

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Érika Rodrigues de Maynard Ramos

**OS ESCRIBAS E A CULTURA MNEMÔNICA**

*STATUS* E INTERMEDIÇÃO DE PRÁTICAS CULTURAIS NO REINO  
MÉDIO EGÍPCIO

SÃO PAULO

2017

ÉRIKA RODRIGUES DE MAYNART RAMOS

## OS ESCRIBAS E A CULTURA MNEMÔNICA

*Status* e intermediação de práticas culturais no Reino Médio Egípcio

(c. 2040 – 1650 a.C)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Rede, como requisito exigido para obtenção do título de Mestre.

SÃO PAULO

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Ramos, Érika Rodrigues de Maynard

R175e Os Escribas e a Cultura Mnemônica: Status e Intermediação de Práticas Culturais no Reino Médio Egípcio / Érika Rodrigues de Maynard Ramos ; orientador Marcelo Rede. - São Paulo, 2017.

111 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Escribas. 2. Cultura Menmônica. 3. Egito Antigo. 4. Agência. 5. História Antiga. I. Rede, Marcelo, orient. II. Título.

## RESUMO

Durante o Reino Médio (c. 2040 – 1650 a.C), os escribas se autorreferenciaram como um grupo que não servia apenas aos interesses administrativos, mas também à demanda por um meio culto e educado da sociedade. Através deles, circulariam a propaganda real e doutrinação peculiares ao programa cultural daquele período para garantir a lealdade aos faraós. Entretanto, esse foi só mais um dos muitos aspectos e usos da literatura naquele contexto. O enaltecimento da realeza foi combinado ao caráter moralizador e à autorreferência do ofício dos escribas que compuseram os textos exortativos. Conhecidos como instruções, os textos literários em questão traziam referências da cultura oral egípcia que afirmava valores considerados positivos para a vida em sociedade e para o bom desenvolvimento do indivíduo. Mas também tratavam das tensões vividas em questões políticas e socioculturais. A escritura dos textos disseminou na memória cultural da sociedade egípcia referenciais identitários dos escribas que foram transmitidos através de gerações. A articulação entre manutenção das tradições da sociedade e a disseminação dos novos ideais régios se deu pela agência dos escribas, contribuindo para a atualização do seu *status*.

## ABSTRACT

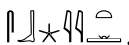
During the Middle Kingdom (ca. 2040 - 1650 B.C.), scribes self-referenced as a group serving not only administrative interests, but also the demand for a cultured and educated group of the society. Through them, they would circulate the royal propaganda and indoctrination peculiar to the period's cultural program in order to ensure loyalty to the pharaohs. However, this was just one of many aspects and uses of literature in that context. The uplifting of royalty was combined with the moral character and self-reference to the craft of the scribes that composed the exhortative texts. Known as instructions, the literary texts in question brought references to the Egyptian oral culture which affirmed values considered positive for life in society and for the individual's good development. But they also dealt with the tensions experienced in political and socio-cultural issues. The writing of the texts disseminated in the cultural memory of Egyptian society the identity references of the scribes that were transmitted through generations. The articulation between maintaining the traditions of society and the dissemination of the new royal ideals were given through the agency of the scribes, contributing to the update of their status.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	3
CAPÍTULO 1 – O CONTEXTO HISTÓRICO DA DISSEMINAÇÃO DE TEXTOS LITERÁRIOS	
I.Especificidades do Reino Médio: preâmbulo histórico .....	13
II.Arcaísmo, Continuidade e Inovação: A Literatura imbuída de senso histórico.....	23
III.A produção de textos no Reino Médio e a “religião invisível” .....	29
CAPÍTULO 2 – AGÊNCIA E PERFORMANCE INSCRITAS NA MATERIALIDADE DO TEXTO	
IV.Autoria e Historicidade .....	34
V.Composição e Transmissão dos Textos: a relação entre forma e performance .....	53
VI.Os textos de instrução como meios para a memória cultural.....	64
CAPÍTULO 3 – <i>STATUS</i> E INTERMEDIÇÃO DE PRÁTICAS CULTURAIS	
VII.O <i>Ethos</i> Escribal.....	71
VIII.A Instrução de Khety e a construção de um arquétipo.....	82
IX.Considerações finais.....	89
BIBLIOGRAFIA.....	98

## INTRODUÇÃO

Os escribas egípcios foram profissionais que alcançaram reconhecimento social documentado em textos instrutivos e na iconografia. O ofício de escriba teve início ainda nas primeiras dinastias após a unificação faraônica, estando sempre relacionado ao poder administrativo. A invenção da escrita, a composição dos primeiros registros e a institucionalização do ofício ocorreram em meio às camadas ligadas ao Estado faraônico, e o escribariado<sup>1</sup> egípcio alcançou seu status trabalhando em escritórios administrativos ligados ao poder real. O lugar dos escribas na sociedade se tornou ambicionado, mas a possibilidade de ler e escrever permaneceu reservada a uma pequena parcela.

Por quase todo o terceiro milênio a.C. é possível que a produção escrita tenha correspondido majoritariamente a registros administrativos. Uma parte menor servia às práticas de culto dos templos. A elaboração de textos não administrativos, hoje considerados literários, se destinou a preencher tumbas reais e particulares desde o Reino Antigo, além da literatura didática - textos chamados pelos próprios egípcios de instruções<sup>2</sup> (*sb3jt ou sb3.yt* (lê-se *sebayt*<sup>3</sup>)) . Quaisquer que fossem os assuntos dos registros escritos, prático-administrativos ou culturais, esses dois campos nunca estiveram em oposição<sup>4</sup>. É presumível que o primeiro caso tenha compreendido o grosso da escrita<sup>5</sup>. A composição de textos literários teve lugar também dentro da cultura escribal e contribuiu para endossar seu *status*. Embora ainda não haja acordo quanto ao conceito mais apropriado para definir a literatura

---

<sup>1</sup> Faria e Pericão (2008, p. 302). O termo é incomum, mas aparece como verbete: “*escribariado*\_ofício de escriba, copista. Entre os sumérios, os escribas pertenciam a famílias abastadas e era um ofício muito considerado, sendo dele excluídas as mulheres”. Entretanto, sobre a participação das mulheres no escribariado egípcio, não concordamos com a afirmação no verbete, pois o tema é discutível. Zingarelli lembra que há imagens do Reino Novo, feitas em tumbas da elite, de mulheres acompanhadas do equipamento de escrita embaixo de suas cadeiras, e que no Papiro Leiden I de Deir el-Medina, um escriba solicita à filha de um funcionário que redija uma carta, demonstrando que as mulheres da elite também escreviam e, de algum modo, estavam inseridas nas atividades do meio escribal. Zingarelli (2017, p. 22).

<sup>2</sup> Brunner. *Lehre. Lexikon der Ägyptologie* (1980).

<sup>3</sup> Araújo (2000). Para o autor, *sebayt* corresponde apenas aos textos cuja palavra é expressa neles. Mas julgamos que, pela intertextualidade, é possível incluir outros textos no gênero. Sobre a questão da classificação em gêneros, Vanstiphout, preocupado com o caso da Mesopotâmia, afirma que não é pelo fato de que os mesopotâmicos nunca terem formulado um quadro explícito de divisões de gêneros textuais que tais separações não tenham existido na prática. Para identificá-las, ele defende que é preciso fazer a leitura de indicações diretas e indiretas nos textos. Vanstiphout (1999, p.81).

<sup>4</sup> Baines (2007). p. 145; (2012) p. 25-63.

<sup>5</sup> Idem. (2012). p. 25.

no antigo Egito, sabemos que os escribas estiveram empenhados em elaborar textos cujo caráter poético, narrativo e/ou discursivo foi utilizado para tratar sumamente de temas relacionados à vida naquela sociedade, ressaltando suas características e práticas culturais. É preciso considerar esse aspecto para não negligenciarmos a alteridade dos escritos egípcios como manifestações culturais ao discutirmos o conceito de literatura aplicado a eles<sup>6</sup>.

A criação e disseminação desse tipo de textos ocorreu, mais fortemente, a partir da 11ª dinastia, cerca de 2.040 a.C., quando tem início o Reino Médio. Para Jan Assmann, política, retórica e literatura foram combinadas de uma maneira única e peculiar em toda a história egípcia antiga dado o elevado grau de autorreflexão e autoconsciência que esse período apresentou pelo canal da cultura escrita<sup>7</sup>. Segundo o autor, é a partir da ascensão da 12ª dinastia (1.994 a 1.781 a.C.) que tais características ganham força, pois a partir de então é restaurada a ordem e sacralidade do reinado, redefinindo a posição deste entre o cosmos e a sociedade – após o período de guerras civis e descentralização do poder real conhecido como Primeiro Período Intermediário (c. 2.150 a 2.040 a.C.)<sup>8</sup>. No Reino Médio é dada nova ênfase ao caráter do faraó como o “escolhido dos deuses”. As novas condições políticas demandaram um esforço do Estado para disseminar a religião de lealdade ao rei. Para tanto, Assmann defende que a literatura foi utilizada com um novo e específico sentido da palavra: uma combinação de “mensagens” e “memórias” com as quais o Estado modelou a própria imagem para si mesmo e para o seu tempo de forma aprimorada<sup>9</sup>.

#### ORACIONALIDADE E ORALIDADE NA CULTURA ESCRITA

No capítulo introdutório do primeiro volume de *Ancient Egyptian Literature*, Miriam Lichtheim estabelece resumidamente alguns parâmetros para o que se deve tratar como literatura no Egito antigo. Segundo seu ponto de vista, foi ainda no Reino Antigo quando a escrita deu seus primeiros passos em direção à literatura; nas paredes de tumbas particulares, com preces e listas de oferendas. Sua primeira edição de 1973 preocupou-se também em tratar da divisão entre gêneros e estilos que a literatura poderia apresentar no Egito entre o

---

<sup>6</sup> Parkinson (2010).

