

# CADMO

Revista de História Antiga

Centro de História  
da Universidade de Lisboa

19



ἩΜΕΙΣ ΤΟΙΣ ΠΑΤΕΡΑΣ  
ΜΗΝΙΝ ΑΕΙΔΕ ΘΕΑ ΠΗΛΗΙΑΔΕΩ

# O GRANDE INTENDENTE RENSI

TELO FERREIRA CANHÃO

*Universidade de Lisboa*

telofcanhao@gmail.com

## Resumo

Depois da apresentação das instituições jurídicas egípcias, do funcionamento da justiça no Egito antigo e do vocabulário egípcio que pode ser entendido como vocabulário jurídico, analisam-se as intervenções da segunda personagem do *Conto do Camponês Eloquente*, Rensi, ou, melhor, aquelas em que Khuenanupu provoca o grande intendente e que constituem outro conjunto de ideias que consubstanciam o conceito de *maat*, agora visto fundamentalmente como garantia de sobrevivência e eternidade.

**Palavras-chave:** *maat* social; solidariedade activa; solidariedade comunicativa; solidariedade institucional.

## Abstract

After presenting the Egyptian juridical institutions, the functioning of justice in ancient Egypt and the Egyptian vocabulary which can be understood as juridical vocabulary, the interventions of the second character of the tale *The Eloquent Peasant*, Rensi, are analysed, or, better said, those in which Khuenanupu provokes the high steward and which form another body of ideas that consolidate the concept of *maat*, now fundamentally seen as a guarantee of survival and eternity.

**Key-words:** social *maat*; active solidarity; communicative solidarity; institutional solidarity.

Tal como as instituições sociais, também as instituições jurídicas foram idealizadas no Império Antigo e, embora com altos e baixos, permaneceram ao longo de toda a civilização egípcia antiga<sup>(1)</sup>. Todos os súbditos reais, independentemente do grau de riqueza, das funções desempenhadas e do sexo, eram iguais perante a lei. O funcionamento do sistema judiciário dependia do conceito de *maat*, representando as leis tentativas de a expressar. Sendo *maat* uma noção «ideal», não oferecia «conteúdos preestabelecidos» obrigando a encontrar a solução certa em cada julgamento, passando cada uma delas a integrar o direito faraónico<sup>(2)</sup>. Como em tudo o mais, também a este nível o topo da hierarquia era o faraó, imediatamente seguido do vizir, muito frequentemente um familiar próximo<sup>(3)</sup>.

Do primeiro, detentor da verdade pelo facto de incarnar Maat, a quem prestava culto diário através de ritos específicos só a ele confiados, emanavam as leis, *hepu* (*hpw*), e os decretos reais, *udju-nesu* (*wdw-nsu*)<sup>(4)</sup>, e só em última e especial instância se recorria a ele<sup>(5)</sup>. Mas não era o rei que «fazia» as leis. Elas impunham-se naturalmente na terra, emanadas dos mitos da criação através de Maat, promovendo entre os homens uma ordem semelhante à ordem cósmica, constituindo a cosmogonia um direito natural e universal<sup>(6)</sup>.

O faraó podia apenas «dirigir» ou «fazer cumprir as leis», *iri hepu* (*iri hpw*), «fixá-las» na escrita, *semen hepu* (*smn hpw*), ou «regenerá-las/ressuscitá-las», *semenkh/suah hepu* (*smnh/sw}h hpw*), embora, na realidade, ele emitisse as suas próprias regras<sup>(7)</sup>. Segundo o que se deduz de diversos epítetos laudatórios, o rei partilhava a governação com os mais destacados dignitários egípcios, não sendo as leis em si que conferiam ao faraó maior poder do que o exercido por aqueles<sup>(8)</sup>, mas sim o facto de a norma jurídica ser de origem divina.

O *udj-nesu* (*wd-nsu*) é, de facto, um tipo específico de enunciado de *auctoritas* (termo que tanto pode significar modelo, como autoridade, vontade ou direito de posse), definido por designação e conteúdo próprios, sem que a sua substância seja necessariamente normativa, que podia ser utilizado em diversos contextos que nada tinham a ver com as condições da sua produção<sup>(9)</sup>. Para além dos «decretos» emitidos para regulamentar instituições ou colectividades, havia uma série de outros documentos emanados do rei ou de um ser que age como tal, incluindo correspondência privada, que podem ser qualificados de *udj-nesu*<sup>(10)</sup>. Podem conter ordens, recomendações, chamadas de atenção ou simples conselhos, sem serem propriamente normativos no sentido jurídico moderno, caracterização que, ao fazer-se,

obscurece mais uma vez a concepção egípcia com a imposição da tradição jurídica ocidental. A noção de «decreto real» é perfeitamente integrável na ideologia real dos Egípcios antigos, a partir dos textos disponíveis. O *udj-nesu* é tão simplesmente «o que o faraó qualifica como tal através das palavras que é induzido a pronunciar: *nesu djes.ef djed em udj* (*nsw ds.f dd m wd*), ou seja: «O próprio rei diz ao mesmo tempo que “decreta”»<sup>(11)</sup>. As suas palavras eram depois passadas a escrito e arquivadas no «escritório dos escritos»<sup>(12)</sup>, sendo então lidas ou enviadas cópias aos interessados. É a criação por meio da palavra, sustentada pelo mito menfita da criação do mundo, segundo o qual Ptah o criara com o coração e a língua: primeiro pensou nele e depois concretizou esse pensamento através da sua formulação oral<sup>(13)</sup>. Era, portanto, uma inspiração divina. Para que não restassem dúvidas, os próprios critérios divinos que levavam o faraó a considerar como «decretos» o que enunciava, ficaram registados na pedra por vontade de Hatchepsut, por ocasião da expedição ao Punt, onde se compreende que a manifestação de *auctoritas* por parte do rei ao promulgar um «decreto» era a reprodução de idêntica manifestação do deus para com o rei<sup>(14)</sup>. É o papel do rei como mediador entre o demiurgo e os homens. Só nesta perspectiva é que todos os *udju-nesu*, sem excepção, são efectivamente normativos, porque ao emanarem do demiurgo através do faraó as suas palavras são criadoras e têm o objectivo de «pôr em ordem». Ora, se através da perspectiva moderna, muitos *udju-nesu* não têm carácter jurídico, é porque só a concepção egípcia pode integrar a totalidade dos *udju-nesu* na ideologia, como enunciados de *auctoritas* do próprio criador que, através do rei, mantém a actividade demiúrgica<sup>(15)</sup>.

Do ponto de vista da teoria «etnocentrista»<sup>(16)</sup>, que vê os *udju-nesu* em sentido moderno, a maior parte contém apenas determinações específicas, respeitantes à protecção contra roubo ou requisição indevida de estátuas divinas ou funerárias e respectivos bens e servos, à distribuição por diversas pessoas de pedaços de carne proveniente de oferendas divinas, ou simplesmente como simples cartas de instruções dirigidas a determinada pessoa<sup>(17)</sup>. De entre todos, apenas dois, ambos de Karnak, parecem ter uma maior correspondência com o que hoje se entende por «lei», uma vez que parecem dirigir-se a todos os Egípcios. Um, de Horemheb, pretendia acabar com os abusos de funcionários reais ou de oficiais do exército exercidos contra particulares, *nemhi* (*nmhy*, «individual»). São sete parágrafos onde, em cada um, é descrito, proibido e castigado determinado abuso, indo

os castigos de simples indemnizações, a açoites e corte de narizes<sup>(18)</sup>. O outro, de Seti II, provavelmente emitido para credibilizar práticas oraculares, proibia os «profetas» de todo o país de exigirem subornos aos portadores das estátuas divinas. Na perspectiva «etnocentrista», *hep* (*hp*) é um conceito vago e extensivo que se podia referir a regras gerais ou restritas, a disposições exactas ou a punições individuais, ter origem no faraó ou na vontade das duas partes de um acordo privado<sup>(19)</sup>. Kruchten, independentemente da maior ou menor especificidade do *udj-nesu*, enquadra-o no conceito de *hep*, a regra referida em todos os documentos jurídicos (feitos «de acordo com a regra», *em* ou *mi netet er hep* (*m* ou *mi ntt r hp*), literalmente «como aquela corresponde ao *hep*», e propõe a seguinte definição para *hep*: «qualquer tipo de regra, natural ou judicial, geral ou específica, pública ou privada, escrita ou não escrita. Isto é, num contexto administrativo ou legal, qualquer fonte de direito, assim como cada “lei”, “decreto”, “costume” e, até, “contrato”»<sup>(20)</sup>. Ora, segundo a ideia de enunciado de *auctoritas*, a perspectiva de Vernus, que põe de lado a visão moderna e se submete à ideologia faraónica, conclui-se exactamente o contrário: o *udj-nesu* é o conceito mais geral, a palavra do demiurgo, donde emana *hep*, que é mais particular e designa a substância «normativa», em sentido jurídico<sup>(21)</sup>.

Depois do faraó, o vizir, com um poder delegado, tinha funções mais práticas no desenrolar da justiça, usando mesmo como emblema sobre o peito uma pequena figura da deusa Maat, que atestava a sua qualidade de garante da ordem moral e da justiça. Começava por ser o braço secular do «filho de Ré» com a obrigação de fazer cumprir e respeitar a autoridade real, sendo, na prática, a última instância jurídica. A administração da justiça dependia dele, pois não só zelava pela sua actividade como era da sua responsabilidade a escolha e nomeação dos funcionários dos tribunais. No desempenho das suas funções, era igualmente exigido a estes servidores do rei uma prática exercida, mais do que em nome do próprio faraó, segundo os princípios de *maat*. Aliás, no acto de posse do vizir, o faraó profere as seguintes palavras: «Tu observarás isto para fazer tudo de acordo com o *hep*, e de acordo com a sua própria rectidão»<sup>(22)</sup>, o que pressupõe a existência de uma regra, de uma ordem superior, segundo a qual cada juiz tinha que julgar, integrando aí o seu carácter de justiça e as próprias regras vigentes entre os homens. Por isso, o contacto directo com as populações fazia dele um poderoso elo entre os Egípcios e a «monarquia de direito divino». Um «divino» que não assentava o seu dogma-

tismo na transcendência, mas na emanção<sup>(23)</sup>. Isto tornava a própria justiça emanante, tanto na terra como no Além. Outra característica da justiça egípcia era ser retributiva, uma vez que em ambas as existências as boas acções eram recompensadas e as más castigadas; estas podiam ainda ser redimidas por acções benéficas ou procedimentos mágico-religiosos. Cada um devia procurar agir de modo que, no seu conjunto, as suas acções se equilibrassem com *maat*, tanto no quotidiano como nos pratos da balança de Tot.

