo, quanto ao Império Antigo, tem-se conhecimento de uma carta denunciando as exações cometidas por um governador de Elefantina, sob o reinado de Pepi II (cf. A. ROCCATI, *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*, Paris, 1982, pp. 288-289).

(2) Consultem-se: J. LECLANT, «Les 'empires' et l'imperialisme de l'Égypte pharaonique», em M. DUVERGER (ed.), *Le concept d'empire*, Paris, 1980, pp. 57-61; B. J. KEMP, «Imperialism and Empire in New Kingdom Egypt (c. 1575-1087 B.C.)», em P. D. A. GARNSEY / C. R. WHITTAKER (ed.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, 1978, pp. 7-57, 84-297. Também digno de referência é um ensaio de teorização do «imperialismo» egípcio na Núbia da autoria de S. T. SMITH, publicado no periódico alemão *GM* 122 (1991), 71ss.

(3) Cf. «Egyptian Imperialism», em M. T. LARSEN (ed.), *Power and Propaganda, Mesopotamia* 7, Copenhagen, 1979, pp. 167-192.

(4) Vide W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2ª edição, Darmstadt, 1971, pp. 107-365.

(5) J. CERNY, em *Cahiers d'Histoire mondiale*, vol. I, Paris, 1954, pp. 920-921.

(6) De facto, sob Ramsés III, o Egipto possuía um templo de Amon e diversos domínios fundiários em Canaã. Refira-se que a prosperidade deste reinado se mede, acima de tudo, através das enormes doações inventariadas no conhecido *Papiro Harris*. Cf. D. VALBELLE, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, 1998, pp. 325-329. Para uma visão mais circunstanciada do reinado de Ramsés III, consulte-se a obra de P. GRANDET, *Ramsés III. Histoire d'un Règne*, Paris, 1993.

(7) É algo, contudo, passível de diferentes interpretações. Seja como for, tal estimativa fez-se tendo por base uma avaliação a partir do equipamento funerário para simples particulares, e a partir das construções monumentais (templos, túmulos de faraós) para o «Estado».

(8) Há que não subestimar a influência asiática, e, mais particularmente, semítica, sobre a cultura egípcia do Império Novo. A este respeito, cf. W. HELCK, *Die Beziehungen (...)*.

(9) Cf. P. VERNUS, *Affaires et Scandales sous les Ramsès*, Paris, 1993, p. 238, n. 56.

(10) Inscrição de Simut, Tebas, túmulo nº 409; texto hieroglífico em K. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, Oxford, 1977, 331-345. Traduzido e comentado por P. VERNUS em *RdÉ* 30 (1978), 115-146.

(11) Sekhmet, deusa manifestada geralmente sob a aparência de leoa, representa aqui a forma implacável que Mut assumia para punir o magistrado que se servisse do seu poder para lesar, num processo judicial, aqueles que se haviam colocado sob a protecção divina. Sobre esta divindade, vide B. WATTERSON, *Gods of Ancient Egypt*, Surrey, 196, pp. 172-173; I. FRANCO, *Nouveau Dictionnaire de Mythologie Égyptienne*, Paris, 1999, pp. 225-226.

(12) Inscrição de Simut, A. L. 12-15. Aqui se assinala um paralelo, num grafito rupestre, da piedade pessoal.

(13) Acerca desta questão, o estudo fundamental continua sendo o de G. POSENER, «Amon juge de pauvre», *BABA* 12 (1971), 59-63.

(14) Literalmente, «tua orelha».

(15) Título que designa provavelmente uma espécie de escrívão.

(16) Cf. P. VERNUS, *Affaires et Scandales*, p. 240.

(17) *Ibidem*, p. 241.

(18) Estes epítetos caracterizam Amon como deus da vez primeira, isto é, enquanto criador. Na concepção egípcia, o criador conserva quase sempre controlo sobre a sua criação; cf. E. OTTO, em *Forschungen und Fortschritt*, 35 (1961), 279.

(19) Alusão ao facto de os juizes humanos serem de tal modo parciais e desfavoráveis ao pobre e à sua causa, que até lhe exigem provas absurdas, sabendo de antemão que o indivíduo não as poderá apresentar.

(20) O termo *empregue* (*sr*) de origem semítica, significa «promessa» e «ameaça». No presente caso, ambas as acepções são aplicáveis, conquanto prevalecendo a ideia de pressões exercidas sobre os juizes.

(21) P. VERNUS, *Affaires*, p. 241.

(22) Amon surge muitas vezes qualificado como «vizir». Temos notícia de um exemplo bastante elucidativo, que figura numa cena oracular, a qual foi estudada pelo egiptólogo francês B. CLÈRE. Por outro lado, Amon é igualmente chamado «pastor do homem infortunado», «pastor que salva o infeliz».