<sup>7</sup> Assmann (2002). p. 121.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

Reino Antigo e o Reino Médio. Na introdução *Literary Genres and Literary Styles*, é mencionada uma variedade de gêneros para o segundo período, compreendendo autobiografias, inscrições monumentais, testamentos reais, instruções, hinos, canções e contos.

Lichtheim estabelece uma divisão entre três estilos para os textos: “A literatura egípcia emprega três estilos. Prosa, poesia e um estilo que fica entre os outros dois”<sup>10</sup>. O terceiro estilo que ela considera intermediário entre prosa e poesia é o ‘oracional’ (*orational style*), caracterizado por sentenças estruturadas simetricamente e empregado exclusivamente no discurso direto<sup>11</sup>. Com correspondentes nos livros bíblicos (Provérbios e Jó, principalmente)<sup>12</sup> e no clássico árabe *saj*<sup>13</sup>, o estilo oracional emprega paralelismo e é encontrado em todas as instruções egípcias, poemas e autobiografias, segundo Lichtheim.

A proposta da autora segue divisões entre gêneros e estilos que não foram parâmetros colocados pelos egípcios, e a egiptologia já abandonou a ideia de que a literatura emergiu com a estruturação política faraônica, adotando a hipótese de que o desenvolvimento da consciência individual conduziu o desenvolvimento literário (conforme elucidado por Loprieno<sup>14</sup> no prefácio à edição da tradução de Lichtheim em 2006). Apesar disso, o que interessa aqui é a atenção dada ao traço oracional dos textos literários. Paralelismo de membros, repetição de linhas em intervalos regulares, métrica, são características elencadas como dispositivos literários próprios que serviam ao ritmo dos textos egípcios. Mas, como lembra Lichtheim, não podemos saber exatamente de que maneira eram lidos, entoados ou cantados, nem por quais métodos de “acentuação”. Tais dispositivos são tratados por ela como recursos literários que serviam à leitura; características inerentes adquiridas na evolução da cultura escrita egípcia em direção à literatura. Entretanto, em trabalhos subsequentes, a abordagem da literatura enquanto um processo de evolução da cultura escrita foi se enfraquecendo. Notadamente é o que se conclui das obras de Assmann a partir

---

<sup>10</sup> Lichtheim (2006 [1973]), p. 11.

<sup>11</sup> Araújo preferiu traduzir o termo como “estilo sentencioso” (2000, p. 58), mas, igualmente, a tradução por ‘oracional’ não acarreta qualquer perda de sentido.

<sup>12</sup> Fox (2000; 2004)

<sup>13</sup> R. Allen (2000).

<sup>14</sup> Loprieno. “Nos últimos trinta anos, a maioria dos egiptólogos abandonou a ideia de que o surgimento da literatura egípcia (no sentido mais estreito do discurso de ficção) foi contemporâneo do nascimento do Egito como estrutura política, e agora prefere ver o desenvolvimento dessa literatura como um fenômeno contínuo ligado ao nascimento do que poderíamos chamar de “consciência individual.” (...). (2006, p. xxiii-xxxi).



da publicação de *Der literarische Text im Alten Ägypten: Versuch einer Begriffsbestimmung*<sup>15</sup>. Nesse artigo, Assmann elenca uma variedade de significados do termo literatura na egiptologia para argumentar que a estética dos textos não está diretamente relacionada à função deles.

A consideração da oracionalidade dos textos conduziu a outro ponto de maior interesse e cuja abordagem tem se demonstrado mais frutífera. Os estudos nos campos literário e linguístico, nomeadamente realizados por Assmann, Loprieno e Baines, trouxeram à luz as características literárias acima mencionadas, que, para além de indicarem métodos de leitura e recitação, apresentam remanescências da tradição oral egípcia. Por tais características, são percebidas práticas próprias da oralidade que permaneceram ativadas na gravação de palavras em textos. Para John Baines, o tipo de métrica que aparece na maioria dos textos que empregam a sintaxe contínua deve ter antecedentes na sua forma falada<sup>16</sup>. Segundo ele, a escrita egípcia, assim como todos os sistemas de escrita recém-criados, emergiu de um contexto oral e teve seu significado inicial ainda dentro daquele contexto. Nesse sentido, a escrita foi concebida ou para aumentar as possibilidades de comunicação, ou porque os canais de comunicação existentes eram considerados insuficientes a necessidades específicas.

Em um ensaio de 2006, Assmann descreve que a escrita foi elaborada primeiramente para atender a necessidades administrativas e econômicas em antigas civilizações, ou seja, para gravação e preservação de dados contingentes e quotidianos, que não poderiam, portanto, ser preservados na memória<sup>17</sup>. Somente a escrita tornou possível o armazenamento desse tipo de dados através de tabelas e listas de nomes, números e objetos. Baines descreve esse processo como a criação de um meio adicional à comunicação<sup>18</sup>. O desenvolvimento da escrita se deu por uma série de estágios até o ponto em que seu uso foi difundido e institucionalizado (sempre em meio às elites ou, nos termos cunhados por Baines, *high-culture*), mas não como um modo de comunicação completamente independente. A relativa imersão da cultura escrita no contexto oral do Egito antigo deve ser mantida à vista para tratarmos dos textos escritos e seus criadores.

---

<sup>15</sup> Assmann (1974, p. 117 – 126).

<sup>16</sup> Baines (2007, p. 42).

<sup>17</sup> Assmann (2006, p. 67-82); Rede (1998).

<sup>18</sup> Baines (2007).

## MEMÓRIA, TEXTOS E TRANSMISSÃO

A composição de textos literários pela cultura escribal no Egito empregou algumas formas para “estabilizar” as palavras no momento da pronúncia. São os referidos dispositivos (rima, assonância, paralelismo, aliteração, métrica, ritmo e melodia)<sup>19</sup>. A função de tais dispositivos era, segundo Assmann, a de conferir permanência às palavras, que se tornam voláteis no fluxo do tempo. Mas “palavra” é aqui apenas uma unidade de abstração da linguagem. O que importa são os *significados* abstraídos em palavras, que a linguagem pode transmitir através do tempo e que a escrita se encarrega de materializar, ou, “tornar visíveis”<sup>20</sup>. A linguagem é materializada em escrita e regada por esses dispositivos, de modo a assegurar a permanência dos significados que se deseja comunicar às gerações subsequentes. Tais significados, por sua vez, compreendem os valores tradicionais da cultura de uma dada sociedade. Para nosso trabalho de análise, importam os valores da sociedade egípcia do Reino Médio, e que foram preservados em textos literários.

Se a produção literária do período sob escrutínio é singular, dados os seus conteúdos, sua forma e o contexto histórico nela refletido, também o papel social e político do escribariado que concebeu tais registros deve ser tratado como novo e singular. Como indivíduos atuantes em sua própria sociedade, os escribas não somente observavam as práticas culturais de seu tempo para registrá-las em manuscritos, mas delas participavam e sobre tais escreveram críticas e assumiram posturas políticas<sup>21</sup>, como acontece nos textos “Lamentações de Khakheper-re-seneb”, “O Camponês Eloquente” e “O Debate entre um Homem e o seu Ba”. Como agentes da comunicação por linguagem falada e escrita, eles atuaram na formação cultural que ajudou a moldar a identidade coletiva através de gerações. *Significados*, ou como dissemos, *valores* culturais foram construídos socialmente e codificados nos textos escritos para serem preservados e transmitidos no decorrer dos anos. Para comunicar através do tempo os valores constitutivos da identidade coletiva<sup>22</sup>, a memória e a fala poderiam ser insuficientes. Nesse caso, a escrita serviu de instrumento para consolidar

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> “A escrita é a técnica de tornar as palavras visíveis.”, Werner Kelber. Ibidem; Goody (2010).

<sup>21</sup>Toorn (2007).

<sup>22</sup> Assmann (2011).

esses valores e garantir sua permanência. Mesmo na literatura mortuária, Assmann defende que a escrita tenha funcionado como substituta para a memória e a fala<sup>23</sup>.

A identidade social<sup>24</sup> é construída e preservada por interações sociais em quaisquer estratos de uma mesma comunidade. O autor afirma que o significado cultural é circulado em meio a essas interações. Por *significado* cultural, podemos entender *valores* culturais. Estes são codificados e articulados através de linguagem, conhecimento e memória compartilhada. Em comunidades estratificadas, a cultura pode funcionar como um meio de estratificação e ao mesmo tempo interligar diferentes estratos, criando um tipo de “solidariedade vertical”<sup>25</sup>. Dessa forma é gerado o senso de comunidade em sociedades hierarquizadas. Nesse caso, uma seção da sociedade, a elite, reclama para si a representatividade do todo. Baines lembra que um número considerável de textos literários provém de tumbas que pertenceram a membros da elite. Muitos desses textos foram atribuídos a alto-oficiais do estado e até faraós. A escolha por manter os referenciais da elite nos textos demonstra o teor de autorreferência, mas empregando a linguagem corriqueira<sup>26</sup> para tratar de tópicos comuns da memória compartilhada, como, por exemplo, máximas morais.

O *status* da elite foi frequentemente identificado com a escrita<sup>27</sup>, pois no interior das famílias mais abastadas os mais jovens eram treinados para ler e escrever. John Baines calcula que esta parcela tenha representado algo em torno de um por cento da população. A cultura escrital foi responsável pela elaboração de textos culturais<sup>28</sup> e se encarregou de transmiti-los através das gerações por meio da educação. Assmann ressalta que tais textos tinham ação exortativa na comunidade, tanto no sentido normativo (codificam normas de comportamento) quanto formativo (formulam a autoimagem do grupo). Tão logo um indivíduo começasse a ser instruído, o que acontecia na infância, alguns textos eram utilizados

---

<sup>23</sup> Assmann (2002 p. 123). Apesar de não concordarmos com essa proposição, de que um meio de comunicação tenha substituído o outro, o aspecto levantado pelo autor que nos interessa é o de que a escrita tenha desempenhado agência própria na performance ritual da literatura mortuária. O mais adequado seria, portanto, considerar a interação dos diferentes meios de comunicação.