Aparentemente a justiça egípcia estava bem organizada, embora num quadro de grande complexidade em relação ao que é mais comum nas civilizações contemporâneas ocidentais. Ao usarmos aqui algumas designações actuais, nomeadamente para agrupar o direito Egípcio em grandes áreas jurídicas, não estamos a esquecer as diferenças existentes entre o mundo dos faraós e o nosso tempo. Como acabámos de ver, nesta temática como noutras, os Egípcios tinham os seus próprios critérios – que são os que importa destacar – e que muitas vezes são impossíveis de pôr em paralelo com os de hoje. Por exemplo: a definição do que é ou não «crime», ou quais eram e em que circunstâncias se aplicavam os castigos, é para nós muitas vezes de difícil compreensão; igualmente difícil é a análise das suas regulamentações, uma vez que podem misturar diversas áreas do direito actual; é ainda difícil saber se determinados casos são localizados no espaço e no tempo, ou se podem ser generalizados a todo o Egipto. Apesar de tudo isto, a escassa e incompleta informação que chegou até nós permite-nos distinguir três grandes áreas de actuação: «direito privado», que comportava as ofensas que iam do mau relacionamento social, como a falta de socorro a um necessitado ou a sedução de uma mulher casada, a questões de justiça propriamente ditas, como roubos ou assaltos, mas cujas contendas podiam ser resolvidas sem recurso aos tribunais; «direito civil», que tratava do mesmo tipo de crimes antes referidos, mas com outros tipos de causalidade e outras consequências para as famílias ou comunidades envolvidas, ou, então, de questões patrimoniais, como heranças<sup>(24)</sup> e propriedades; e «direito criminal», este mais ligado às ofensas ao rei e ao Estado. Por vezes havia casos mais complicados que podiam sobrepor dois, ou mesmo os três tipos de crimes considerados. Um assassínio, por exemplo, nem sempre era condenado com a pena de morte, em vigor, podendo ser redimido com um pagamento de uma coima «de sangue» ou tomando posse de uma «vida compensatória». Não havia advogados profissionais nem júris, competindo ao queixoso ou à queixosa

apresentar por escrito o seu caso, com o maior número de detalhes possíveis, tanto da ocorrência como da sua defesa<sup>(25)</sup>.

Exemplos de organização e preocupação com o funcionamento da justiça surgem em diversos documentos onde, entre outras questões, podemos ficar a saber da possibilidade dos interrogatórios nos tribunais criminais funcionarem legalmente com recurso a bastonadas; da possibilidade de retenção de testemunhas para interrogatório em investigações promovidas pelos próprios tribunais; da existência de prazos de contestação de decisões, que eram inúmeras e variavam entre dois dias e dois meses conforme o queixoso residisse na cidade ou na província; ou do consciencioso registo do escrivão, «na linguagem corrente dos interessados, linguagem que os escribas reproduziam tal e qual»<sup>(26)</sup>, a partir do qual eram posteriormente convocados os litigantes. As leis e os decretos reais, a que se juntavam as actas dos processos concluídos, iam sendo conservados nos arquivos da casa do rei, servindo de exemplos para casos posteriores. Eram, sem margem para dúvidas, leis escritas, ou não tivesse Tot, deus tutelar das actividades intelectuais e da escrita, tal como o faraó, também o epíteto de «senhor das leis». Nunca constituíram aquilo que desde os romanos entendemos por «código de leis» – compilação metódica e articulada de disposições legais de determinado assunto ou ramo do direito – mas, ao procederem a esse arquivo, mostraram-nos como os tribunais interpretavam e aplicavam as leis, numa atitude que, mesmo seguindo os seus critérios, criou uma verdadeira jurisprudência.

A certeza de que o sistema tenha funcionado bem no Império Antigo e no Império Médio não existe. É provável que sim uma vez que não foram encontrados até agora quaisquer vestígios do contrário. Mas também é provável que não, se tivermos em conta todo o ambiente de denúncia que transborda do *Conto do Camponês Eloquente*. Contudo, do Império Novo, a partir da XIX dinastia, temos provas documentais de que havia corrupção até ao mais alto nível no sistema jurídico. No *Decreto de Horemheb*, que dá instruções aos novos funcionários, o rei afirma claramente: «Não se comprometam com as pessoas! Não aceitem remunerações de outros!»<sup>(27)</sup>. E a partir de Ramsés II, é maior a evidência da baixa moral atingida pelos magistrados *seru* (*srw*) através de inúmeros documentos. Na inscrição de Més, gravada no seu túmulo em Sakara e contendo excertos de cinco processos legais sobre propriedades rurais que vão de Horemheb a Ramsés II, temos a afirmação de que um registo podia ser forjado. O *Papiro de Acusação de Turim* apresenta uma longa lista de desfal-

ques cometidos pelos sacerdotes de Elefantina. O mesmo papiro de Turim, apoiado pelo *Papiro Lee*, o *Papiro Rollin* e o *Papiro Rifaud*, refere que quatro das pessoas da «comissão de inquérito», *set-chemeter* (*st-šmtr*), organizada para investigar os implicados na «conspiração do harém», que deveria ter posto fim ao reinado de Ramsés III, foram condenados com a privação dos seus títulos e punidos com mutilação, por terem tido relações sexuais com as mulheres de alguns réus. Esta comissão, cuja existência não está comprovada, seria constituída exclusivamente por homens da inteira confiança do faraó, principalmente funcionários do palácio próximos do rei e oficiais militares. Esta investigação no harém não é um caso único. Cerca de mil anos antes, o rei Pepi I teria nomeado um único funcionário, Uni, assistido por um *sab* (*sʿb*), um outro dignitário, para recolher e lavar por escrito o deipoimento da rainha, no seu harém. O *Papiro Salt 124* relata um caso ocorrido perto do final da XIX dinastia, de uma queixa contra um «o maior do grupo», por subornar o vizir para obter o seu cargo, roubar mobília de túmulos, bater em subordinados e fazer amor com as suas mulheres. É também da pilhagem de sepulturas e templos, durante os reinados de Ramsés IX e de Ramsés XI, que fala o *Papiro do Assalto ao Túmulo*, afirmando mesmo a colaboração de certos funcionários que, em troca do silêncio e da libertação de alguns cúmplices presos, aceitariam subornos<sup>(28)</sup>.

Esta deterioração, sobretudo a partir da XX dinastia, do sistema jurídico que funcionou até ao início do Império Novo, terá sido uma das condicionantes que levaram ao desenvolvimento dos oráculos como meio de determinar a culpa e resolver disputas entre litigantes, promovendo a substituição dos funcionários reais por sacerdotes, que acabaram por passar a desempenhar o papel de juízes profissionais, pronunciando sentenças no «portal onde a justiça é dada», *rut-di-maat* (*rwt-dí-mʿt*), nos templos ptolemaicos. Socorrendo-se de uma *Oração a Amon-Ré* da XIX dinastia, do tempo de Merenptah, Kruchten afirma: «De facto, quem pode ser mais capaz e com maior prontidão de administrar a justiça do que o próprio deus, “o vizir do fraco”, aquele que “não aceita subornos da culpa, e [nunca] diz ‘tragam-me provas escritas!’»<sup>(29)</sup>.

Ao longo do seu percurso, o Egito antigo apresenta-nos uma grande diversificação e especialização de tribunais. Designados por *djadjat* (*dʿdʿt*), no Império Antigo, e *kenbet* (*knbt*), no Império Médio, estas «salas de audiência» caracterizavam-se por não serem mais do que o «canto» de um edifício onde as sessões oficiais tinham lugar,



uma vez que não existiram, de facto, salas permanentes para o efeito antes do desenvolvimento das «casas de julgamento» na XXV dinastia com juizes especializados<sup>(30)</sup>. A informação relativa aos tribunais que funcionavam um pouco por todo o país é escassa, mas, de um modo geral, corresponde ao que se conhece acerca dos tribunais de Tebas, no Império Novo. Nessa altura, as principais instâncias parecem ter-se localizado e funcionado em simultâneo no Baixo e no Alto Egipto: «a grande *kenbet* da Cidade do Sul» (Tebas), com evidentes ligações à *kenbet* local de Deir el-Medina, e a «grande *kenbet*» em Heliópolis, igualmente com ligação à *kenbet* local de Mênfis. Julga-se que foram criados ao mesmo tempo, provavelmente quando o cargo de vizir foi definitivamente subdividido, um para o Alto e outro para o Baixo Egipto, na XVIII dinastia<sup>(31)</sup>. Em todo o caso, uma vez que se encontrava na capital, o mais importante dos dois parece ter sido a *kenbet* de Tebas – «os seis grandes tribunais» – embora seja admissível que as instâncias supremas pudessem ter variado em conformidade com a localização da capital de cada época. Isto porque «os seis grandes tribunais» era a designação do supremo tribunal que controlava todos os outros tribunais do país, servindo em alguns casos de tribunal de apelação, que tratava directamente das questões relacionadas com a casa grande (*pr-ꜥ*), o «Estado» e os que lhes estavam próximo. Contudo, é muito antes, com Niuserré, faraó da V dinastia, que aparecem atribuídos à mesma pessoa pela primeira vez o título de *imi-ra hut-uret* (*imy-r ḥwt-wrt*), «administrador do grande tribunal», e o título de *imi-ra hut-uret 6* (*imy-r ḥwt-wrt 6*), «administrador dos seis grandes tribunais»<sup>(32)</sup>. Ao contrário do primeiro título, que nunca era atribuído a um vizir, o segundo era sempre acumulado voluntariamente e com outros títulos, pelo vizir. Usado esporadicamente no Império Antigo, parece ter caído em desuso na primeira metade do Império Médio, reaparecendo depois no início da XII dinastia, provavelmente com a subida ao trono do vizir de Mentuhotep IV, Amenemhat, que seria o faraó Amenemhat I, surgindo em papiros da segunda metade do Império Médio como atribuído ao vizir.

No Império Antigo existiam tribunais civis, denominados grandes tribunais que, sem comprovação definitiva, aplicariam a justiça ao nível do *nomos* e, a partir da V ou VI dinastia, passaram a ser dirigidos por *nomarcas*<sup>(33)</sup>. Não eram presididos por altos funcionários especializados, mas por directores escolhidos localmente, cujos títulos variavam bastante, aparecendo entre eles vários compostos a partir da palavra «julgar», como *udja-medu* (*wdꜥ-mdw*), além das designações de

«subordinado do rei», *kheri-tep nesu* (*hry-tp nsw*), «bengala do povo», *medu-rekhit* (*mdw-rhyt*) e a significativa «sacerdote de Maat», *hem-netjer maat* (*hm-ntr mꜣt*)<sup>(34)</sup>. De uma maneira geral e em virtude de serem nomeados, estes funcionários só respondiam ao seu superior hierárquico e ao faraó. Pelo facto de acederem a essas posições por nomeação, não significa que, por hereditariedade, se não tivessem estabelecido verdadeiras dinastias em determinados cargos.

Em cada cidade repetiam-se os tribunais e os magistrados mas, hierarquicamente, situavam-se na base da pirâmide judicial. Para além dos que presidiam, os tribunais eram formados por funcionários afetos à administração e aos assuntos judiciais, podendo qualquer funcionário real ser membro da *kenbet*. Nos tribunais locais, estes «juizes» podiam ser simples trabalhadores dos túmulos reais, que mal sabiam escrever o seu nome, embora fossem «os melhores do grupo» a exercer a presidência e os escribas, como representantes do vizir, tivessem a incumbência de registar as sessões e ajudar nos processos de investigação. Em particular o «escriba de Maat», responsável pelo registo das terras<sup>(35)</sup>. As grandes *kenbet* eram constituídas pelos mais proeminentes funcionários civis e militares do Alto e Baixo Egipto, presididos pelos respectivos vizires. Em nenhum momento do *Conto do Camponês Eloquentes* se conota qualquer personagem com *udja-rut* (*wdꜣ-rwt*), juiz, com *sedjemiw* (*sdmyw*), juizes, ou com outro tipo de juizes<sup>(36)</sup>. Nos manuscritos apenas existem três referências a juizes: uma ao primeiro destes termos (B1, 248) e duas ao segundo (B1, 130; B1, 164), qualquer delas a título de exemplo de má conduta. Portanto, sem um corpo de membros profissionalizados, essas funções eram exercidas pelos magistrados no normal desempenho dos cargos para que eram nomeados.