(23) Cf. «Vizir», em P. VERNUS / J. YOYOTTE, *Dictionnaire des Pharaons*, Paris, 1998, pp. 196-197; T. G. H. JAMES, *Pharaoh's People. Scenes from imperial Egypt*, Oxford / Melbourne, 1985, capítulo 2; por último, consulte-se a obra monográfica de G. P. F. van den BOORN, *The Duties of the Vizier. Civil Administration in the early New Kingdom*, London, New York, 1988.

(24) Note-se que o vizir era obrigado a responder às reivindicações dos operários do estaleiro de Deir el-Medina.

(25) Sintomática é esta questão colocada a um oráculo: «Devo assentar por escrito o caso, dirigindo-o ao vizir?» (cf. J.CERNY, *op. cit.*, p. 51).

(26) *Exempli gratia*, A. G. MCDOWELL, *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medina*, Leiden, 1990, p. 131.

(27) Para o papel desempenhado pelo vizir em face das pilhagens das necrópoles, veja-se P. VERNUS, *Affaires*, capítulo I.

(28) Efectivamente, durante este período aparecem alguns testemunhos que põem em causa a figura do rei. Num *ostrakon* (CGC 25556), «blasfema-se» contra Seti II (cf. MCDOWELL, *Jurisdiction*, pp. 251-253). Noutros textos, o soberano é pura e simplesmente desconsiderado: cf. E. WENTE, em W. K. SIMPSON (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven / London, 1973, p. 152, n. 28. Para uma visão genérica, D. O'CONNOR, em *Ancient Egypt. A Social History*, Cambridge, 1983, pp. 229-232.

(29) Cf. *Diakonie-biblische Grundlagen und Orientierungen (...)*, pp. 23-43.

(30) KRUTCHEN, em LIPINSKI (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, Leuven, 1979, p. 523: o autor chega a propor o sentido de «particular» na expressão egípcia *3h.t nmh*.

(31) Inscrição do túmulo de Panehesi, sito em Amarna. Os acólitos de Akhenaton parece que se compraziam em apresentar-se na condição de miseráveis que o faraó criara, educara e sustentara. Se, por um lado, o controverso soberano favoreceu a ascensão de indivíduos de baixa extracção social, por outro, isto não constituiu um fenómeno generalizado e de fácil apreciação. Na realidade, até terá sido relativo; Ai, por exemplo, devia pertencer à família da rainha Tié (cf. D. REDFORD, *Akhenaten, the Heretic King*, Princeton, 1984, p. 151).

(32) Inscrição de Hormin, súbdito de Seti I.

- (33) Cf. *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden, 1957; IDEM, «Die religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten», *Saeculum* 12 (1961), 319-344.
- (34) *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, 1962, pp. 176-178.
- (35) Cf. J. ASSMANN, em O. Keel (ed.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, Freiburg / Göttingen, 1979, pp. 33-35.
- (36) *Instrução de Amenemope*, 22, 5-7.
- (37) K. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions*, vol. III, 336, 11-12.
- (38) Cf. P. VERNUS, *Affaires*, p. 242.
- (39) «Die religiöse Antwort auf die Korruption in Ägypten», em W. SCHULLER (ed.), *Korruption im Altertum*, München, 1992, pp. 71-77.
- (40) Cf. *Altägyptische Religion*, Darmstadt, 1989, p.103, trecho citado e traduzido para português por J. NUNES CARREIRA no verbete «Piedade pessoal», em L. M. de ARAÚJO (dir.), *Dicionário do Antigo Egito*, Lisboa, 2001, p. 684.
- (41) «Society, Morality and Religious Practice», em B. E. SCHAEFER (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, London, 1991, pp. 123-200; IDEM, «Practical Religion and Piety», *JEA* (1987), 79-98.
- (42) J. H. BREASTED, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York, 1912; G. POSENER, «La piété personnelle avant l'âge amarnien», *RdÉ* 27 (1975), 195-210; J. ASSMANN, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, 1984, pp. 258-274; IDEM, «State and Religion in New Kingdom Egypt», em *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, 1989, pp. 55-88.
- (43) Os oráculos são, obviamente, uma manifestação da piedade pessoal, um facto que demonstrável, por exemplo, através da existência de uma fraseologia comum (cf. P. VERNUS, *RdÉ* 30 (1978), 155, n. 30).
- (44) A este respeito, consulte-se MCDOWELL, *Jurisdiction in the Workmen's Community*, pp. 112-138.
- (45) Cf. J. – M. KRUTCHEN, *Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose, intendant du domaine d'Amon de Pinedjem II*, Bruxelles, 1986, p. 346 – «À mesure que la corruption et l'inefficacité des cours de justice croissaient, le recours à de tels arbitrages devenait plus fréquent». Veja-se ainda a obra específica de E. D. BEDELL, *Criminal Law in the Egyptian Ramesside Period*, Brandeis, 1973, p. 201.
- (46) Cf. *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*, Heidelberg, 1975, pp. 54-61.
- (47) Veja-se H. BRUNNER, «Personliche Frömmigkeit», em *LÄ*, vol. IV, col. 951-963. Igualmente digna de interesse, a monografia de A. I. ZADEK, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, Hildesheim, 1988, pp. 11-25.
- (48) Cf. A. R. SCHULMAN, «Ex-votos of the poor», *JARCE* 6 (1967), 153-156.
- (49) D. VALBELLE, *Les ouvriers de la Tombe. Deir el-Médineh à l'Époque ramesside*, Le Caire, 1985, p. 95.
- (50) Cf. E. F. WENTE, *Late Ramesside Letters*, Chicago, 1967, nº 1 e nº 17.
- (51) J. BAINES, «Practical Religion and Piety», *JEA* 73 (1987), 97, n. 90.
- (52) IDEM, «Society, Morality and Religious Practice (...)», p. 195 ss.