<sup>24</sup> Entendemos que identidade social significa a consciência de pertencimento social.

<sup>25</sup> A expressão é cunhada por Assmann e retomaremos a discussão sobre esse conceito no tópico “A produção de textos no Reino Médio e a “religião invisível”.

<sup>26</sup> Assmann (2011). “A sabedoria utiliza as formas da comunicação diária (...)”.

<sup>27</sup> Baines (2007).

<sup>28</sup> De acordo com Assmann (2006), o conceito de textos culturais pode incluir muito mais que “textos” no sentido de unidade linguística. Toda unidade semântica codificada em formas simbólicas pode ser considerada “texto” se reproduzida, reencenada e reatualizada na vida da comunidade. Portanto, imagens, festas, ritos, danças, costumes e paisagens podem ser tratados como textos. Mas, assim como o autor, nos centraremos nos textos culturais verbais.

na base de seu letramento: “Pela transmissão de textos culturais, a sociedade ou cultura reproduz a si mesma na sua ‘identidade cultural’ através de gerações”<sup>29</sup>. Entre os textos culturais em geral, tratamos de um gênero a que chamamos textos de instrução, e que se caracterizam por passar instruções morais e valores culturais, além de exaltar e propagandear a realeza.

Mais do que fazer uma análise textual, é importante saber como os escribas se interpuseram em meio às suas tarefas utilizando-se de ambas cultura escrita e oral como instrumentos na evolução das tradições e práticas sociais egípcias, de modo que estas pudessem ser alteradas<sup>30</sup>. Tal interferência só pôde ser levada a efeito dado o prestígio que os escribas acumularam com o tempo, e que nesse momento se beneficiou da incorporação dos referenciais culturais, celebrando-os para reformular e atualizar o status do escribariado na sociedade. É necessário perscrutar nos textos sobre quais significados socioculturais os escribas escolheram escrever e tornar objeto de reflexão para moldar a consciência individual e a atitude política no Egito do Reino Médio.

#### ESCRIBAS: PORTADORES DO CONHECIMENTO OU INTERMEDIADORES?

Propondo uma alternativa para a dicotomia entre cultura oral e cultura escrita, David Carr defende a interface em lugar de uma diferenciação que trace fronteiras entre esses dois campos. Em primeiro lugar, ele levanta o fato de muitos dos textos antigos terem sido escritos de uma forma que pressupunha o conhecimento prévio do leitor sobre seu conteúdo. Nos casos das escritas cuneiforme, hieroglífica e hierática, por exemplo, não seria possível ler rapidamente um texto sem antes estar familiarizado com ele. O escriba é antes aquele que tem a compreensão e o conhecimento do texto a escrever. Para que fosse possível compreender um texto imediatamente ao iniciar uma leitura, era necessário um alto grau de experiência com ele, adquirido através do exercício de recitação e cópias sucessivas. A esse requisito, Carr chama *textual preknowledge*, o que significa entre outras coisas desenvolver a mestria em *word images*, considerando o elemento de apresentação visual dos textos<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> Dieleman (2005).

<sup>31</sup> Smith (2013).

Composições utilizadas através do tempo, como a Bíblia Hebraica, a Epopéia de Gilgamesh e as obras Homéricas têm em comum tal elemento, que era uma forma de facilitar o aprendizado pela memorização visual. Isso também serviria de ferramenta para um leitor que já tivesse gravado uma obra em sua memória: “A apresentação visual de tais textos pressupunha que o leitor já conhecesse um dado texto o tivesse memorizado em alguma medida”<sup>32</sup>. Dessa forma, a escrita proveria o leitor com imagens para facilitar a rememoração da forma e do conteúdo de um determinado texto. Jan Assmann considera que, no caso do Egito, as imagens fossem o principal meio para a memória cultural, dado que esta era uma sociedade sobretudo de cultura pictórica<sup>33</sup> além das dimensões escrita e oral.

Além do fator imagético, Carr também defende que os textos egípcios serviam como recursos à memória e à performance oral. Para ele, a utilização somente de consoantes na escrita indica uma escolha segundo a qual o texto guiaria a recitação. Na produção e transmissão de textos-chave através da educação de jovens egípcios, há que se considerar a proeminência do uso da escrita hierática desde as primeiras dinastias. Tais textos utilizados foram elaborados com algumas marcas para facilitar o processo de memorização. Eram, por exemplo, repartidos em trechos para ajudar a cópia e, no Reino Médio, a cor vermelha intercalada com o preto passou a ser utilizada segundo regras bem claras para marcar as divisões<sup>34</sup>.

As indicações sublinhadas por Carr apontam para uma forte correlação entre o campo da escrita e o da cultura oral com base na análise dos textos relativos ao processo de “enculturação”<sup>35</sup> que teve lugar no Egito, especialmente com o estabelecimento de um tipo de “currículo” para o aprendizado a partir do Reino Médio: “(...) o objetivo do processo educacional era, por fim, que o escriba memorizasse a tradição cultural e cultivasse sua habilidade para performa-la”<sup>36</sup>. É importante ressaltar que não se trata nesse caso de uma compilação formal de textos programados para o aprendizado. Nesse processo, a memorização e recitação de textos modelo são técnicas de assimilação oral-aural de um programa cultural que, como o autor adverte, não se restringe aos propósitos políticos do

---

<sup>32</sup> Carr (2005, p.5).

<sup>33</sup> Assmann (2011, p. 241).

<sup>34</sup> Posener (1951, p. 75-80).

<sup>35</sup> Carr (2005).

<sup>36</sup> Ibidem, p. 9.

poder centralizado. Uma estratégia de memorização e enculturação, assim como no exemplo sumero-acadiano, era ensinar os estudantes a cantar ou entoar os textos.

Dessa forma, optamos por não separar os campos oral e escrito para a produção de textos literários, tanto menos abordá-los num plano unidirecional de evolução, segundo o qual a escrita pudesse ter superado a oralidade. O perigo que reside em se estabelecer uma desarmonia entre as duas áreas do mesmo processo de transmissão é prevenido também por Jack Goody, que prefere analisá-las em termos de meios de comunicação a pensar em uma simples oposição binária<sup>37</sup>. Portanto, não centraremos a análise de tais meios na busca por um sentido de progresso da escrita na antiguidade, uma vez que o significado da memória cultural para a transmissão de valores e tradições de cada cultura antiga diz respeito muito mais a fatores sociais, políticos e econômicos do que a estrutura dos sistemas de escrita em si<sup>38</sup>.

Quanto ao papel social dos escribas, por sua vez, propomos uma investigação para além das competências de carácter técnico e burocrático. A estas estavam somadas competências intelectuais próprias do escribariato, a começar pelo ensino dos mais jovens e o inculcamento tanto dos ideais do poder real quanto dos valores comuns ao fluxo de tradição (*stream of tradition*)<sup>39</sup>. A cultura escribal, portanto, abrangia o domínio da grande tradição (*great tradition*)<sup>40</sup> caracterizada da seguinte maneira por Assmann, e que tinha circulação no ensino familiar e nas escolas de escribas:

*A escola de escrita desempenhou um papel vital aqui; criou um quadro institucional para a cópia, a circulação e o arquivamento de textos, garantindo assim que os textos e seus valores permanecessem presentes e acessíveis. Desta forma, surgiu uma "grande tradição" [Robert Redfield, 1956] que criou um repositório de conhecimento e, mais importante ainda, de educação, que se estendeu por centenas e milhares de anos. A "casa dos tabletes" da Mesopotâmia e a "casa da vida" egípcia eram as portadoras dessa mais extensa forma de memória cultural suportada pelo texto.<sup>41</sup>*

---

<sup>37</sup> Goody (1994, Cap. 2).

<sup>38</sup> Assmann (2011).

<sup>39</sup> Assmann (2011); Toorn (2007). Assmann refere-se à literatura que incorporou os textos destinados a sobreviver, mas lembra que a expressão "stream of tradition" é de autoria do assiriólogo Leo Oppenheim (1964).

<sup>40</sup> Assmann (2011).

<sup>41</sup> Assmann (2002).

Propomos examinar essa base escrita para a memória cultural como o constructo de um grupo de indivíduos que moldaram os traços da alta cultura com as referências recolhidas do fluxo cultural comum<sup>42</sup>. Como Carr levanta, a inserção dos textos culturais “no coração” dos aprendizes parece ter sido dada em um ambiente entremeado pelo oral e pelo escrito. Da mesma forma, o biblista Michael Fox defende que as instruções egípcias enfatizam a combinação entre escrita e oralidade, o que está expresso em alguns textos no apelo do pai para que seu filho (ou filhos) ouça e grave aquilo que ele lhe diz<sup>43</sup>. É o caso das instruções de “Kegemni” e “Hardjedef” no Reino Antigo<sup>44</sup>, a “instrução para Merikare”, do Primeiro Período Intermediário, e “Sehetep-ib-re” e “Khetv” (mais conhecida como a Sátira dos Ofícios) no Reino Médio, além de outros exemplos posteriores. A dimensão oral do conhecimento transmitido, além de ser percebida nas marcas de oralidade nos textos, compreende também as tradições e a identidade cultural que se pretendia enfatizar nos textos de formação.

Mas a escrita por si só não proporciona a continuidade de uma tradição<sup>45</sup>, visto que é um instrumento que possibilita ao escritor adicionar ou omitir informações e conteúdos. Para garantir que nada seja alterado, é necessário conferir aos textos valor canônico e torná-los um modelo para a sociedade. A interferência era controlada e regida de dentro do próprio escribariado, e permitiu amparar nos textos os interesses da elite governante misturados aos referenciais da cultura do circunscrito público consumidor. O reinado demandava legitimação através de todos os conteúdos que remetessem à sua origem (“É inquestionável que o poder requer uma origem”<sup>46</sup>), mas também num sentido imediato era necessário cristalizar a convicção de que somente pelo estado faraônico a ordem social seria garantida.