De qualquer modo, pelo menos uma parte deste funcionalismo deveria ser composta pelos cidadãos mais instruídos. Entre a IV e a X dinastias sabe-se da existência na corte da «casa dos filhos reais», onde, conjuntamente com a prole real, os filhos dos altos funcionários recebiam instrução. Aí aprendiam a escrever, a ler e a contar. Eram também sensibilizados para a literatura, através de técnicas de bem escrever, e para a eloquência, uma vez que como futuros dirigentes teriam que saber usar da palavra tanto para os subalternos quanto para os superiores. Aprendiam ainda outras artes, que iam da natação à caça. Para os restantes funcionários de que o Egipto necessitava, existiriam por ventura outras escolas provinciais, mas acerca das quais não há notícia. Só no início da XII dinastia se encontra o teste-

munho de uma escola específica para funcionários. Já se não trata da escola da casa grande, onde os príncipes eram instruídos, mas uma escola específica para os filhos dos funcionários. Situada em Ictet, nas proximidades de Licht, provável capital no tempo de Amenemhat II, era um edifício fortificado onde os alunos, já adolescentes, recebiam a educação<sup>(37)</sup>.

O conhecimento da escrita e a capacidade de comunicar oralmente eram restritos a uma reduzida elite, funcionando o saber como um autêntico instrumento de poder e como peça fundamental de sociabilização, pois quem se expressa com maior dificuldade vê reduzidos os seus contactos e grupo social em relação àqueles que podem sustentar conversas a vários níveis, graças à facilidade de expressão e conhecimentos<sup>(38)</sup>. Em todo o caso, a multiplicidade das jurisdições e dos tribunais e até o recurso à justiça oracular quando a justiça dos homens falhava, não só funcionavam como «mecanismos correctores da instituição judiciária», testemunho da «iniquidade dos juízes venais» e da manifesta indignação popular, como exprimiam «uma certa qualidade nas relações humanas»<sup>(39)</sup>.

Como não havia magistrados de investigação, as investigações preliminares de qualquer caso tinham de ser executadas pelo conjunto dos *srw* de cada tribunal, do *kenbet* local ao «grande *kenbet*», sob a direcção do magistrado que o presidia. Deste modo, agindo como um corpo ou constituídas comissões por alguns dos seus elementos, verificavam pessoalmente as informações de pilhagem de túmulos, interrogavam suspeitos e testemunhas (recorrendo muitas vezes à violência corporal), ouviam testemunhos de litigantes, examinavam as *meteret* (*mtrrt*), provas «escritas» dos dois lados da disputa de uma herança. Nas investigações a que procedia, o «grande *kenbet*» podia enviar um comissário para trabalhar com o tribunal local mais perto da questão a resolver, recolhendo em conjunto testemunhos, outro tipo de provas ou fazer a divisão de terras. Nestes casos não seria um tribunal de apelação ao qual os litigantes do *kenbet* local recorresse, mas ambos agiriam de forma complementar, como departamentos de níveis diferentes do mesmo serviço do «Estado». Aliás, até ao final do Império Novo, os tribunais eram uma parte comum da governação, pois nunca houve desenvolvimento do *kenbet* a partir de órgãos independentes especializados na distribuição da justiça, nem o *kenbet* atingiu esse estatuto. A isto não deve ter sido estranho o facto de uma das suas principais atribuições ser o controlo da posse da terra, assunto sensível no Egipto e indissociável do «Estado».

Segundo a importância dos processos, poderiam ser julgados pelo «grande *kenbet*» ou por um *kenbet* local, dependendo a sua importância das matérias. Por exemplo, questões litigiosas sobre a posse de terras ou o envolvimento de determinadas pessoas, como por exemplo, o caso relatado no *Óstraco 1945-37* do Museu de Ashmolean, sobre a acusação à mulher de Ramsés II por ter ilicitamente aberto o armazém do faraó para roubar alimentos sumptuosos<sup>(40)</sup>, seriam assuntos para o «grande *kenbet*», enquanto os casos menores pertenciam ao foro dos tribunais locais. Uma das suas principais atribuições incidia sobre o serviço notarial. Como a maioria dos Egípcios era analfabeta, eram os escribas do *kenbet* local, na presença de testemunhas, que lavravam as escrituras de venda, de herança<sup>(41)</sup> ou de outro tipo. Sempre que uma delas implicasse uma mudança de posse de terras ou uma herança, era enviada ao vizir que a autenticava e arquivava, mantendo no seu «escritório» um arquivo de todas as parcelas do território, e assegurando o cumprimento dos acordos entre as partes, inclusivamente, a concordância de terceiros. Devido à inexistência de moeda, as vendas requeriam, normalmente, procedimentos complexos<sup>(42)</sup>, cabendo no conceito de venda aquilo que nós hoje entendemos por rendimento proveniente de uma renda, calculado o lucro ou o prejuízo segundo a aplicação do conceito de «dias de trabalho» relativos ao tempo da partilha ou do desfalque.

Contudo, a principal atribuição dos tribunais era julgar, *upi* (*wpi*), tanto os casos daqueles que se apresentavam como litigantes, como os daqueles que estavam presos à espera de julgamento e aguardavam a declaração de «justo», *maati* (*mʾʿty*), isto é, inocente ou de «culpado», *adja* (*ʿdʾ*). A maior parte dos processos legais dizia respeito ao incumprimento de contratos, escritos ou orais, ou a questões relacionadas com heranças, resolvendo-se muitos deles por meio de um juramento do ou dos prevaricadores perante o *kenbet*, com o compromisso de resolverem de livre vontade a questão (pagar dívidas, abandonar terras, devolver bens...) antes de determinada data em que reuniria de novo o tribunal ou de serem castigados. Para pequenos delitos esses castigos eram, normalmente, chicotadas (habitualmente cem) e uma multa que duplicava os valores em causa<sup>(43)</sup>, não sendo tão clara quanto hoje a separação entre litigação e castigo. Em relação aos castigos por ofensas criminais, os tribunais tinham poderes bastante limitados. Para lá de uma minoria de casos a que podiam aplicar chicotadas ou bastonadas, só lhes era permitido determinar a culpabilidade dos réus e prender os que tivessem sido considerados

culpados até o vizir determinar a pena ou, em casos de extrema gravidade, como a pilhagem de túmulos, ser o faraó o fazê-lo, uma vez que qualquer castigo de amputação de membros ou pena de morte era da exclusiva competência do rei, o único que detinha poder de vida ou morte sobre todos os habitantes. Refira-se contudo, que, embora estivesse prevista, a pena de morte raramente era aplicada. Mas quando acontecia, executava-se a sentença atirando o condenado aos crocodilos, queimando-o ou empalando-o. Esta última forma era usada sobretudo para os altos dignitários e familiares do faraó, a fim de evitar privá-los de entrarem no reino de Osíris. Nesta matéria, verificavam-se ainda condenações a trabalhos forçados ou deportações.

A justiça egípcia constituía um sistema que não era pessoal, uma vez que defendia «a personalização da governação»<sup>(44)</sup>. Quer isto dizer que, de uma maneira geral, os Egípcios se limitaram a criar grandes princípios gerais na sua cultura, sendo depois pedido aos funcionários que, à luz desses princípios e em cada caso, agissem segundo os próprios critérios, afastando-se assim do ideal de, em circunstâncias idênticas, servirem todos do mesmo modo. Sem dúvida que a justiça era exercida segundo a lei de Maat, simbolizada no rei, mas o sistema administrativo era composto por homens, que aplicavam essa lei em conformidade com a «sua» própria percepção de *maat* caso a caso, fazendo depender a aplicação da lei não só de um grande espírito de justiça, mas, também, de uma jurisprudência que animava em cada um o sentido de equidade. Maat impunha-se a tudo e a todos, incitando «à interpretação “justa” das leis»<sup>(45)</sup>, mas, se a essência divina é infalível, o homem não o é. Cada funcionário era o único responsável pelas suas próprias decisões, apenas respondendo perante o seu superior hierárquico, que, pelo temor que lhe incutia, controlava o seu destino. Isto fazia com que cada um evitasse delegar funções. No *Conto do Camponês Eloquentes* esta ideia aparece subjacente em B1, 68-70, quando Khuenanupu contactou pela primeira vez Rensi: «Este será o caso de me enviáres o teu dependente que desejares, para que eu te o reenvie (com uma comunicação) sobre este assunto». Na ausência de resultados, acabaria por se apresentar pessoalmente ao grande intendente por nove vezes. No túmulo do vizir Kagemni (VI dinastia), em Sakara, a sua autobiografia sublinha com bastante ênfase a *maat* «feita», reflectindo o papel de juiz supremo do vizir<sup>(46)</sup>. E uma série de exemplos em túmulos já da XII dinastia, sublinham o excelente desempenho judicial dos seus proprietários com frases do tipo: «eu não fiz mal às pessoas», «verdadeiramente recto

com as pessoas» ou, mais específicas, «que pôs o homem conforme a lei», «que falou verdade quando julgou dois homens», «aquele que manteve as suas leis em toda a província»<sup>(47)</sup>.

Uma prova possível de que os antigos Egípcios estavam conscientes da falibilidade da natureza humana, é o facto de o desempenho de um cargo não ser motivo para estar acima da lei: qualquer funcionário podia cair nas malhas da justiça. Alguns comportamentos, de um momento para o outro, podiam fazê-lo passar do grupo dos funcionários, do grupo dos senhores, para o grupo dos camponeses, como estipulava o *Decreto de Nauri*, de Seti I: o funcionário que se apoderasse dos homens de uma fundação, para além de ser punido com chicotadas, perderia o nariz e as orelhas e, ele e a sua família, passariam a fazer parte dos camponeses da fundação lesada a fim de suprir as perdas de mão-de-obra causadas<sup>(48)</sup>. Será um procedimento judicial semelhante que encerrará o *Conto do Camponês Eloquente* (B2, 135-141): provada a sua culpa, Neminakht, na companhia de todos os seus dependentes e bens, serão dados a Khuenanupu para, a título compensatório, o servirem. Aliás, Shupak é de opinião que o *Conto do Camponês Eloquente* deveria ser acrescentado ao acervo de fontes complementares sobre os estudos jurídicos do Egipto antigo<sup>(49)</sup>. Embora de características especiais – destacamos, entre outras, o facto da queixa ultrapassar em muito o simples caso individual e directo, para denunciar uma situação colectiva – estamos, sem dúvida, na presença de um julgamento. Ao longo das notas que acompanham o conto<sup>(50)</sup>, sublinhámos o interesse de numerosos termos jurídicos ou outros susceptíveis de serem usados em contexto jurídico, dos quais relembramos agora apenas: *kheru* (*hrw*), apelar, *dedi-er* (*ddi-r*), aquele que apela, *sedjem* (*sdm*), compreender para julgar, *iri maat* (*iri mꜣꜥt*), fazer justiça, *der* (*dr*), destruir o mal, *sair* (*sꜣir*), miséria de quem sofreu um desaire, *atep* (*ꜣtp*), oprimido, *ip* (*ip*), examinar, avaliar<sup>(51)</sup>. Sem esquecer ainda o verbo *seper* (*spr*), que significa apelar, e o seu substantivo que refere uma petição legal; nem tão pouco a forma que significa acusar e acusação, *serekh* (*srh*). Podemos integrá-lo na área que definimos por direito civil, uma vez que se trata da questão de um roubo que não se resolveu sem recurso ao tribunal, e teve consequências pessoais e familiares de vulto.