<sup>(53)</sup> Para J. BAINES, o *decorum* consiste no «... sistema normativo que rege as representações figuradas. O *decorum* circunscreve o tema e o contexto das representações, bem como a natureza das inscrições que acompanham as imagens» (cf. «Trône et Dieux (...)», *BSFE* 118 (1990), 7).

<sup>(54)</sup> Cf. «Society, Morality (...)», p. 197. Para mais dados, consultem-se ainda: H. KEES, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reiche bis zur Spätzeit*, Leiden, 1953; S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 2ª edição, 1988.

<sup>(55)</sup> Cf. E. WENTE, *Late Ramesside Letters*, nº 21.

<sup>(56)</sup> Cf. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, vol. II: *The New Kingdom*, Berkeley / Los Angeles / London, 1976, p. 228. Khaemvaset corresponde possivelmente a Ramsés IX, e não a um vizir do mesmo período, como alguns egiptólogos defenderam.

<sup>(57)</sup> Como B. GUNN, por exemplo, num antigo artigo titulado «The Religion of the Poor in Ancient Egypt», *JEA* 3 (1916), 81-94.

<sup>(58)</sup> Veja-se J. F. BORGHOOTS, «Divine Intervention in Ancient Egypt and Its Manifestation (b3w)», em R. J. DEMARÉE / J. JANSSEN (ed.), *Gleanings from Deir el Medina*, Leiden, 1982, pp. 1-70.

<sup>(59)</sup> P. VERNUS, em *RdÉ* 30 (1978), 127-129.

<sup>(60)</sup> Cf. F. J. PRESEDO VELO / J. M. SERRANO DELGADO, *La Religion Egípcia*, Madrid, 1989, p. 36.

<sup>(61)</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>(62)</sup> J. BORGHOOTS, «Divine Intervention (...)», pp. 24-27.

<sup>(63)</sup> Sobre o caso da Mesopotâmia, remetemos para J. BOTTÉRO: «Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne», em J. P. VERNANT *et al.*, *Divination et Rationalité*, Paris, 1974, pp. 70-193; «Divination et esprit scientifique», em *Mésopotamie. L'Écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987, pp. 157-169.

<sup>(64)</sup> Cf. H. BRUNNER, *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, Freiburg / Göttingen, 1988, pp. 224-229.

<sup>(65)</sup> *Vide* PRESEDO VELO / SERRANO DELGADO, *La religion egípcia*, p. 38.

<sup>(66)</sup> F. DAUMAS, *La Civilización del Egipto Faraónico*, Barcelona, 1972, pp. 341-348; IDEM, *Les Dieux de l'Égypte*, Paris, 1956.

<sup>(67)</sup> Cf. S. DONADONI, *Testi Religiosi egizi*, Milano, 1997, p. 263: «L'inconoscibilità del dio se traduce nel consiglio – Non interrogare sulla sua imagine». Esta obra foi-nos gentilmente oferecida pelo autor, a par de algumas separatas de trabalhos mais recentes.

<sup>(68)</sup> Cf. Maât, *l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989, pp. 135-141.

<sup>(69)</sup> Para um aprofundamento desta matéria, veja-se J. ASSMANN, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildnis im Ägypten der 18.-20 Dynastie*, Freiburg, Göttingen, 1983, pp. 284-286 (conclusões).

<sup>(70)</sup> Sobre este *topos*, consulte-se J. NUNES CARREIRA, «A emergência do Deus Transcendente no Egipto», em *Mito, Mundo e Monoteísmo*, Mem-Martins, 1994, pp. 147-175.

<sup>(71)</sup> Aproveitamos o ensejo para aqui expressar o nosso mais profundo reconhecimento e gratidão pela ajuda que nos prestaram o Sr. Professor Doutor José Nunes Carreira e alguns dos seus colegas estrangeiros, designadamente: J. Assmann, E. Hornung, H. Fischer-Elfert, K. Kitchen, J. Baines, Ph. Derchain e S. Donadoni.