Então, assumimos que os textos-chave para o aprimoramento da cultura egípcia eram compostos interiormente à cultura escribal de modo que, em alguma medida, os referenciais de identidade do grupo fossem contemplados e passados de geração a geração. Entretanto, questionamos se a força da demanda do Estado pela disseminação da propaganda régia

---

<sup>42</sup> Baines (2012), “high culture”. É importante não pensar na alta cultura em oposição a uma “cultura popular”, mas entendê-la como um modelo formulado e propagado pela elite, para que não seja ignorada a heterogeneidade da cultura egípcia antiga.

<sup>43</sup> Fox (2000, p. 74-75); (2004, p. 160-65).

<sup>44</sup> A Instrução a Kegemni e a Instrução de Ptahotep foram datadas por Lichtheim no Reino Antigo, mas Allen as incluiu no Reino Médio em seu livro mais recente (2015).

<sup>45</sup> Este é um dos pontos mais cruciais para Assmann (2011), Cap. 2 Written Culture - Reception and Variation.

<sup>46</sup> Idem.

permitiria aos escribas egípcios se afirmarem fora dos meios letrados, da elite, das escolas de escribas, templos e Casas da Vida, como intermediadores de práticas culturais em meio às elites. Teria o seu papel se limitado ao de carregar significados culturais e tradições tal qual um receptáculo da memória coletiva?

## 1 – O CONTEXTO HISTÓRICO DA DISSEMINAÇÃO DE TEXTOS LITERÁRIOS

### I. Especificidades do Reino Médio: preâmbulo histórico.

Nos trabalhos sobre a escrita e a prática da literatura no Egito antigo, o período demarcado como Reino Médio é frequentemente associado ao impulso na quantidade de textos e também à variedade de gêneros produzidos, atribuindo singularidade a essa época.<sup>47</sup> Antonio Loprieno chama a esse momento de *Egyptian literary explosion*, no prefácio a Lichtheim. Richard Parkinson afirma ter sido então que a literatura foi inventada na antiguidade egípcia, segundo uma interpretação histórica e literária.<sup>48</sup> As principais compilações de textos literários egípcios que temos traduzidos fazem referência ao surgimento dos principais contos e poemas nessa época, e aqueles que foram produzidos em períodos seguintes continuaram padrões estabelecidos aí. Temos, portanto, um dos grandes lugares comuns formulados pela egiptologia: o Reino Médio foi a época de ouro na cultura escrita do Egito antigo.

Trabalhar com conceitos já muito cimentados é em primeiro lugar um esforço de se levantar diversas abordagens existentes para reconsiderar, reavaliar e reinterpretar algo que constitui um marco temporal na imaginada linha cronológica da história. Há para tanto que se percorrer mais uma vez todo um percurso escolar construído por uma quantidade enorme de contribuições vindas de algumas disciplinas, e alguns recortes são necessários. Ou do contrário deixamos que determinados objetos de estudo descansem das indagações escolares para incorporarem o arsenal de elementos revisitados pela erudição dos pesquisadores. Dentre os

---

<sup>47</sup> Loprieno (2006, p. xxvii-xxviii).

<sup>48</sup> Parkinson (2015, p. 180).



debates que envolvem os textos do Reino Médio, começaremos pela apresentação do contexto, que, por si, e de saída, já traz algumas questões a serem reconsideradas à luz de bibliografias recentes. Feito isso, o objetivo será demonstrar a relevância das discussões teóricas sobre a criação literária do Reino Médio para a reaproximação aqui proposta: os textos literários serão um meio. Eles são as fontes com que pretendemos alcançar o objeto que mais nos importa, a saber, os escribas do Reino Médio.

Tratado como o “Renascimento” da cultura no Egito, o Reino Médio é geralmente caracterizado na tradição egíptológica como marco de transformações econômicas e políticas que permitiram o desenvolvimento de uma nova cosmovisão: ao mesmo tempo em que resgatou a sacralidade da realeza do Reino Antigo, voltou-se para o ser humano como parte da força motriz de mudanças operadas no mundo. Gae Callender considera que personagens centrais de contos famosos da literatura egípcia antiga, como *Sinuhe* e *O Marinheiro Náufrago* não poderiam ter protagonizado histórias do Reino Antigo com o tamanho poder de iniciativa que desempenham em suas respectivas aventuras.<sup>49</sup> Zingarelli chama a atenção para a história individual como eixo principal do relato, mas não com o caráter estereotipado e repetitivo das autobiografias de funcionários, dando lugar à expressão de sentimentos, valores, sofrimentos e à visão de mundo de um indivíduo<sup>50</sup>. Além das narrativas, os diálogos da chamada literatura de sabedoria também apresentam protagonistas que lidam com desafios sociais e morais que os acometem individualmente.<sup>51</sup> Mas é preciso ter em mente que processos culturais do período anterior desempenharam algum impacto nas transformações do Reino Médio.

Do ponto de vista político, autores defendem que com a reunificação do país a sociedade passou por mudanças no que diz respeito à configuração do poder e sua articulação com os interesses locais.<sup>52</sup> É praticamente consensual que a crise no poder de finais do Reino Antigo e suas consequências durante o Primeiro Período Intermediário geraram o desequilíbrio político com que, mais tarde, os faraós da 11ª dinastia precisaram lidar para afirmar a proeminência do controle Tebano e viabilizar um novo período. Gerada pela instabilidade e guerras civis, a crise pôs em questão a validade do caráter sagrado do poder

---

<sup>49</sup> Callender (2003 [2000]).

<sup>50</sup> Zingarelli (2017, p. 30).

<sup>51</sup> Loprieno (2006).

<sup>52</sup> Assmann (2002); Callender(2003); Willems (2008).

central.<sup>53</sup> Entretanto, existem nuances na forma como ela é abordada, o que traz diferentes significados para a retomada da monarquia.

A articulação entre o poder monárquico e os poderes locais ao longo do Nilo foi sempre uma questão primordial para a manutenção da realeza e da coesão interna no Egito. A desarmonia instaurada desde finais do reinado de Pepy II, dando fim ao Reino Antigo (c. 2.184 a.C) é argumentada em razão da ausência de grandes complexos mortuários e de pirâmides. O que não quer dizer que o Egito não tivesse reis governando nesse tempo. As listas de faraós de Turin e Abydos apontam dezenove nomes que se sucederam no poder em um período de vinte anos, muito provavelmente pela instabilidade de seus governos.<sup>54</sup> A falta de grandes construções configura um quadro que se estende até a 11ª dinastia, levando a crer em um interlúdio de disputas entre os diversos nomos do Egito, com destaque para as cidades de Herakleópolis e Tebas. Essa última, que saiu vitoriosa e pela primeira vez conseguiu impor seu poder e supremacia no Alto Egito, estendeu sua influência para alcançar a unificação com o Baixo Egito. Fala-se em guerra civil e saques aos antigos monumentos até a reunificação, e, de acordo com Barry J. Kemp, a guerra de fato ocorreu durante as 9ª e 10ª dinastias (2.160 a 2.025 a.C.). Entretanto, os relatos sobre tal guerra encontram-se em tumbas de nomarcas e sacerdotes-chefes de Tebas e outras próximas a Asyut, ou seja, na região meridional. Para Kemp, isso significa que a guerra ocorreu apenas entre aqueles que reconheciam o papel tradicional do poder real, mesmo que para eles fosse admitida somente uma influência real minimizada em seus interesses político-econômicos.

Segundo Harco Willems, a crise política não afetou todo o Egito na mesma medida e se concentrou na região sul do país, o Alto Egito. A política tebana, reforçada na metade da 11ª dinastia com o reinado de Mentuhotep II (c. 2055 a.C), começa a delinear o Reino Médio e conduzir a uma perda de força do nomarcado no sul, mas não a extinguir propriamente os nomos. Um novo tipo de funcionário aparece no lugar dos nomarcas: o administrador. Assim, os nomos continuam a existir sob a administração de um funcionário designado por Tebas, mas os nomarcas deixam de ser mencionados em estelas desse período.<sup>55</sup>

Contudo, a escassez de fontes que permitiriam entender melhor os processos históricos do Primeiro Período Intermediário não deve ser interpretada como consequência

---

<sup>53</sup> Lichtheim (2006, p. 83-4); Assmann (2002).

<sup>54</sup> Kemp (1983, p. 71-182).

<sup>55</sup> Willems (2008, p. 41).

do empobrecimento da produção cultural e documental da época. A tendência geral em se categorizar períodos de pouca visibilidade documental como *dark ages* obscurece na verdade a interpretação dos remanescentes disponíveis. Além disso, interfere na análise do período subsequente. Se, a seguir, qualquer enriquecimento cultural torna-se visível, tendemos a considerar que tal desenvolvimento se deve a uma reação vigorosa ao suposto atraso anterior, tornando os novos alcances técnicos e culturais fenômenos descolados de processos mais recuados no tempo. Para se constituir uma narrativa sobre o Primeiro Período Intermediário, muito se argumentou com base na existência de textos literários que apresentaram panoramas negativos, caóticos, e sentimentos de indignação crítica às condições sociais pretensamente vividas ou testemunhadas pelos autores.<sup>56</sup> A princípio, esses textos foram lidos como possíveis relatos das condições adversas geradas pelos conflitos que antecederam a reunificação no Reino Médio. São os textos que conhecemos sob o rótulo de “literatura pessimista” do período faraônico, nomeadamente “As Profecias de Neferty”, “As Admoestações de Ipwer” e “O Debate entre um Homem e o seu Ba”. “As Lamentações de Khakheper-re-seneb” e “O Camponês Eloquente” também foram associados aos primeiros pelo tom de crítica social, mas em “Khakheper-re-seneb” o desfecho é bastante diferente dos outros, como veremos adiante. O que há de comum entre esses textos é a voz de um presumível autor que aponta para um panorama de crise, desordem social, e enumera situações que o levam a ter incredulidade sobre a conduta dos indivíduos. Sobre “As Profecias de Neferti”, uma narrativa na qual o escriba é levado à presença do faraó para falar suas previsões, Kemp afirmou: “uma imagem do caos é esboçada, calamidades da natureza e anarquia na sociedade”.<sup>57</sup>

[...]Seco está o rio do Egito,  
 Pode-se atravessar a água a pé;  
 Busca-se água para os barcos navegarem,  
 O seu curso virou terra.  
 A terra virará água,  
 [...]