O alto funcionário que nos aparece no *Conto do Camponês Eloquente* é Rensi, o grande intendente, *mer-per uer* ou *imi-ra per uer* (*mr-pr wr* ou *imy-r pr wr*<sup>(52)</sup>) a quem o rei delegou o acompanhamento e, no fim, o julgamento deste caso. Sem dúvida, também, uma figura

de destaque. Dirigia os domínios do faraó, situando-se na hierarquia dos cargos logo abaixo dele. Era, assim, um dos cargos oficiais mais altos da XII dinastia, não havendo conhecimento da sua existência nas dinastias heracleopolitanas, sendo até possível o seu desconhecimento na XI dinastia<sup>(53)</sup>. Não se trata certamente de um governador provincial, estando acima deles, pois em B1, 117-118, é claramente afirmado pelo rei que Rensi dará ordens ao «governador (*heka*, *ḥkꜣ*) de Sekhet Hemat». A ele se deve a manutenção do clima que proporcionou o aparecimento das sucessivas petições. No Império Antigo, o responsável por uma área territorial de certa importância como uma província, um oásis ou outro tipo de território bem definido, designava-se normalmente por *heka*, o primeiro dos quais era o próprio rei. A partir de início da IV dinastia operou-se um desenvolvimento gradual do aparelho administrativo egípcio e a maior parte dos *hekau* foi pouco a pouco substituída por diversos tipos de funcionários, entre os quais os *imi-ra per* (*imy-r pr*), os administradores. No final do Império Antigo, o título *heka* recuperou a importância, passando a designar os governadores provinciais, que se tornaram praticamente independentes<sup>(54)</sup>. No reinado de Mentuhotep IV está comprovada a existência de um grande intendente, *imi-ra per uer* (*imy-r pr wr*), que D. Valbelle diz fazer parte de uma reabilitação de modelos antigos de funções importantes<sup>(55)</sup>. De qualquer modo, era provavelmente um elemento daquela elite de quem J. Baines, baseado no estudo dos túmulos da Época Arcaica e do Império Antigo, diz não terem sido certamente muitos, não devendo ter ultrapassado escassas centenas<sup>(56)</sup>. Também a indefinição desta personagem nos parece idealizada de modo a incluir todo o funcionalismo e não apenas algum ou alguns funcionários.

A primeira referência caracteriza-o como homem abastado, o que convém ao altíssimo cargo que lhe é conferido, e diz que «é justamente ele que pune todos os ladrões do país inteiro» (B1, 47-49); depois mostra-o como defensor de *maat*: «aniquilas a mentira e dás existência à verdade» (B1, 98); e marca ainda o dever fundamental de qualquer juiz: «Vem à voz daquele que apela» (B1, 98-99). Ora, o cargo não está directamente conotado com funções jurídicas mas sim administrativas. Por um lado, Khuenanupu diz que é Rensi quem pune os ladrões no Egito e, por outro, passa por cima das entidades judiciais da cidade a que pertence o território onde se deu a ocorrência, para se dirigir directamente à capital. Encontra-o a sair de casa dirigindo-se para a embarcação que o Estado punha à sua disposição para o desempenho das suas funções, cujo nome é composto a partir

da palavra «escritório», o que estabelece conotação com tarefas administrativas. Aliás, já em B1, 216, quando o camponês conclui a terceira petição, refere-se expressamente que o seu discurso foi realizado à entrada do escritório, através da mesma palavra egípcia, *areryt* (*rryt*)<sup>(57)</sup>. Numa terceira ocasião, ao iniciar a quarta petição (B1, 225-226), o queixoso encontra Rensi «prestes a sair da porta do templo de Herichef». A afirmação é clara e o seu significado imediato. O facto de não referir que sai do templo, mas da porta do templo, está indiscutivelmente ligado à natureza desse espaço, visto que as portas dos templos definiam os lugares normais de julgamento, onde se podiam proclamar apelações legais. Com toda a certeza na Época Baixa e, pelo testemunho destes papiros, provavelmente já muito antes<sup>(58)</sup>. Prevalece pois a indefinição de funções, por estratégia do autor. À primeira vista, parece um governador regional, pois é tratado por «senhor deste domínio» (B1, 46-47), com domínio sobre os *seru* (*srw*) (B1, 73-74), funcionários reais que «gozavam de autonomia legal», actuando «como conselheiros do governador regional nos tribunais locais» e sendo «considerados autoridades em matéria que envolvia propriedade privada»<sup>(59)</sup>. Por outro lado, sem indicação expressa do desempenho do cargo de vizir, há grande similaridade entre as funções deste e as do grande intendente: supervisionava os domínios reais, representava a autoridade judicial máxima a seguir ao rei, dirigia «os seis grandes tribunais», coordenava os governadores regionais e era considerado a principal autoridade legal nas províncias. De qualquer modo, toda a segunda parte da 1.ª petição traça o carácter e as atribuições de Rensi (B1, 93-102). Empregam-se expressões típicas das autobiografias do Primeiro Período Intermediário e dos Impérios Antigo e Médio para ilustrar a sua actividade, atribuindo-lhe expressamente o aniquilamento da mentira e a defesa da verdade (B1, 98).

Da primeira vez, o seu desempenho é correcto no modo como recolhe o testemunho de Khuenanupu: em conformidade com as normas, por intermédio de um subalterno e sem arrogância ou superioridade (B1, 65-73). De imediato denuncia Neminakht «aos magistrados que estavam com ele» (B1, 73-74), sem que se refira se ele próprio é ou não magistrado. Em todo o caso, assumindo uma posição hierarquicamente superior aos restantes e exibindo preocupação face à ocorrência. Mas se exercia funções judiciais porque fez esta denúncia? Uma vez mais julgamos que a indefinição das personagens é um artifício do autor, para poder dispor de um maior leque de pessoas que é possível rever em cada uma delas. As duas principais funções



– administração e justiça – que envolviam uma infinidade de áreas, responsabilidades e subalternos, cabem por inteiro nesta caracterização. Mas a congeminação do autor não se compraz em ficar por aqui! Ao introduzir estes magistrados, no papel de juizes e conselheiros, faz a distinção clara entre bons (Rensi) e maus funcionários (os magistrados), uma vez que a actuação de ambos é distinta e oposta. E com a intervenção dos segundos mostra ainda como se instalara uma certa anarquia entre a população e uma clara opressão das classes baixas motivada pelo abuso do poder.

Por outro lado, em pequenas intervenções narrativas, Rensi toma determinadas medidas que nos parecem, uma vez mais, resultado da imaginação do autor, apostado em criar expedientes para angariar o espaço necessário aos seus objectivos. Em B1, 134-135, uma curta intervenção de Rensi sob a forma de ameaça e aparentemente defendendo Nemtinakht, tem a dupla função não só de manter alguma credibilidade em relação à sua posição, como de provocar Khuenanupu de modo a continuar a falar. E atinge o objectivo: sem se impressionar, o camponês continua o discurso, envolvendo cada vez mais Rensi, exortando-o a agir e tornando claro que os bens materiais são secundários em relação à verdade e à justiça. Na metáfora dos cereais é a verdade que sustenta a vida. Em B1, 217-218 o camponês é espancado e, a propósito, Perry afirma que a utilização de chicotes na administração de castigos nos tribunais egípcios só é suportada pela literatura por falta de evidências arqueológicas. J. Tyldesley precisa esta questão no capítulo «Crimes e Castigos» da sua obra, informando que nos tribunais criminais eram utilizados castigos físicos para determinados crimes, chegando à aplicação da pena de morte, enquanto nos tribunais civis não se recorria a eles. As ofensas contra os indivíduos eram vulgarmente castigadas compensando satisfatoriamente a parte ofendida e penalizando os culpados<sup>(60)</sup>. Como já referimos, será exactamente o que acontecerá a Nemtinakht/Khuenanupu no fim do conto, que não passa por qualquer tipo de castigo corporal. Por outro lado, não é a primeira vez que a violência corporal é citada neste texto (em B1, 53-54, Nemtinakht bate a Khuenanupu com ramos de tamarqueira), o que nos leva a pensar em meros recursos literários para pôr em relevo o clima de violência vivido no Primeiro Período Intermediário, contrário aos hábitos tradicionais egípcios.

Estas atitudes são contrabalançadas com outros expedientes, fruto da racionalidade do autor. Por exemplo: o nome de Meru aparece dezoito vezes no conto, das quais dezasseis sob a forma de «Rensi,

filho de Meru», pondo a tónica em Rensi. No entanto, por duas vezes (B1, 218-219 e B2, 133), em frases de discurso directo, a primeira proferida por Khuenanupu e a segunda pelo rei, aparece apenas «o filho de Meru». São dois momentos ligados às capacidades de julgar, um negativo e outro positivo, o que nos leva a concluir que a ideia é enfatizar o «homem virtuoso»<sup>(61)</sup>. Tal como, mesmo depois de «não ouvir» Khuenanupu, de deixar arrastar o seu caso indefinidamente, acabando por mandar espancá-lo, o seu desempenho continua correcto. Com o bom senso que caracteriza os funcionários zelosos, não escuta os pouco recomendáveis conselhos dos notáveis da localidade e apresenta o caso ao rei que lhe dá ordens precisas no mais rigoroso cumprimento dos direitos do camponês, que ele irá cumprir escrupulosamente (B1, 104-118). O motivo é o facto do grande intendente ter ficado impressionado com a qualidade do discurso do camponês. Diz claramente em B1, 106-107: «bom orador na realidade», *nefer medu en uen maa (nfr mdw n wn m3ʿ)*. É a única passagem onde aparece a expressão *nefer medu (nfr mdw)*, ou seja, bom orador, com o sentido de ser possuidor de uma oratória convincente, isto é, eloquente. Uma vez que não foram os antigos Egípcios que deram ao texto o nome que hoje lhe é atribuído, o *Conto do Camponês Eloquente*, estamos em crer que esta expressão foi a que inspirou o seu título nos nossos dias.

Na 2.<sup>a</sup> petição, Khuenanupu envolve o grande intendente no seu caso ao invocar a grandeza e riqueza de Rensi. Ao defini-lo como pessoa privilegiada reclama que, por isso mesmo, Rensi é responsável. Aduz de imediato uma série de metáforas que ilustram bem a sua autoridade absoluta e universal: servindo-se da imagem de um suporte arquitectónico (o esteio) compara a figura do juiz ao pilar que suporta a terra, o que nos dá a exacta medida da importância dos magistrados na sociedade egípcia antiga; atribuindo-lhe a função do leme que direcciona a embarcação, transforma o juiz em condutor da sociedade; conferindo-lhe as leis físicas de um fio-de-prumo, fiel da verticalidade, afirma a equidistância em relação a acusados e acusadores, a sua rectidão moral, de modo a reflectir justiça e isenção nos seus julgamentos. Não deixa, no entanto, de admitir que até um homem como Rensi pode agir erradamente. É uma afirmação que, posteriormente, será repetida. Termina descrevendo o erro como uma grande catástrofe («o porto submerso») e Rensi como seu autor: «aquele que deve castigar o mal pratica o mal». Contudo, para o leitor, que conhece o enredo, o comportamento do grande intendente enquadra-se na ideia

de solidariedade activa, porque ao exercer funções judiciais, os egípcios «faziam o juramento de nunca decidir um caso de forma injusta, mesmo se fosse o rei que o ordenasse»<sup>(62)</sup>.