---

<sup>56</sup> Grimal (1984, p. 10-11); David (2011/2002, p. 190-200).

<sup>57</sup> Kemp (1983, p. 75).

Eu te mostro o país em desordem,  
 O que não poderia ser, aconteceu,  
 Os homens pegarão em armas de guerra,  
 A terra viverá em tumulto.  
 Os homensa farão flechas de cobre,  
 Vão ansiar sangue em vez de pão,  
 Rirão alto da desgraça.  
 Ninguém chorará a morte,  
 Ninguém fará jejum pela morte,  
 Cada coração está voltado a si mesmo. [...]

Toda a felicidade desapareceu; [...]

A terra está arruinada, o seu destino está decretado,  
 Privada de sua produção, sem colheitas [...] <sup>58</sup>

As leituras modernas desses textos pela egiptologia contribuíram para uma visão negativa do Primeiro Período Intermediário, que, como aponta Stephan Seidlmayer, recebeu da historiografia como principal atribuição o fato de estar entre dois grandes períodos de reinados centralizados e prósperos. Dessa forma, “intermediário” tornou-se uma qualificação generalista para interlúdio obscuro de disputas pelo poder que Seidlmayer prefere caracterizar como uma época de profundo dinamismo <sup>59</sup> em que potências locais se insubordinaram e criaram condições para que outros agentes, de fora das linhagens reais, pudessem alcançar alguma proeminência política e econômica. Elites locais já vinham se fortalecendo como representativas do poder político provincial desde a 5ª dinastia <sup>60</sup>, mas

---

<sup>58</sup> Traduzido de Lichtheim (2006, p. 141-142).

<sup>59</sup> Seidlmayer (2003, p. 110).

<sup>60</sup> Ibidem (p. 111): “(...) uma mudança profunda no sistema começou a aparecer na 5ª Dinastia e esteve completamente em vigor até o final da 6ª. A partir deste período, os administradores provinciais foram nomeados para nomos individuais e assumiram a residência permanente em seus distritos. Como em outros ramos da administração, membros da mesma família frequentemente se sucediam no cargo. Embora este movimento político tenha sido provavelmente destinado a aumentar a eficiência da administração provincial, deve ter tido consequências inéditas e de grande alcance. Em primeiro lugar, significou uma mudança nos padrões socioeconômicos que se situam no coração do sistema. Originalmente, os recursos econômicos eram concentrados na residência real e redistribuídos aos beneficiários pela administração central. Agora, no entanto, os nobres residentes nas províncias conseguiam obter acesso direto aos produtos do país. A oposição entre o centro e as províncias começou a atuar como um fator diferenciador dentro do grupo anteriormente homogêneo de funcionários da elite.”

então, com as mudanças no sistema político, elas desenvolveram um campo para ações independentes,<sup>61</sup> tornando mais complexas as redes de poder administrativo e econômico. Mas o principal problema apontado por Seidlmayer e outros egiptólogos<sup>62</sup> é que o tom pessimista dos textos literários é em geral aliviado ao fim com a chegada de um monarca que reestabelece a ordem no país. Voltemos ao caso das profecias de Neferty:

Então um rei virá do sul,  
 Ameny, o justo de voz,  
 Filho de uma mulher de Ta-Seti, criança do Alto Egito.  
 Ele pegará a coroa branca,  
 Ele usará a cora vermelha;  
 Ele unirá as Duas Poderosas,  
 Ele contentará os Dois Senhores com o que eles desejam [...]

Nesse desfecho, um rei, provavelmente Amenemhet I, vem do sul e instaura um novo tempo em que toda a ordem é restabelecida e o Egito volta a ser o que era antes do caos<sup>63</sup>. O texto demonstra muito mais uma perspectiva teleológica que um relato de alguém (ou de um grupo de pessoas) que tenha vivido à época de guerras civis e adversidades de todo tipo. Isso porque, segundo Seidlmayer, As Profecias de Neferty, assim como os outros textos citados, não devem ser alocados cronologicamente no Primeiro Período Intermediário, pois mais provavelmente foram compostos seguindo uma visão em retrospectiva de eventos passados. Se é verdade que Ameny é Amenemhet I<sup>64</sup>, os eventos narrados por Neferty se passaram no fim da 11ª dinastia, indicando o início do Reino Médio. Seidlmayer assinala que, no Primeiro Período Intermediário, as evidências textuais apontavam crises, porém, sempre “brilhantemente superadas” pelo “vigor”, “autoconfiança” e “orgulho” de indivíduos que desejavam legitimar o poder de governantes locais<sup>65</sup>. N’As Profecias de Neferty, assim como

---

<sup>61</sup> Ibidem (p. 117).

<sup>62</sup> Kemp (1983, p.75); Lichtheim (2006, p. 135-136); Parkinson (2002, p. 15). Esse último lembra que foi Georges Posener quem datou muitas das instruções com tom pessimista no Primeiro Período Intermediário nos volumes de *Recherches littéraires* (1950-1960), o que tem sido desafiado por outras proposições na egiptologia.

<sup>63</sup> Kemp (1983, p. 75).

<sup>64</sup> Segundo Araújo (2000, p. 199, nota 8), Ameny é um diminutivo de Amenemhet.

<sup>65</sup> Seidlmayer (2003, p. 135).

nos outros textos “pessimistas”, as calamidades são “brilhantemente” controladas e superadas por um monarca digno e poderoso (à exceção das Lamentações de Khakheper-re-seneb), com a anuência de deuses. É de se salientar que o apelo por uma glorificação do rei como um deus encarnado é uma característica que se encaixa melhor na literatura do Reino Médio.

No caso do Reino Médio, a historiografia disponível destacou o desenvolvimento cultural atrelado ao político, principalmente em razão dos textos de sabedoria produzidos nessa época e que perduraram até o Reino Novo em cópias que primam por manter o idioma egípcio médio (no Reino Novo, a escrita ainda mantinha os padrões clássicos de uma língua que, falada, já era bastante diferente<sup>66</sup>). Na verdade, a arguição sobre tal desenvolvimento político baseou-se na ideia convencional de que a unificação e aumento do poder monárquico permitiam melhores condições de vida e desenvolvimento econômico, marcados por remanescentes arqueológicos de grandes construções. Na *Instrução Lealista*<sup>67</sup> da Estela de Sehetep-ib-re, o conjunto de normas apresentadas para se ter uma vida boa está sujeito ao respeito pelo poder monárquico e seu culto, logo no início das instruções:

Eu direi algo importante que vocês têm que ouvir  
 Eu vos permito saber o método da continuidade  
 A conduta correta para a vida, para que ela corra em paz:  
 Cultuem o Rei Nimaatre, sempre vivente, em seus corpos  
 Unam-se à sua majestade em seus corações. [...] <sup>68</sup>

*dd.j wrt dj.j sdm.tn*  
*dj.j rh.tn shr n nhḥ*  
*sšr 'nh n m3'w zbt 'h'w m htp*  
*dw3 nswt NJ-M3'T-R' 'nh.(w) dt*  
*m hnw n hwt.tn*

---

<sup>66</sup> Allen (2010).

<sup>67</sup> Posener (1956; 1976).

<sup>68</sup> Tradução nossa do hieroglífico. As traduções de Lichtheim e Allen foram confrontadas com o texto em hieroglífico (ALLEN, 2014). Preferimos manter um tipo de tradução que primasse pela fidelidade às figuras de linguagem na fonte, em que consideramos patente a concretude dos dizeres, por exemplo da expressão “em seus corpos” (*m hnw n hwt.tn*) ao invés de “in your innermost beings” (“no mais profundo do seu ser”) como traduziu Allen.

*snsn hm.f m jbw.tn*

De fato, o processo de reunificação e a centralidade política não podem ser ignorados ao abordarmos as principais realizações que caracterizam o “renascimento” experimentado a partir da metade da 11<sup>a</sup> dinastia e, mais profundamente, na 12<sup>a</sup>. A ascensão de Mentuhotep II ao trono marca com ênfase a tomada do controle tebano sobre todo o Egito e parece ter sido um evento suficientemente importante para ser celebrado em inscrições funerárias. Tem início sob o seu comando uma época de prosperidade e incentivo a novas construções e feitos culturais. Registros arqueológicos como o templo dedicado ao deus tutelar do Alto Egito, Montu, em Tod, o complexo de Karnak e os templos nos sítios de Armant e Medamoud<sup>69</sup> indicam a centralização do governo em Tebas e o início de um tempo de paz no qual as disputas pelo controle parecem ter sido resolvidas. Mas a manutenção de poderes recém adquiridos é sempre um ponto frágil para a real confirmação desse poder. Quase duas décadas após o seu reinado, a estabilidade da monarquia esteve em crise novamente. Mas, antes disso, Mentuhotep II cuidou para que a lealdade a ele fosse encarada não somente como um compromisso com a paz política, mas com a própria ordem divina. A divinização de sua figura como rei foi fortemente trabalhada para reforçar a própria legitimidade, por exemplo, através de epítetos como “filho de Hathor”, deusa filha de Ré, ligada à realeza, e seu segundo nome de Hórus, *Netjeryhedjet*, “O divino da coroa branca” (a coroa branca era símbolo do Alto Egito). Contudo, é a construção de um grande templo para o seu próprio culto em Deir el-Bahari que nos oferece uma ideia a respeito das suas intenções sobre tornar mais uma vez sagrado o líder político do Egito.