É nesta petição que, pela primeira vez, aparecem as ideias de imortalidade e de eternidade (B1, 126). Por um lado apresenta-se com clareza o significado natural da finitude do homem, da sua separação do mundo terrestre: ricos ou pobres, todos a alcançarão. Por outro põe em causa o desejo de eternidade de Rensi, incutindo-lhe algum temor, através de nítido endurecimento do discurso. Mas, subjacente, subsiste uma outra revelação de cariz social: a distinção entre os homens da eternidade e os mortos comuns. Os primeiros, os ricos, tinham um túmulo com inscrições maioritariamente filantrópicas (as estelas funerárias onde eram descritas todas as suas acções caritativas: dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, dar roupa a quem anda nu, etc.) e posses para cuidar da sua manutenção e mumificação, como forma de perpetuação ao longo dos tempos; os segundos, os pobres, eram enterrados na própria areia do deserto sem que os seus corpos passassem pelas mãos dos mumificadores, ou destituídos de qualquer atenção, sendo esquecidos pouco depois de mortos e impedidos deste modo de alcançarem a eternidade, numa atitude que punha em causa a ideia de imortalidade, pilar do pensamento egípcio. Prova também que os próprios Egípcios tinham consciência de que esta era um privilégio só concedido aos ricos e poderosos, primeiro apenas acessível aos «reis-deuses» e depois, também, aos seus familiares e principais dignitários a quem a «democratização» do Primeiro Período Intermediário proporcionou semelhante tratamento.

Em B1, 149-151, o texto apresenta-nos o lado terrífico do reino dos mortos quando Khuenanupu compara Rensi à deusa Sekhmet, logo depois de o ter considerado mensageiro de Khenti, o temível deus crocodilo Khentikheti que tinha à sua disposição os «mensageiros», entidades maléficas prontas a espalhar o mal. Por sua vez, também a deusa Sekhmet, senhora da pestilência, era considerada uma divindade maléfica. Com a ajuda dos seus «massacradores» disseminava miasmas, pestes e doenças. Só esta origem para o poder de Rensi podia justificar as injustiças cometidas como autêntico mensageiro da morte. Tal como já tinha feito com o «senhor do silêncio» (B1, 59), Osíris, o deus dos infernos e do mundo dos mortos, Khuenanupu evitou tratar estas divindades pelo nome para não atrair sobre si maus presságios.

O outro mundo, um reino de magia dirigido por Osíris, onde o defunto, depois de ser admitido, circulava com a ajuda do «Livro dos Mortos», *peret em heru (prt m hrw)*, era a Duat (*dwꜣt*), uma região horrorosa, sinistra e hostil, por onde o morto só podia circular se fosse guiado por algum espírito benévolo, que, com a ajuda das fórmulas certas, mantinha afastados os deuses maléficos e os demónios. Esta alegoria à passagem do Sol pelo mundo subterrâneo entre o ocaso e a aurora, tinha uma única região desejável: o Sekhet Hetep (*šht htp*), os Campos da Paz ou Campos Elisios, onde se situava o Sekhet Iaru (*šht iꜣrw*), o Campo dos Juncos ou o Juncal, governado por Ré-Horakhti e local de residência de Osíris e respectiva comitiva. Para o transpor era necessário ultrapassar os sete átrios, cada um guardado por três divindades (o porteiro, o vigia e o inquiridor), que deviam ser invocadas pelos respectivos nomes. O próprio Juncal estava dividido em quinze regiões, cada uma presidida por um deus. E com excepção do Sekhet Iaru, todas tinham algo de maléfico para os defuntos: ou eram regiões de fogo, ou residência de espíritos que comiam as suas sombras, ou de serpentes terríveis como a Satitemui, ou outros maléficos.

Na 3.<sup>a</sup> petição, em B1, 176, Khuenanupu afirma relativamente a Rensi que a eternidade se aproxima, usando uma frase de duplo sentido: por um lado elogiosa – só os grandes atingiam a eternidade; por outro, um aviso – mesmo desses, só os virtuosos a alcançam. Rensi pertence aos grandes, mas como não está preocupado em fazer justiça, põe em risco a possibilidade de atingir a «vida eterna», uma vez que isso pesará no julgamento de Osíris.

Em B1, 338-342, na 8.<sup>a</sup> petição, na qual o discurso de *maat* é mais longo e explícito, encontramos uma evocação do deus primordial, criador da justiça, que conclui a parte do discurso de Khuenanupu onde *maat* transcende o mundo e a sua ordem social para entrar na Duat, onde os resultados de se viver ou não em conformidade consigo se reflectiam. E no final desta petição é empregue mesmo o termo *imakhu (imꜣḥw)*, que designa o proprietário de um túmulo (B1, 353), pessoa com um estatuto social bem definido uma vez que tem o «reconhecimento público» e «um lugar permanente na memória social», que sobreviverá no seu túmulo depois da morte. O *imakhu* é, portanto, um bem-aventurado, um sobrevivente, diferindo dos deuses e do faraó que são imortais<sup>(63)</sup>. Este paralelismo entre a divindade e o faraó surge claramente logo na V dinastia, em textos tumulares onde Maat «prezida» à construção dos respectivos túmulos como, por exemplo, os de Hotephorakhti (*htp-ḥr-ꜣḥt(i)*), sacerdote e juiz, e de Inti (*inty*), governador de Dechacha<sup>(64)</sup>.

Na 9.<sup>a</sup> petição, em B2, 98-101, recorrendo ao imaginário de navegação, fixa-se a ideia de passagem, de viagem, fazendo o paralelismo entre a viagem da mentira e a viagem da vida de qualquer egípcio, que se prolonga para além da morte. Contudo, como os maus comportamentos podiam fazer cair o castigo divino sobre quem os praticava, assistimos depois à enunciação dos castigos que o comportamento de Rensi e de Nemtinakht suscitavam. Ora segundo Khuenanupu, eles teriam enriquecido com o roubo dos seus bens e com toda a mentira construída à volta desse roubo. Por isso, o primeiro não teria descendência que lhe assegurasse o culto funerário e, portanto, a eternidade, e o segundo tinha a entrada para a eternidade igualmente vedada, uma vez que o seu barco nem sequer podia atracar ao cais do outro mundo. Como para os Egípcios a vida terrestre e a vida além da morte representavam uma continuidade sem barreiras, todas aquelas situações surgiam como ganhos efémeros que, mais cedo ou mais tarde, acabariam por se voltar contra quem os praticava.

Esta questão culmina em B2, 109 e 111 onde se afirma que o indolente não tem passado para ser recordado, não tem memórias, não tem reputação. Quem age como Rensi não tem passado, nem terá futuro, o que implica com o conceito de eternidade e respectivas celebrações funerárias. Se o «ontem» era importante na medida em que representava a permanente capacidade de retorno à «primeira vez» e, portanto, uma vida de constante celebração de Maat, os futuros «dias felizes» seriam a capacidade de fruição da vida eterna. Os Egípcios ao acreditarem na existência de vida para além da morte, ao crerem na imortalidade da alma, conceberam a vida eterna, que levava cada um a ocupar parte da sua existência terrena na preparação da sua vida na Duat, no reino de Osíris. Da preservação do corpo à realização do *ka* (que permitiriam o regresso de *ba*) e de estelas evocativas das qualidades do defunto, tudo era feito para manter a «vida» no Além. Não era uma concepção soturna e mórbida, mas alegre e impregnada de felicidade, porque se os rituais fúnebres fossem convenientemente cumpridos, todos os perigos do Além seriam afastados e a eternidade vivida em plena felicidade, na companhia de Osíris. É claro que a imortalidade estava apenas ao alcance do faraó e dos mais poderosos, uma vez que as despesas com a construção do túmulo, a realização do *ka*, a mumificação e a manutenção dos rituais fúnebres, afastavam a maior parte da população egípcia dessa realidade, que se via assim na contingência de ser simplesmente sepultada na terra, quebrando a incorruptibilidade do corpo. Além disso, o

conhecimento limitava o acesso aos textos mágicos. Não só pela falta do saber mas, inclusive, porque determinadas práticas iniciáticas só eram possíveis a partir de certos níveis de conhecimento. Não é por acaso que nos «Textos dos Sarcófagos» e no «Livro dos Mortos» existem fórmulas que começam por: «Quanto ao homem que conhece estas palavras mágicas...»<sup>(65)</sup>.

Não era o caso de Rensi, que poderia facilmente mandar construir um túmulo e criar condições para manter os ritos funerários. O seu isolamento social enquanto avarento, na visão de Khuenanupu, é que se reflectiria na sua sobrevivência para além da morte. Sem nada ter feito para usufruir de uma memória social e incapaz de se libertar dos seus bens de modo a poder fazer um testamento, seria impossível ter um túmulo<sup>(66)</sup>. Ser bem-aventurado era uma posição social que apenas seria atingida por quem tivesse aprovação pública e desempenhasse uma função suficientemente importante e bem remunerada que lhe permitisse acesso aos construtores de túmulos, dependentes do Estado egípcio e, como é óbvio, capacidade para lhes pagar o seu trabalho. Era igualmente imprescindível ter descendência e meios materiais para criar um legado que garantisse o culto funerário. Por vezes, essa descendência, procurando construir a própria memória social, associava-se à do defunto, fazendo de igual modo prova da mais elevada moral, como se deduz, por exemplo, daquela inscrição tumular que nos fala do amor filial: «Eu fiz isto para o meu pai,/quando ele partiu para o Oeste,/em direcção aos caminhos do bem por onde os veneráveis seguem»<sup>(67)</sup>. A memória social era mantida através de inscrições nos túmulos referentes à vida do defunto (as biografias) cuja função era demonstrar que fora vivida em conformidade com *maat*.

Estes documentos epigráficos indissolúveis dos túmulos, marcaram desde o princípio a união entre *maat* e o túmulo, uma vez que os primeiros que se conhecem não se referem ao proprietário mas ao próprio túmulo<sup>(68)</sup>. Quando passaram a referir-se ao defunto, fizeram-no através do registo de verdadeiros discursos de *maat*, a que os egiptólogos atribuíram a designação de biografias ideais. A principal característica destas biografias assenta no facto de a solidariedade da acção e a solidariedade da palavra terem sido substituídas por simples afirmações de amor em relação àqueles para quem o morto tinha sido solidário. Era um amor exercido apenas através de atitudes de esmola e de caridade dos possuidores para com os não possuidores, o que apenas minorava a desigualdade sem a abolir. No entanto, esta solidariedade ao exercer-se de forma vertical e não de forma horizontal

responsabilizava os primeiros em relação aos segundos, transformando a prática do amor aos outros num princípio de integração afectiva que envolvia toda a sociedade egípcia, do rei ao mais humilde camponês. Igualmente indispensáveis ao estatuto de bem-aventurado eram as biografias profissionais, um outro tipo de biografias que acompanhava as primeiras e que, por não tratarem de *maat*, não abordaremos. Apenas referiremos que a sua função era distinguir os indivíduos uns dos outros e que a única excepção era o rei. O faraó desempenhava um serviço aos homens e não uma actividade profissional porque, uma vez que no Império Antigo, Estado e sociedade eram a mesma coisa, servir os homens por amor à solidariedade era um fundamento do próprio Estado. Era por isso um privilégio e não uma exigência, pelo que não necessitava de ter uma ética prescritiva, apresentando-se como natural sem necessitar de qualquer motivação.

Estas ideias desenvolveram-se e consolidaram-se no Império Antigo. No Primeiro Período Intermediário, os dois géneros de biografias fundiram-se, o individualismo avançou tendo deixado de haver serviço real, passando a *maat* a ser o único caminho para alcançar a imortalidade. É o período áureo das autobiografias, em que a fusão das funções integrativa e distintiva leva Assmann a afirmar que estamos perante «a invenção da virtude», um valor moral que por ser simultaneamente social e individual, integra e distingue<sup>(69)</sup>. O avanço do individualismo quebrou, no entanto, a força do elo natural que existia entre o rei e os seus súbditos, porque, ao demonstrar que a solidariedade manifestada por cada indivíduo tinha também valor social relevante e não era exclusiva do faraó, apresentava a solidariedade como ambição natural existente em cada homem e já não como um desempenho altruísta, pondo em causa o serviço que o rei prestava aos homens por simples amor à solidariedade. Como reflexo do facto deste altruísmo se apresentar como natural, nunca fora necessário nomear *maat* porque até então se confundira com o próprio Estado, ainda que seja real a sua presença no Império Antigo e no Primeiro Período Intermediário em enunciados que se identificam com os seus princípios. Contudo, o desaparecimento da fusão natural entre Estado e sociedade, levou a que, a partir do Império Médio, a monarquia faraónica sentisse a necessidade de vincular os Egípcios aos fundamentos do Estado faraónico agora explicitados, de modo a que a identificação do Estado com *maat* não suscitasse dúvidas, como veremos quando abordarmos a figura real. Para o fazer, serviu-se da propaganda que, entre outros, utilizou textos como o que é objecto deste estudo. *Maat* identificada

agora exclusivamente com a virtude, passa então a ser fundamentalmente um conceito espiritual, deixando o túmulo e o serviço real de serem veículos para a alcançar. Como é visível em B1, 338-342, as ideias de *maat* e de túmulo acabaram por se fundir, formando uma unidade que se apresentava como único meio de sobrevivência eterna.

Mas esta renovação foi mais longe, com o aparecimento de uma nova concepção de homem. No Império Antigo a cultura egípcia apresentava uma ideia de homem que era dirigido pela autoridade exterior do rei, único responsável por todos os homens; a partir do Império Médio passamos a ter um homem guiado e julgado por aquele que passa a ser o único responsável por si, o seu próprio coração. É o resultado das novas ideias de transição e transfiguração entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses e do rei que, embora se mantenham separados, sofreram as influências da individualização espiritual e do aparecimento do «homem interior», provocadas pelo clima de «democratização» do Primeiro Período Intermediário. Na Duat, o defunto deixa de ser considerado «bem-aventurado entre os homens» para passar a ser um «deus vivo». Como o primeiro é um mortal e o segundo um imortal, sobrevivência e imortalidade confundem-se fazendo surgir um novo mundo, onde o homem em vez de sobreviver goza de uma imortalidade de tipo divino.

Como Assmann afirma, trata-se de facto, de uma autêntica e súbita entrada na transcendência que se concretiza tanto no exterior quanto no interior do indivíduo. No exterior, para além do mundo visível, existe o mundo inferior, um mundo subterrâneo espelho do mundo dos vivos (o reino de Osíris) onde os homens viverão a sua eternidade como deuses vivos; no interior, invisível, surge a «alma», mais um constituinte do homem egípcio, que assumirá a forma de *ba*, pássaro que levanta voo no momento da passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, numa cerimónia judicial realizada num tribunal divino<sup>(70)</sup>. Inicialmente exclusivo do rei, este símbolo da passagem do mundo visível ao invisível, bem como os conceitos de transição e imortalidade, generalizaram-se no Primeiro Período Intermediário tornando-se acessíveis a todos os homens.

O julgamento dos mortos, o tribunal de Osíris e o seu funcionamento, são concepções mágicas que, através de práticas igualmente mágicas, nos mostram outra faceta de *maat*: o seu carácter mágico-funerário. Pela mão de Anúbis ou de Maat o defunto apresenta-se a julgamento, onde o seu coração, que representa a sua alma, será confrontado com a justiça e a verdade, ou seja, Maat, simbolizada por



uma pena de avestruz. Para atingir a imortalidade o melhor resultado é o equilíbrio entre os dois pratos da balança. Para tal, o morto recita a confissão negativa, enunciando um conjunto de interdições morais sob a forma de enunciados negativos numa declaração de inocência. A acção pertence a *isefet*, mas cada frase pronunciada é um passo em direcção a Maat. Devidamente organizada, segue uma ordem estabelecida, pois a precisão é fundamental para que Maat actue. Aí estão incluídas diversas frases respeitantes à solidariedade, quer activa (fazer *maat*) como, por exemplo, «Eu não fui avarento», quer comunicativa (dizer *maat*), do tipo «Eu não difamei um servidor junto do seu superior». Esta declaração aborda uma infinidade de temas, onde sobressaem as questões pessoais, profissionais e religiosas, tendo como função mágica a obtenção de autorização por parte de Osíris para entrar no seu reino. O julgamento de Osíris funciona, portanto, como um rito iniciático, em que o morto ao ser conduzido pela «sala da dupla Maat»<sup>(71)</sup> até ao rei dos mortos, participa num acto de socialização submetendo-se primeiro a uma qualificação, isto é, a uma purificação representada pela pesagem do coração, e só depois é admitido como membro. Esta admissão na associação divina transforma o morto em «louvado», *hesii (hsii)*, passando a ter direito de receber pão e cerveja das mãos de Osíris<sup>(72)</sup>.

Como a confissão negativa é um discurso sobre *maat* e a pesagem do coração do morto é feita contrabalançando-o com Maat, é ela quem faz a integração social do morto. Como já fora ela a fazer a sua integração social enquanto vivo, torna-se claro que ela reinava nas duas esferas sendo a responsável pela transição do homem de uma para a outra. Por seu lado, a própria escolha do coração para representar a alma do defunto no julgamento, terá obedecido a critérios. Mais do que o simples facto de ser o órgão humano que melhor podia representar uma entidade etérea, por nele residirem a sabedoria e a virtude, foi determinante, certamente, o alcance do equilíbrio com a levíssima pena de avestruz, equilíbrio que, simbolicamente, representava a pureza do homem. Ora, como vimos, a ideia do coração ser o único guia e juiz do homem, é o suporte da nova concepção de homem interior. E *maat* é o seu princípio estruturante. Por isso, este homem agora depende apenas de si. Só o cumprimento de *maat* em vida determinará uma vida eterna. Esta concepção de carácter, é testemunhada em auto-retratos tumulares da XI dinastia que, para lá de descreverem as excelentes e vulgares qualidades dos defuntos, como a coragem, a benevolência ou a justiça, nos presenteiam com inscri-

ções de grande virtuosismo, referindo a calma, o autocontrole, a amizade e a delicadeza dos seus proprietários<sup>(73)</sup>.

E quando, por fim, o rei diz «julga tu próprio, filho de Meru» (B2, 132-133), percebemos que toda a actuação de Rensi esteve de acordo com esse princípio. O julgamento é finalmente colocado no respectivo nível de autoridade e surgem a reciprocidade e a solidariedade social. Rensi, que cumpriu à risca as indicações de Nebkauré e ainda reconheceu a autoridade suprema do rei quando lhe solicitou que concluísse o caso, é recompensado pelo monarca com a restituição da autoridade, temporariamente arredada. Face à prova inequívoca em como o grande intendente sempre estivera do lado da verdade contra a mentira e o mal, repõe-se e recompensa-se a verdade, sendo a vez do próprio Rensi ser compensado com uma simbólica atitude de virtude por parte do seu opositor, o silêncio, pois o camponês não vê mais necessidade de continuar a dirigir acusações contra si. É o reflexo da verticalidade interior de Khuenanupu que, com o seu «discurso perfeito», com a sua defesa inabalável da verdade, ganha tudo, isto é, readquire o que é seu e ainda é compensado com os bens de Nemtinakht. Este e a família, por causa de um acto digno apenas de quem está possuído pelo mal e pela mentira, perdem tudo para o camponês, incluindo a própria liberdade. Cumpriu-se *maat*. Aliás, esta rápida conclusão põe em evidência duas coisas: a eficácia da autoridade egípcia e a importância de *maat* como seu suporte. Como M. H. T. Lopes afirma: «Para o homem egípcio, o exercício da justiça era fundamental. Como norma social, tendente a regular a prática do poder e a vida em sociedade, mas também como norma ética, dado que para a ideologia faraónica a regulação social do Estado era o reflexo da ordem interior dos homens que a compunham»<sup>(74)</sup>.

## Notas

<sup>(1)</sup> B. Menu recua as origens do direito egípcio ao 4.º milénio, fazendo-o coincidir com a génese da monarquia e da escrita. Atribuindo à escrita o papel principal na conservação dos costumes e na fixação do pensamento jurídico, considera que as paletas e as maçãs de guerra são «os primeiros documentos constitucionais», por virtude da sua representação iconográfica (B. MENU, «Principes fondamentaux du droit égyptien», em *CdE LXX* (1995), 99-102).

<sup>(2)</sup> A. THÉODORIDÈS, *Vivre de Maât. Travaux sur le droit égyptien ancien*, première partie, Bruxelles, Lovaina: Société Belge d'Études Orientales, 1995, 3-4.

<sup>(3)</sup> Filho, genro, irmão, tio...

(4) Na opinião de Husson e Valbelle, as leis destinavam-se a proteger pessoas ou instituições de eventuais abusos e os decretos eram normalmente «retribuições excepcionais para actos excepcionais». Em nenhum dos casos constituíram códigos de leis como nós hoje os compreendemos (G. HUSSON e D. VALBELLE, *L'État et les Institutions en Égypte, des premiers pharaons aux empereurs*, Paris: Armand Colin, 1992, 33). Théodoridès está convicto de que já existiam na XII dinastia ou mesmo no PPI, mas tem algumas dúvidas se no Império Antigo haveria já *hepu* (*hpw*) ou apenas os *udju-netjer* (*wdjw-ntr*). Para si o termo *hep* (*hp*) não existia nesse período mais recuado, podendo haver outra designação para lei, uma vez que o princípio já existia, admitindo que nestas circunstâncias os *udju-netjer* pudessem ter carácter de lei (A. THÉODORIDÈS, *Vivre de Maât... première partie...*, 44-49). Contudo, Kruchten, ao lembrar as possíveis traduções de *hep*, (regra, regulamento, hábito, rito, cerimónia) afirma que também é traduzida frequentemente por «ciclo de um planeta». Como Maat é «aquela que guia», este movimento celeste referir-se-ia a si, enquanto personificação da ordem primordial estabelecida pelo demiurgo na origem do cosmos. Por esta razão é de supor a existência de *hep* desde o princípio do tempo, ainda que o termo tenha aparecido mais tarde (J.-M. KRUCHTEN, «Law», em *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford: Oxford University Press, 2000, 277).

(5) Quando os interesses do Estado eram postos em causa, o que podia ir da subversão à profanação de túmulos, criavam-se tribunais e comissões de inquérito especiais com a intervenção directa do rei (J. YOYOTTE, «Justice», em G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris: Fernand Hazan, 1998, 142-143).

(6) B. MENU, «Méthodes et Perspectives pour l'Histoire du Droit Égyptien Ancien», em *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses, München, 1985*, vol. 4, Hamburgo: Helmut Buske Verlag, 1991, 234.

(7) J.-M. KRUCHTEN, «Law», 277. De facto, os textos egípcios exprimem a ideia de que o rei era a fonte das leis, como no caso daquele em que o deus lembra a Hatchepsut os seus deveres: «Tu estabeleces as leis, tu reprimes as desordens, tu pões fim à guerra civil» (M.-A. BONHÈME e A. FORGEAU, *Pharaon. Les Secrets du Pouvoir*, Paris: Armand Colin Éditeur, 1988, 179). Sem dúvida que entre os homens era quem estabelecia as leis que, no entanto, lhe eram «confiadas» pela divindade.

(8) J.-M. KRUCHTEN, «Law», 277.

(9) P. VERNUS, «Les "decrets" royaux (*wj-nsw*): l'annonce d'auctoritas comme genre» em *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses, München, 1985*, vol. 4, Hamburgo: Helmut Buske Verlag, 1991, 239.