Ao cargo de chanceler foi dado um poder antes minimizado no Reino Antigo, e o vizir do faraó liderava agora as campanhas a regiões afastadas como a Núbia e os oásis do deserto a leste. Um cargo preexistente, o de governador do Alto Egito, foi complementado com o do governador do Baixo Egito para equilibrar as relações com o norte<sup>70</sup>. O poder monárquico era assessorado cada vez mais fortemente, enquanto os nomarcas perdiam influência.

O sucessor de Mentuhotep II, Mentuhotep III, ficou conhecido por continuar a realizar diversas construções pelo país, mas agora fazendo algumas inovações arquitetônicas e

---

<sup>69</sup>“Karnak”. Bargout (1980, v. III, p. 342-351); “Montu”. Werner (2001, p. 435-436).

<sup>70</sup> Kemp assinala que os nomes dados a postos oficiais e departamentos diferem muito entre o Reino Antigo e o Reino Médio. (1983, p. 84).

artísticas que mais tarde serviriam de modelo a outras dinastias. O seu reino teve início em aproximadamente 2004 a.C. e se estendeu até c. 1992 a.C. A partir de então, circunstâncias não esclarecidas envolvem a ascensão de Mentuhotep IV, cuja mãe não tinha o título de rainha, apenas de “mãe do rei”, o que pode indicar que ele não foi um membro da família real. Seu nome não aparece em listas dos reis do Egito e, portanto, seu poder provavelmente adveio de um golpe. Seu vizir, Amenemhet, liderou uma expedição a Wadi Hamamat, e este é um dos poucos eventos que se conhecem sobre o período em que governou. Seja porque Mentuhotep IV não tivesse um herdeiro ou porque seu vizir acumulou diversos postos oficiais durante seu reinado, foi Amenemhet quem o sucedeu no poder e iniciou a 12ª dinastia.

Apesar de seu começo nebuloso, a 12ª dinastia reforçou o argumento da natureza divina dos faraós e trouxe mais estabilidade para a situação política do Egito, além de ser reconhecida pelo aprimoramento econômico e cultural. O grau de autorreferência desse período foi levado em conta por alguns autores para considerá-lo como todo o Reino Médio, excluindo a última metade da 11ª e a 13ª dinastias (por exemplo Assmann, para quem a 12ª dinastia constituiu o apogeu cultural da civilização egípcia)<sup>71</sup>. A partir de Amenemhet I, o período é de conquistas militares, territoriais, construções e prosperidade de um modo geral, apesar de alguns momentos de refreamento econômico causado por quedas na produção. A morte desse faraó, provavelmente por uma conspiração e assassinato durante expedições contra os líbios, levou ao trono seu filho, Senuseret I. Este episódio é o tema do texto *Instruções de Amenemhet I*, cujo conteúdo trata, em suma, de mensagens proferidas pelo faraó morto para advertir o herdeiro sobre os perigos que envolvem o exercer do reinado. Senuseret I foi o responsável por instituir um programa de construção de templos nos principais locais de culto pelo Egito, reproduzindo uma estratégia utilizada no Reino Antigo para minimizar o poder sacerdotal em antigos templos.

Desde a ascensão de Mentuhotep II, é intensificado o culto ao deus Osíris, o deus morto e ressuscitado que representa o máximo do poder de fertilidade e de trazer o que está morto à vida. Esse deus passa então a ser, mais que antes, uma referência a qual os faraós do Reino Médio costumavam se ligar para enfatizar seu poder de reconstrução. A política de estreitamento das autonomias de elites locais é praticada ao mesmo tempo em que a reafirmação da monarquia é atrelada a uma ideia de poder restaurador. O mito de Osíris trata

---

<sup>71</sup> Assmann (2002).



do deus rei que, graças a seu poder de portar e conferir a vida, e à astúcia da esposa Isis, é ressuscitado por um ritual mágico e tem com Ísis o filho Hórus, que restaurará a ordem do mundo após ser coroado. Osíris é, portanto, apresentado como o deus com maior poder de autorregeneração, não somente de si próprio, mas da ordem e da realeza que devem presidir o mundo. E é a essa natureza de poder a qual os faraós do Reino Médio desejam ser reportados.

A razão para que esses reis desejassem se ligar a referências de regeneração e renovação está na ideia formada sobre o período anterior à instabilidade do Primeiro Período Intermediário. Eles desejavam poder reviver o poder das 4ª, 5ª e 6ª dinastias, quando a realeza era forte e cultuada no Egito, com o apoio do clero de diversas cidades capitais dos nomos. A elite egípcia, especialmente a sacerdotal, se ressentia da quebra na continuidade de padrões que antes refletiam o funcionamento coeso e próspero de uma sociedade guiada por uma tradição centrada na corte. Segundo Assmann, esse fenômeno de ressentimento nostálgico faz parte da elaboração que as sociedades são capazes de fazer sobre seu passado, levando por vezes ao arcaísmo<sup>72</sup>. Para ele, toda quebra substancial na continuidade ou tradição é capaz de produzir o passado, o que no presente caso é expresso pelo enfraquecimento real e guerra civil. No Reino Médio é sensível que uma reforma estava sendo operada para que a quebra na continuidade fosse superada, e, para o autor, ela é formatada por um recurso ao passado. As culturas recorrem a ele para redescobri-lo enquanto desejam construir um futuro. Esse olhar para trás é transformado em mais que mera nostalgia, mas num potencial construtor de circunstâncias apresentadas pela elite dominante como melhores e mais apazíveis para a vida e o desenvolvimento da sociedade<sup>73</sup>.

## **II. Arcaísmo, Continuidade e Inovação: A Literatura imbuída de senso histórico**

Quebra na continuidade e recurso ao passado, é importante esclarecer, são fatores históricos que nos ajudam a compor essa chave de compreensão da historiografia que

---

<sup>72</sup> “Archaismus”. Brunner (1975, vol. I, p. 964-968); “Archaism”. Josephson (2001, vol. I, p. 109-13).

<sup>73</sup> Assmann (2002).

chamamos *arcaísmo*. Muito se fala sobre as “formas” típicas do Reino Antigo que foram retomadas no Reino Médio. Tais formas são na realidade as arquitetônicas e artísticas, muito presentes nos principais registros arqueológicos. Falar em uma retomada de “formas” pode criar uma ideia abstrata e superficial daquilo que se pretende demonstrar como uma volta a referências do Reino Antigo. É preciso considerar o que essas “formas” sugerem a respeito das práticas sociais que foram de fato revividas, ou, do contrário, estaremos tratando daquilo que os registros mostram como mero padrão estético, sem qualquer relação com dinâmicas políticas e sociais e transformações históricas.

A introdução do catálogo da recente exposição *Ancient Egypt Transformed*, do Metropolitan Museum em Nova York, é um bom exemplo de releitura dos impactos e significados sociais práticos do Reino Médio<sup>74</sup>. Ocorrida entre 2015 e 2016, a exposição discutia quais foram as mudanças perpetradas no Egito no referido período. Em sua introdução, *What was the Middle Kingdom?*, Adela Oppenheim faz um apanhado das principais características que conformam aquilo que podemos apontar rapidamente para responder à pergunta do título e explicar a relevância de seus processos de transformação nos padrões egípcios. Dentre as muitas possibilidades de recorte e maneiras de se caracterizar essa época, são elencadas “arquitetura, escultura, pintura, decoração de baixos-relevos, estelas, joalheria, posses pessoais, literatura e outras formas de cultura material escrita e construída”<sup>75</sup>. São essas, segundo A. Oppenheim, as principais contribuições materiais do Reino Médio aos padrões da cultura egípcia hoje visíveis também na arte de épocas posteriores, mas que são pouco referenciadas na modernidade dado o estado de preservação de sítios arqueológicos e a distância de tais sítios dos roteiros turísticos mais visitados.

Para Adela Oppenheim, tratar os feitos da 12ª dinastia como arcaísmos constitui a maior falácia a respeito do período. Seu texto representa uma resposta contundente a um tipo de abordagem proposta desde os manuais da década de 1980, que possivelmente encontra seu principal expoente no livro *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*<sup>76</sup>, dos organizadores David P. Silverman, Josef Wegner e William Kelly Simpson. Nesse livro, o arcaísmo é apresentado como o principal tema transversal em todas as expressões artísticas e literárias localizadas no Reino Médio pelo fato de que os egípcios

---

<sup>74</sup> A. Oppenheim *et al.* (2015).

<sup>75</sup> *Ibidem* (p. 1).

<sup>76</sup> Silverman *et al.* (2009).

antigos tinham o costume de adaptar modelos do passado na forma de “guidelines” para o presente<sup>77</sup>. No bojo das adaptações é que viriam inovações capazes de trazer o antigo à vida. Segundo os organizadores, o arcaísmo ressurgia periodicamente na história do Egito faraônico como uma forte influência na cultura e expressões sociais. Eles apontam ainda que frequentemente os egiptólogos encaram esse fenômeno como uma ferramenta de motivação política para atender à necessidade sempre presente de manter-se a ordem e harmonia. Por esse motivo, e “sem nenhum espanto”, o arcaísmo aparecia em momentos de reunificação do Egito, como no Reino Médio, no início da 12<sup>a</sup> dinastia, no período Kushita da 25<sup>a</sup> dinastia e Saíta da 26<sup>a</sup>. Mas a análise proposta por essa linha acaba restringindo sensivelmente o fluxo de expressões sociais desenvolvidas em períodos antecedentes aos principais reinados, sufocando as nossas possibilidades de compreensão das prováveis negociações culturais entre modelos do passado e presente: “Conforme exposto na linguagem, literatura, artes e arquitetura, o papel do arcaísmo é parte integrante da resiliência de longo prazo da alta cultura faraônica, particularmente nos períodos após o Reino”. Nesse trecho, ficam evidentes as perspectivas escolares voltadas ao estudo da alta cultura faraônica, afirmando quase que exclusivamente a legitimidade da elite reinante a partir de modelos que, como os próprios autores defendem, são simbolicamente trazidos do passado pelas referidas “formas” copiadas. Em favor da identificação já anunciada dos padrões de um passado glorioso, enfraquece-se a capacidade da pesquisa de localizar nos diferentes registros outras e inesperadas formas de expressão social.