(10) Analisando a sua natureza, Vernus divide-os em duas grandes tipologias e apresenta alguns exemplos: «decretos» fictícios e «decretos» verdadeiros. Na primeira, começa por abordar textos mitológicos, onde os deuses à semelhança dos homens, recorrem ao tipo «decreto» na sua correspondência («decreto» de Ré para seu pai Nun, feito por Tot); refere depois textos funerários, dos «Textos das Pirâmides» ao domínio romano, que utilizam o tipo «decreto» em fórmulas funerárias para que se cumpram determinadas directivas na Duat em benefício do defunto («decreto» de Amon para Osíris, «decreto» de Amon para o defunto, «decreto» de Ísis para o faraó, entre outros); segue com textos mágicos, a partir do Império Médio («decreto» de Osíris dirigido ao vizir Geb para tentar arrastar para o inferno os génios maus que provocam a bronquite); textos de culto («decreto» redigido por Tot com a regulamentação do Abaton de Filae); pseudo-epígrafas (*Estela da Fome* que se inicia com um «decreto» do rei Djoser dirigido a Mesir (*msir*), dando-lhe conta da sua aflicção); textos literários (*A Aventura de Sinuhe* contém um «decreto» real). Na segunda tipologia, os verdadeiros «decretos», menciona em primeiro lugar os monumentos particulares que contém «decretos» reais de que os donos foram executores ou beneficiários,

podendo constar dessas autobiografias como simples alusões (do tipo, «ora sua majestade tinha ordenado a N») ou reproduzidas integralmente (um «decreto» de nomeação de chefe da polícia, por exemplo); refere depois os arquivos administrativos que guardaram dossiers com diversos tipos de referências a «decretos» (textos pedagógicos, simples alusões, cópias,...); monumentos reais com alusões ou apresentações integrais de «decretos», seja em versão que reproduza fielmente o acto original desprovida de qualquer outro valor (os «decretos» do Império Antigo) ou em versão integrada num «aparato ideológico» (cenas de oferendas aos deuses, epítetos do faraó, discursos justificativos,...); e, finalmente, versões originais de «decretos» (apenas dois casos conhecidos, um de Ramsés IX para o sumo sacerdote de Amon e um outro de Ramsés XI para o vice-rei de Kuch, e acrescenta a informação de que P. Posener-Kriéger terá descoberto outros originais nos arquivos de Gebelein) (P. VERNUS, «Les “decrets” royaux (*wḏ-nsw*)», 239-244). Refira-se, ainda, que o Abaton, ou «morro puro», um dos inúmeros túmulos de Osíris existentes no Egipto, não era propriamente em Filae, mas na vizinha ilha de Biga. Com respeito a Filae, os Egípcios antigos acreditavam que ela fosse a recriação do mundo primordial, quando Ré reinava sobre a terra. Razão pela qual atribuíram ao seu nome a etimologia de «ilha do tempo [de Ré]» (J. BAINES E J. MÁLEK, *Egipto, Deuses, Templos e Faraós*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1991, 73).

(11) P. VERNUS, «Les “decrets” royaux (*wḏ-nsw*)», 245.

(12) Para «escritório dos escritos» aparecem duas designações: *h; n sš* ou *stn t sš* (*Idem, ibidem*).

(13) O mais célebre mito egípcio da criação do mundo, cujo texto se encontra na vulgarmente designada «pedra teológica menfita», a Pedra de Chabaka. O texto está gravado numa pedra de granito negro que se encontra no Museu Britânico, e foi mandado executar pelo rei Chabaka da XXV dinastia, pelo facto de o original, escrito em papiro ou pele, ter sido encontrado em avançado estado de degradação. Usa a linguagem arcaica semelhante à dos «Textos das Pirâmides», dando a entender que o original teria sido redigido no Império Antigo, sem contudo ser possível determinar uma datação mais precisa.

(14) P. VERNUS, «Les “decrets” royaux (*wḏ-nsw*)», 245-246.

(15) *Ibidem*, 246.

(16) Designação que P. Vernus utiliza para se referir à formulação dos que abordam esta questão socorrendo-se exclusivamente do carácter normativo actual para analisar a prática dos antigos egípcios (*Idem, ibidem*).

(17) J.-M. KRUCHTEN, «Law», 277-278.

(18) A distribuição dos abusos pelos sete parágrafos é a seguinte: (1-2) requisições ilegais de barcos (3) e de «servas» pertencentes ao *nemhi* (*nmhy*), pelos funcionários do palácio; (4) apreensão de peles, pelos soldados; (5) exigência abusiva às pessoas que viviam ao longo do rio para fornecerem comida ao rei e comitiva durante a viagem para Tebas, por ocasião do festival de Opet; (6) colheita de forragem em campos privados, por servos do palácio; (7) aplicação de falsas medidas para extorquir mais impostos no mercado (*ibidem*, 278).

(19) *Idem, ibidem*.

(20) *Idem, ibidem*.

(21) P. VERNUS, «Les “decrets” royaux (*wḏ-nsw*)», 246.

(22) J.-M. KRUCHTEN, «Law», 278.

(23) A. THÉODORIDÈS, *Vivre de Maât... première partie...*, 72. As ideias de «monarquia divina» e «rei-deus» foram criadas nos finais do século XIX com um sentido universal que nunca tiveram, uma vez que foram criadas fundamentalmente com exemplos africanos. Aliás, a historiografia ocidental considerou até há bem pouco tempo o Egito Antigo como uma cultura do Próximo Oriente, alheando-se quase por completo da sua localização geográfica e das implicações culturais daí provenientes. Cervelló Autuori afirma num interessante artigo: «Como é evidente que os termos “realeza” e “divino” são conotados ao excesso nas nossas línguas, e não podem ser utilizados sem serem definidos, é conveniente precisar desde já o sentido exacto que lhe atribuímos. A nossa palavra “rei” remete necessariamente para uma forma de poder político-militar, enquanto que o rei ao qual nos referimos não é necessariamente dotado destas prerrogativas e pode ser um personagem que dispõe apenas de funções exclusivamente cósmico-rituais. Nós conservaremos contudo este termo porque se trata, em todo o caso, de um personagem único, centro da vida da sua comunidade, e que pertence necessariamente a uma linhagem marcada de maneira especial, quer dizer, que se trata de um descendente legítimo de um determinado antepassado fundador, directamente ligado aos deuses ou às forças cósmicas (é mesmo o princípio da “legitimidade dinástica”). Quanto ao termo “deus”, remete na nossa cultura a conceitos como criação e onipotência. Todavia, o rei-deus africano não é nunca um ser onipotente nem criador. Bem pelo contrário, a sua “divindade” emana da sua identificação com um deus-vítima sacrificial que, pela sua morte, facilita a ordem e expia o caos. O rei é, antes do mais, um corpo-fetichado depositário de poder cósmico benéfico, o centro dinâmico do universo, o ser no qual converge o cósmico e o social, um integrador universal; e é por isso que falamos da sua causalidade pessoal. É estritamente como fetichado-vítima sacrificial que é preciso entender a palavra “deus” neste contexto. Ao carácter eminentemente cósmico e ritual do rei divino africano pode eventualmente ser acrescentado um poder político-militar mais ou menos importante numa organização social pré-estatal ou plenamente estatal.» (J. CERVELLÓ AUTUORI, «Monarchie pharaonique et royautés divines africaines» em *Cahiers Caribéens d’Égyptologie* (2). *La Maât dans tous ses Etats*, Martinique: Editions Tyanaba, Février/Mars, 2001, 28-30).

(24) As actas normalmente tidas como testamentos são designadas por *imit-per* (*imyt-pr*), literalmente «aquilo que há dentro de casa», um inventário. Podia ser entendido no sentido mais lato de domínio. Conhecidas desde o Império Antigo, eram contratos unilaterais, datados, que nomeavam o declarante e os herdeiros, enumeravam as disposições e especificavam as testemunhas, sendo redigidos por quem pretendia alterar o que estava legalmente fixado para a transmissão dos seus bens, normalmente cumprindo a cláusula *sa en sa* (*s’ n s’*), isto é, «de filho para filho». Por outras palavras, a regra geral era a transmissão «hereditária pela via da primogenitura masculina; (...) perpétua a favor de todos os primogénitos futuros». Era, assim, uma expressão de vontade individual e não era exclusiva dos homens. No testamento de Naunakhte, é uma mulher a declarante e entre os seus herdeiros há filhas. Contudo são necessárias precauções porque nem todos podem ser considerados juridicamente testamentos, havendo casos que são doações entre vivos. A diferenciação podia ser feita a partir da inclusão ou exclusão da fórmula *imi dhnt(w).f m t’ it* («que ele seja a testa em este tempo», isto é, que assuma a posse imediatamente, em casos em que o doador permanece vivo). Em rigor, o direito sucessório era desconhecido no Egito e a posse de bens por morte de alguém não tinha cabimento na legislação nem na cultura egípcia. A maior parte das *imit-per* eram doações que podiam passar a ter valor testamentário caso o doador mantivesse a sua intenção até ao momento da passagem ao reino dos mortos. Além do mais, podia haver diversos tipos de contemplados e diferentes tipos de disposições. Um testamento por vezes também podia ser designado por *sech* (*sš*), um «escrito». Aliás, «não são as noções de direito que faltam no Egito; o que falta é rigor na expressão, no vocabulário», disse Théodoridès sobre o direito egípcio depois de traduzir e analisar inúmeros exemplos que se estendem da IV dinastia ao Terceiro Período

Intermediário, apresentando alguns que parecem querer contrariar parte do que acima dissemos. O *imit-per* de Nekankh, do Império Antigo, opõe-se claramente à ideia de doação e aparenta conter os termos claros de um testamento: *ink ir(w) iw'w r hrw hpy.(i) im r imntt* – «eu instituí um herdeiro para o dia em que eu for para o Oeste». Mas a realidade é outra. Não se trata de um herdeiro que deva tomar posse dos seus bens, mas da nomeação daquele que deverá administrar a fundação que assegurará o culto funerário do declarante. Contudo, há expressões como *ir m-ht i:wy n hmti H* («e depois da velhice da minha mulher H») e contextos onde os actos de doação aparentam uma concepção de apropriação *post mortem* dos bens do doador (A. THÉODORIDÈS, *Vivre de Maât... première partie...*, 411-428; 433-439; 442-443; 506-508; 519-522 e 668).

(25) J. TYLDESLEY, *Judgement of the Pharaoh. Crime and Punishment in Ancient Egypt*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2000, 10-11.

(26) A. THÉODORIDÈS, *Vivre de Maât... première partie...*, 37. Hoje, esta característica levanta bastantes dificuldades no que respeita à análise das leis e dos termos jurídicos.

(27) J.-M. KRUCHTEN, «Law», 281.

(28) Cfr. J.-M. KRUCHTEN, «Law», 279-281.

(29) *Ibidem*, 279 e 281; cfr. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature. A Book of readings. Vol. II – The New Kingdom*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1975, 111.

(30) J.-M. KRUCHTEN, «Law», 280.

(31) Esta divisão já ocorrera pontualmente com Pepi II e Senuseret I (I. SHAW; P. NICHOLSON, *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, Londres: British Museum Press, 1995, 301).

(32) G. HUSSON; D. VALBELLE, *L'État et les Institutions en Égypte, des premiers pharaons aux empereurs*, 39-41. Os dois títulos constam do *Index of Egyptian Administrative and religious Titles of The Middle Kingdom*, respectivamente com o número 245 e 248. (W. A. WARD, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirute: American University of Beirut, 1982, 34).

(33) Actualmente, conhece-se melhor a justiça do Império Antigo e do Império Novo, do que a do Império Médio, sobre a qual há menos informação. Contudo, estamos em crer que as inevitáveis alterações de funcionários e cargos dos períodos reformadores que sucederam a épocas de anarquia, não deverão ter alterado significativamente a sua superestrutura. Para além dos tribunais dos templos e dos tribunais directamente dependentes da «casa grande» e supervisionados pelo vizir ou por delegados seus, havia em cada província e em cada cidade, entre outros, o tribunal «civil» e contencioso ou o tribunal predial e fiscal, dependentes localmente de conselhos de notáveis ou de outros funcionários. E alguns casos podiam começar por ser julgados em pequenas aldeias e depois arrastarem-se, subindo de apelo em apelo a hierarquia judicial até às mais altas instâncias (G. POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, 142).

(34) G. HUSSON; D. VALBELLE, *L'État et les Institutions en Égypte, des premiers pharaons aux empereurs*, pp. 125-126.

(35) J.-M. KRUCHTEN, «Law», p. 280.

(36) Vide T. F. CANHÃO, «O Conto do Camponês Eloquentemente», em *Cadmo* 16 (2006), 46, nota 141.

(37) O. BERLEV, «O funcionário», em S. Donadoni (dir.), *O Homem Egípcio*, Lisboa: Editorial Presença, 1994, 92-93. Terá, provavelmente, havido uma tentativa semelhante nas

IX e X dinastias, aberta a crianças de outras camadas sociais, incluindo forasteiros (*Ibidem*, p. 92).

(38) J. BAINES, «Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions», em *JARCE XXVII* (1990), Nova Iorque: American Research Center in Egypt, 6-7.

(39) M.-A. BONHÈME; A. FORGEAU, *Pharaons. Les Secrets du Pouvoir*, Paris: Armand Colin Éditeur, 1988, 168.

(40) J.-M. KRUCHTEN, «Law», 280.

(41) Vide nota 24.

(42) Vide T. F. CANHÃO, «O Conto do Camponês Eloquente», em *Cadmo 16* (2006), 32, nota 38.

(43) J.-M. KRUCHTEN, «Law», 281.

(44) C. J. EYRE, «Ordre et désordre dans la campagne égyptienne», em *Méditerranées n.º 6/7* (1966), Paris: Éditions L'Harmattan, 189.

(45) A. THÉODORIDÈS, *Vivre de Maât... première partie...*, 19.

(46) M. LICHTHEIM, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, Fribourg/Göttingen, Biblical Institute of the University of Fribourg, Fribourg: University Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, OBO 120, 1992, 12-13.

(47) *Ibidem*, 33-40.

(48) C. J. EYRE, «Ordre et désordre dans la campagne égyptienne», 186.

(49) N. SHUPAK, «A New Source For The Study of The Judiciary and Law of Ancient Egypt: "The Tale of The Eloquent Peasant"» in *JNES 51 n.º 1* (1992), Chicago: University of Chicago, 1-2 e 18.

(50) T. F. CANHÃO, «O Conto do Camponês Eloquente», em *Cadmo 16* (2006), 11-54.

(51) Vide T. F. CANHÃO, «O Conto do Camponês Eloquente», em *Cadmo 16* (2006), por exemplo 36-37, notas 58, 59 e 62.

(52) O título consta do *Index of Egyptian Administrative and religious Titles of The Middle Kingdom*, com o número 141. Com o número 132 figura igualmente *imy-r pr.* (W. A. WARD, *Index of Egyptian Administrative and religious Titles of The Middle Kingdom*, 21-22).

(53) T. F. CANHÃO, «Datação e Temática do Conto do Camponês Eloquente», em *Cadmo 15* (2005), 164-167.

(54) J. C. MORENO GARCIA, *hwt et le milieu rural égyptien. Economie, administration et organisation territoriale*, Paris: Librairie Honoré Champion, 1999, 228-231.

(55) D. VALBELLE, *Histoire de l'État Pharaonique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, 131.

(56) J. BAINES, «On Social and Ideological Characteristics of the Egyptian inner elite», Lisboa, fotocópias da comunicação apresentada no Iº Colóquio Internacional de Egiptologia «Os Faraós e a Elite Dirigente», 4 a 6 de Abril de 2001, 1-2.

(57) Vide T. F. CANHÃO, «O Conto do Camponês Eloquente», em *Cadmo 16* (2006), 35, nota 47.

<sup>(58)</sup> G. HUSSON; D. VALBELLE, *L'État et les Institutions en Égypte, des premiers pharaons aux empereurs*, 134.

<sup>(59)</sup> N. SHUPAK, «A New Source For The Study of The Judiciary and Law of Ancient Egypt: "The Tale of The Eloquent Peasant"», 5-6; A. THÉODORIDÈS, *Vivre de Maât... première partie...*, 87.

<sup>(60)</sup> E. PERRY, *A critical Study of the Eloquent Peasant*. Dissertation: Johns Hopkins University, Ann Arbon: University Microfilms, 1986, 351; J. TYLDESLEY, *Judgement of the Pharaoh. Crime and Punishment in Ancient Egypt*, 60-76.

<sup>(61)</sup> Cfr. T. F. CANHÃO, «O Conto do Camponês Eloquente», em *Cadmo 16* (2006), 30-31, nota 27.

<sup>(62)</sup> A. THÉODORIDÈS, *Vivre de Maât... première partie...*, 23.

<sup>(63)</sup> J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris: Éditions La Maison de Vie, 1999, 65 e 72.

<sup>(64)</sup> M. LICHTHEIM, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, 10-12.

<sup>(65)</sup> J. BAINES, «Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions», 14.

<sup>(66)</sup> Já antes, em B1, 134-135, uma curta intervenção de Rensi tornara claro que os bens materiais eram secundários em relação à verdade e à justiça.

<sup>(67)</sup> M. LICHTHEIM, *Moral Values in Ancient Egypt*, Fribourg/Göttingen, Biblical Institute of the University of Fribourg, Fribourg: University Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, OBO 155, 1997, 9.

<sup>(68)</sup> J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, 61.

<sup>(69)</sup> *Ibidem*, 68.

<sup>(70)</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>(71)</sup> Nos papiros do final da XVIII e princípio da XIX dinastias que contêm as crenças funerárias de carácter mágico-religioso dos Egípcios, e que vulgarmente denominamos «Livro dos Mortos» (*rw nw prt m hrw*, lit.: «discursos para sair à luz»), os capítulos que contêm os encantamentos (as fórmulas) são antecedidos de dois ou mais hinos e de uma cena de julgamento. No *Papiro de Ani*, um papiro em egípcio hieroglífico que se lê da direita para a esquerda e que pertenceu a um nobre tebano do Império Novo, o mais belo e bem conservado de todos os que se conhecem, encontra-se na chapa 1 um hino a Khepri, o deus sol-nascente, seguido de um hino a Osíris, na chapa 2. Nas chapas 3 e 4 aparece uma grande cena de julgamento numa iluminura maravilhosa, aliás, como todas as deste papiro. No entanto, esta cena corresponde ao capítulo 30 B – «capítulo para não deixar o coração de Ani criar oposição contra ele nos domínios dos deuses» – e a cena do julgamento pertence, de facto, ao capítulo 125, organizado em três partes: a introdução, lida quando chegava à sala da dupla Maat, a confissão negativa, feita perante os deuses que estavam na sala, e um texto final recitado aos deuses quando o defunto chegava ao mundo inferior. Na cena inicial do julgamento aparecem em pé, por de trás de Osíris, Ísis e Néftis, mas a forte presença das restantes divindades, em particular de Osíris, Hórus, Tot e Anúbis, conferem-lhes uma posição secundária. Contudo, estas duas deusas, assumindo os atributos de Maat, têm um papel fundamental no julgamento. É efectivamente na sala da dupla Maat, que são Ísis e Néftis como símbolos da justiça e da verdade, que o defunto faz a sua confissão negativa, a cada um dos 42 deuses que se encontram de pé ou sentados. Conforme o papiro, o arranjo desta sala varia. No *Papiro de Ani* (chapas



31 e 32) figura uma sala que se estende sobre o comprimento e com 42 deuses sentados ao meio. Por cima da cabeça de cada um inscreve-se o endereço do falecido e por baixo a declaração negativa. Em cada extremidade da sala observa-se meia porta de dois batentes que fazem dela uma sala de passagem e, no tecto, uma cornija onde alternam *uraeus* com penas de avestruz, numa mistura de simbologias divinas protectoras – o olho de Ré para afastar inimigos e perigos e as penas de Maat para apelarem à verdade e à justiça. No centro da cornija encontra-se uma representação do deus Heh (*hh*), que, com a mão direita sobre o olho de Hórus (o *udjt*, o «olho santo», o olho completo, o mais poderoso símbolo do Egípcio Antigo, o olho esquerdo de Hórus arrancado por Set e recuperado por Tot), e a esquerda sobre uma lagoa (as águas primordiais), simboliza os «milhões de anos», a eternidade, que se deseja ao defunto. Na extremidade direita da sala existem quatro vinhetas sobrepostas que descrevemos de cima para baixo. Na primeira aparecem as duas deusas Maat sentadas e empunhando na mão direita um ceptro *w/s* (cuja parte superior em forma de cabeça de canídeo e a inferior bifurcada como os bastões dos caçadores de serpentes, simbolizando a luta entre Set e Apopi na Duat, dando a quem a possuir, poder sobre as forças tenebrosas), e na mão esquerda um *ʾnh* (símbolo da vida). Na segunda, o falecido, de pé, vestido de branco, com os braços erguidos em sinal de adoração, oferece uma flor de lótus branco a Osíris, sentado no seu trono (os lótus azuis e os lótus brancos têm comportamentos diferentes; crescendo ambos na água, a flor do primeiro abre durante o dia e a do segundo durante a noite, vindo os teólogos nesta continuidade a renovação da vida, o eterno retorno «à primeira vez»). Na terceira vemos uma balança com o coração de Ani (a sua consciência) no prato direito e no esquerdo uma pena de avestruz (a verdade e a justiça). Anúbis equilibra o fiel da balança sob o qual está o mostro Ammut. A quarta representa Tot com cabeça de Íbis, sentado num pedestal a pintar uma enorme pena de avestruz (R. O. FAULKNER; O. GOELET; C. ANDREWS, *The Egyptian Book of The Dead. The Book of Going Forth by Day. The First Authentic Presentation of The Complete Papyrus of Ani. Featuring Integrated Text and Full Color Images*, 1998, Cairo: The American University in Cairo Press, chapas 1, 2, 30 e 31; R. O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, Londres: The British Museum Press, 2006, 28-29; P. BARGUET, *Le Livre des Morts*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1967, 157-158; E. A. W. BUDGE, *O Livro Egípcio dos Mortos*, São Paulo: Editora Pensamento, 1999, 320-331; L. MANNICHE, *Egyptian Luxuries. Fragrance, aromatherapy and cosmetics in pharaonic times*, Cairo: The American University in Cairo Press, 1999, 98).

<sup>(72)</sup> J. ASSMANN, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, 77-84.

<sup>(73)</sup> Túmulo do governador Ahanakht (M. LICHTHEIM, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, 27).

<sup>(74)</sup> M. H. T. LOPES, «A "ordem" de Maat: um mito de Estado», em *Actas do Colóquio «Mythologias – usos da palavra na Antiguidade»*, Cadernos de Filosofia (Instituto de Filosofia da Linguagem), Lisboa: Ed. Colibri, 2001, 6.