Em expressiva oposição, Adela Oppenheim defende que o senso de continuidade foi inegavelmente uma marca da antiga sociedade egípcia, entretanto, equiparar continuidade com arcaísmo seria uma falácia se considerado o histórico dos monumentos desde inícios da 11<sup>a</sup> dinastia. Os primeiros monumentos do período foram construídos com características inovadoras e próprias ao estilo Tebano e, ao mesmo tempo, em conformidade com as normas culturais egípcias mais genéricas. Tal impulso das expressões arquitetônicas sulistas acaba reincorporando padrões Menfitas quando a realeza de inícios da 12<sup>a</sup> dinastia desloca seu centro para Itjtawi na tradicional área de Mênfis e as tais formas culturais do Reino Antigo são amplamente renovadas, sobretudo na construção dos complexos de pirâmides. Nesse sentido, parece que as técnicas de construção de pirâmides estavam sendo “reaprendidas e

---

<sup>77</sup> Ibidem (p. ix).

reformuladas”, tanto para se adaptarem às características geográficas do terreno acidentado do Sul como para contemplar as experiências arquitetônicas praticadas na 11ª dinastia, por exemplo o santuário de Mentuhotep II em Deir el-Bahri, caracterizado pela extensa plataforma construída, com acesso por rampas e cercado por fachadas de pilares. Depois de Amenemhet I, seu filho Senuseret I pôs em prática um plano claramente emulador dos complexos construídos pelos últimos reis da 12ª dinastia, a última do Reino Antigo:

*Senuseret I poderia ter modelado seu templo de acordo com qualquer um entre a sucessão de cerca de dezoito grandes complexos do Reino Antigo, cada um dos quais sendo bastante distinto. A maioria dessas estruturas provavelmente ainda estava de pé em certa medida e, portanto, disponível para arquitetos e artistas estudarem. No entanto, Senuseret deliberadamente escolheu basear-se naquelas no final da sequência. Para além de reviver um passado idealizado, ele parece ter ignorado períodos intermediários para se posicionar como sucessor e herdeiro do último faraó da Sexta Dinastia.<sup>78</sup>*

A introdução de Adela Oppenheim deixou clara a proposta de uma análise voltada aos aspectos sociais que permitiriam aos faraós exercerem seus reinados com vistas também à manutenção do equilíbrio entre manifestações artísticas, religiosas e políticas das diferentes regiões do país e em cada reinado. Mas, apesar de apresentar resumidamente uma lista de elementos materiais na construção arquitetônica do Egito do Reino Médio, não estabelece a tensão trazida à discussão teórica quando se qualifica o arcaísmo de falácia. As etapas por ela demonstradas do processo de construção dos monumentos parecem muito mais reforçar que houve uma época de intensa negociação entre formas do passado e novas formas. O problema quando tratamos de arcaísmo reside no perigo de tentar encontrar nos processos sociais de um período da história as expressões objetivas de um plano arcaísta. Mesmo que, após os ensaios arquitetônicos desde fins da 11ª dinastia, Senuseret I, na 12ª, tenha se colocado como a continuação legítima da 6ª, constatam-se usos de elementos arcaizantes para a realização de um ideal de reinado passado. O arcaísmo implica um afastamento de dada sociedade em relação ao seu objeto passado. Para o pesquisador, ele é artificial, pois é importante saber identificar a quais zonas da sociedade o arcaísmo se limita e até que ponto pode ser útil para

---

<sup>78</sup> Ibidem (p. 3).

se explicar, por exemplo, a construção de monumentos no Reino Médio como vimos acima. Para o trabalho historiográfico, o arcaísmo serve como chave de compreensão de fenômenos que podemos classificar como rupturas e continuidades, não apenas circunscritos a padrões estéticos, mas de práticas sociais e processos históricos por elas indicadas. Na prática, as alternativas trazidas pelo enfoque de Adela Oppenheim nas continuidades seriam pouco transformadoras para a compreensão desses fenômenos se tratadas apenas como manifestações de “formas”. A autora tem razão ao chamar a atenção para a problemática abordagem em que tudo produzido no Reino Médio faria parte de um movimento arcaísta aglutinador, dentro do qual nenhuma experiência do período de afastamento desde fins do Reino Antigo pudesse ter desempenhado alguma força. Entretanto, é necessário perguntarmos quais seriam as alternativas trazidas pela substituição do arcaísmo pela continuidade. Para o tratamento dos textos do Reino Médio, cremos que o enfoque em continuidades implica necessariamente a comparação com os sinais de rupturas.

Dentro da chave “arcaísmo”, enquanto uma abordagem que parte da análise do afastamento do Reino Antigo para interpretar o Reino Médio, é possível apontar algumas continuidades e rupturas na produção literária. Os organizadores de *Archaism and Innovation* defendem que o corpus literário em questão usou ativamente os eventos do Primeiro Período Intermediário para demonstrar os efeitos de um reinado fraco e fragmentário e a necessária ascensão de uma dinastia centralizada e restabelecadora. Eles não abandonam o tratamento do corpus como fonte histórica, o que por um lado pode ser considerado arriscado hoje pelos especialistas em literatura egípcia antiga (ou mesmo veementemente ironizado<sup>79</sup>). Todavia, os autores propõem uma conciliação entre duas linhas interpretativas: a primeira é a que critica o historicismo que enxergou a propaganda real no elogio de reis que se superpuseram às elites do Primeiro Período Intermediário; a segunda é aquela mais influenciada pela filologia que lê os textos como poesia independentemente de agendas político-religiosas.

*Os textos, portanto, não são apenas literatura propagandística com significado religioso, mas também são obras literárias imbuídas de um senso de histórico. Eles, juntamente com passagens frequentemente repetidas nos*

---

<sup>79</sup> Parkinson (2015).

*textos biográficos do Primeiro Período Intermediário, formam um tipo de comentário social sobre o passado imediato.*<sup>80</sup>

Podemos depreender do excerto acima que os textos não podem ser descolados de contextos históricos a que eles mesmos fazem alusão, ainda que utilizem qualquer arte de composição da linguagem escrita<sup>81</sup> para criar algo independente e autoral. Se, por um lado, tais composições fazem o elogio a modelos passados, por outro o fazem pela via do comentário literário de redatores independentes. É essa independência que parece um tanto moderna para padrões do Reino Antigo. Dito de forma mais explícita, os homens e mulheres do Reino Médio podem ter celebrado de diversas formas o modelo aglutinador de poder vertical do Reino Antigo, mas tais formas foram historicamente informadas e modificadas pelas experiências trazidas no bojo do Primeiro Período Intermediário, que levaram a uma crescente influência de outros segmentos da sociedade subordinados ao faraó.

Arcaísmo, continuidade ou inovação, as experiências sociais em questão são presentes nos textos do Reino Médio como produtos historicamente localizados da elaboração de um referencial para que o sentimento de pertencimento seja justificado em experiências reais de um mundo ideal. Pelo menos no discurso desse passado. A consciência de que uma época próspera e pacífica foi possível é construída pelos egípcios para que a superação dela não seja traumática e sim apresentada como uma etapa em que a agência de outros indivíduos além do faraó é determinante para a continuidade daquilo que se pretende manter, mas também para o estabelecimento desses novos agentes. Constrói-se um parâmetro para que o presente se torne mais passível de intervenções positivas. Mentuhotep II já estava colocando em prática um programa esclarecido de reforma da cultura quando aprimorou sua autodivinização na 11ª dinastia. Amenemhet I, ao começar a 12ª, assume o nome de Hórus, *whm mswt*, após fundar a capital de seu governo na região do Fayum (*Amenemhetitj-tawy*). Seu nome, adquirido ao ser coroado, é traduzido literalmente como “O Repetidor de Nascimento”. Para Callender e Assmann, isso pode ser entendido como uma forma de dizer simplesmente *Renascimento*. Sobre a busca de referências no passado, Jack Goody afirma que “*Todas as sociedades em estase exigem algum tipo de renascimento para movê-las novamente, e isso pode envolver um olhar de volta para uma era anterior (Antiguidade no caso europeu) ou pode envolver outro*

---

<sup>80</sup> Silverman, Simpson e Wegner (2009, p. x).

<sup>81</sup> Loprieno (2000).

*tipo de eflorescência*”<sup>82</sup>. Tais reis intentaram construir um senso de passado cuja memória foi usada para suplantar a continuidade antes interrompida e conferir legitimidade, autoridade e autoconfiança a seus reinados.

Para tanto, o retorno ao poder centralizado e o incremento do poder administrativo contaram com um apelo à elaboração da grande tradição (*Great Tradition*): o constructo seguro para servir de repositório de conhecimento e transmissão dos principais referenciais de identidade da cultura egípcia. Normas culturais foram estabelecidas para todo o Egito, por exemplo, retomando-se o culto real, a construção de complexos mortuários em forma de pirâmide, mas também implementando inovações na compleição do Estado Faraônico e suas relações com os súditos. Tais fenômenos sociais são contemplados na mentalidade egípcia do

Reino Médio pelo que o autor Bruce Trigger chama de “arcaísmo consciente”<sup>83</sup>. Para reviver a glória do passado era necessário reportar-se a ele de forma que os seus contornos pudessem ser incorporados vividamente, mas também demandava arejar alguns conceitos sobre o contato dos homens com o divino na relação entre súditos e faraó. O reinado divino foi uma das mais importantes características do Reino Antigo<sup>84</sup>. Isso significa que o rei não era simplesmente uma via de conexão com os deuses, mas um deus na terra com a missão de governar o Egito. Essa é a característica que o Reino Médio intentava reavivar, mas agora seria necessário justificá-la para os súditos, especialmente aqueles mais ligados ao poder central.

Para Assmann, foi somente na 12ª dinastia que os reis conseguiram aprimorar tal atualização de seu poder<sup>85</sup>, pois substituíram as formas simbólicas do Primeiro Período Intermediário, desenvolvidas para justificar a proeminência local dos nomarcas. Tais formas, como a ideia de poder recebido por um mérito reconhecido pelos deuses locais que permitiram a determinado nobre se lançar à liderança, foram superadas por três novas ideias. A primeira foi a do *status* do rei como filho legítimo do deus. Essa ideia conduziu à segunda, de que, portanto, os homens devem lealdade ao rei, pois ele possui um mérito muito maior que os méritos adquiridos em vida, e traí-lo seria uma traição aos deuses. O faraó é concebido já como filho divino, desde o útero da mãe, e apontado pelo deus (do estado) como seu filho e governante do Egito. Por último, os feitos do faraó serão considerados conquistas

---

<sup>82</sup> Goody (2010).

<sup>83</sup> Trigger (2004, p. 29).

<sup>84</sup> Kemp (1983).

<sup>85</sup> Assmann (2002).

legitimadoras do seu poder, assim as anexações de territórios no Reino Médio foram celebradas tanto quanto a restauração da paz no Egito.

Entretanto, garantir lealdade à realeza não era simplesmente uma questão de manter o poder centralizado e as demandas locais controladas pela administração. Além de elaborar a autorreflexão sobre o reinado e seu significado para o país, os faraós se preocuparam em transmitir a autoimagem reformulada de um governo divino para as camadas ligadas à administração. Esse tipo de elaboração compreende não somente um esclarecimento sobre a política praticada pelo reinado: trata-se de uma elaboração intelectual sobre a imagem do poder real e administrativo e a celebração consciente de seus valores, fossem eles novos ou arcaicos. Uma base para a formulação e disseminação dessa imagem foram os textos escritos.

### **III. A produção de textos no Reino Médio e a “religião invisível”**

Sobre o Reino Médio, Assmann afirma: “Épocas posteriores consideraram as realizações culturais do Reino Médio a expressão acrônica e definitiva da civilização egípcia.”<sup>86</sup>. Para o autor, tal desenvolvimento ocorreu em especial no campo da escrita, dada a necessidade dos novos reinados governarem em contato estreito com camadas sociais intermediárias e cujo poder era crescente. Com a criação de mais cargos administrativos, aumentou o número de funcionários oficiais ligados tanto ao comando central como locais, e também de outros funcionários ligados aos primeiros. A administração burocrática expandiu e subdividiu-se em uma aristocracia econômica e militarmente poderosa: “*Nomarcas, magnatas e patronos com todos os seus amplos clãs e adeptos*”<sup>87</sup>. Entretanto, isso não significa que o reinado tivesse a configuração de uma “literocracia” sobre uma massa iletrada, mas que o poder real precisou lidar com novas demandas de comunicação com seus súditos. Tais demandas diziam respeito principalmente ao estreitamento das relações nos nomos para que elites locais aderissem à restauração do antigo modelo de governo.

---

<sup>86</sup> Ibidem (p. 118).

<sup>87</sup> Ibidem (p. 118).



Para alcançar o máximo possível de interlocutores, foi necessário desenvolver uma capacidade inédita de “eloquência” para “propagandear” esses reis e “explicar” seu mérito divino e sua relação de responsabilidade para com o Egito em troca de obediência e lealdade. Para Assmann, esse caráter propagandístico está expresso sobretudo na literatura do Reino Médio.

Assmann utiliza a expressão “invisible religion” (emprestada de T. Luckmann: *The Invisible Religion*) para caracterizar atitudes culturais básicas, padrões interpretativos e sistemas de valores dos quais um egípcio, educado segundo a cultura escrita, deveria estar em posse. Mas para que exatamente? Segundo o autor, os textos aprendidos por cada novo ingressante na cultura escrita deveriam ser memorizados, conhecidos “pelo seu coração”, afinal, a expressão original em egípcio para aprender um texto satisfatoriamente era “pôr o texto no coração”. Dessa forma, o indivíduo estava em posse de um conhecimento literário engendrado milenarmente, cujo alto grau de referência universal transcendia as meras perícias funcionais da escrita. Entendida dessa maneira, a literatura exerceu dois papéis importantes e interligados: em primeiro lugar ela disseminou um programa cultural cujo propósito era tornar estudantes mais que escribas, indivíduos cultos e comprometidos com o poder real; em segundo, introduzir na sociedade do Reino Médio uma autoimagem que refletisse não somente uma ordem social provida pela realeza, mas um senso de lealdade e obrigações mútuas para a manutenção dessa ordem segundo padrões retomados do Reino Antigo.

A religião invisível era, portanto, uma forma de doutrinação expressa pela comunicação. Tal comunicação se deu através dos textos escritos, mas não permaneceu confinada a eles. A circulação desses textos certamente era limitada por diversos fatores, e entre eles o baixo número de pessoas letradas na sociedade. Mas a atitude política propagada por textos precisa ser encarada como somente mais uma maneira de formalizar aquilo que se pretendia ser o comportamento geral na sociedade. Entretanto, não devemos reduzir os escritos literários dessa época unicamente ao propósito de propagandear a realeza, sua ideologia e o sentimento de lealdade ao poder monárquico.

Ainda segundo Assmann, os faraós no Reino Médio, como líderes políticos, tiveram que afirmar sua supremacia expondo a lógica por trás de seus objetivos, e tais objetivos não poderiam ter sido alcançados nesse momento somente pela imposição de força,

monumentalidade excepcional e poderio militar, mas por um poder de eloquência aprimorada. A realeza, então, precisou exercer profundamente sua capacidade de retórica para governar pelo poder da palavra, porém, não segundo formulações simbólicas verbais típicas do Reino Antigo.

Nesse ponto, era necessário superar algumas formas antigas. Citando a “Instrução ao Rei Merikaré”, Assmann lembra o antigo ensinamento sobre o uso consciente e inovador das palavras: “Sê um artista na fala, então tu serás um vitorioso. Guarda isso: o braço direito de um rei é a sua língua. A palavra é mais forte que qualquer luta”. Essa instrução demonstra a preocupação com um exercício peculiar ao faraó e que demandava sua habilidade individual, sobrepondo a prática retórica à imposição de força. Para Assmann, é crucial a maneira como os reis, especialmente na 12ª dinastia, articularam política com a exemplificação de significados culturais em sua própria figura, e cita Carl Smith: “Nenhum sistema político pode durar até uma geração baseado em áreas técnicas ou por afirmação de poder por si só. Central para a política é a ideia, pois não pode haver política sem autoridade e nenhuma autoridade sem um *ethos* de persuasão.”<sup>88</sup>

O referido *ethos*, faraônico nesse caso, compreendido pelo conjunto de características e valores de um líder político, é sintetizado na *Instrução ao Rei Merikaré*. Contudo, alguns pontos merecem ser relativizados. Embora o texto trate da preferência que deve ser dada à força das palavras em vez do uso da violência, o Reino Médio ficou conhecido, entre outras razões, pelo desenvolvimento militar e da imposição egípcia para conquistas territoriais. Sobre esse aspecto, devemos realçar como exemplo as conquistas do faraó Sensusret III na Núbia após campanhas aparentemente bastante sangrentas, nas quais um número expressivo de homens núbios foram abatidos, parte da população foi escravizada e muitos dos bens de subsistência foram destruídos, queimados ou envenenados<sup>89</sup>. Apesar da possível popularização de uma imagem pacífica afirmada na instrução, os faraós levaram a efeito políticas violentas. Conclui-se que, apesar da violência praticada, o texto funciona como um atenuante, pois se é qualidade do faraó ser um diplomata e usar as palavras a seu favor, o emprego de força aparece como último recurso legitimado pela virtude do rei. Por outro lado, também poder-se-ia argumentar que a atitude pacífica exaltada no texto se refere muito mais

---

<sup>88</sup> Assmann (2002).

<sup>89</sup> Callender (2003, p. 154).

aos assuntos internos do Egito, nos quais o diálogo entre os novos oficiais do governo e lideranças locais pudesse ser persuasivo o bastante para poupar a força militar.

Além disso, se de alguma maneira o poder de persuasão de uma liderança é imprescindível para garantir a sua estabilidade pela “solidariedade vertical”<sup>90</sup>, ou seja, pela arregimentação do povo, na prática isso só é possível através da cooptação de algumas camadas sociais. Estas devem compartilhar mais intimamente do sentimento de pertencimento àquela sociedade estando ligadas ao compromisso de manter a aliança com o governo. É o caso das camadas imediatamente abaixo do poder real no Egito do Reino Médio. Assim, a persuasão não segue um caminho unidirecional de cima para baixo, mas se dá por vias dialógicas. É claro que, em grande medida, o poder faraônico utilizou estratégias de doutrinação para disseminar diretamente sua autoglorificação, mas o exercício do *ethos* faraônico era também um modelo para o *ethos* dos súditos. Se os textos compostos no Reino Médio carregavam em si boas doses de propaganda e doutrinação para uma religião de lealdade ao faraó, há que se considerar que muitos deles não foram escritos por faraós, se é que algum foi, mas, mais importante, que os reis também eram consumidores dos ensinamentos escritos. Príncipes também eram educados através desses textos, assim como oficiais e escribas, que, logo, integravam a audiência dos textos.

Podemos nos questionar, portanto, se o *ethos* faraônico era desempenhado isoladamente ou se tal comportamento era formulado inclusive através do contato social e desempenhado em conformidade com outro *ethos*, o de seus súditos, para trazer equilíbrio às relações sociais. Não se deve tomar a solidariedade vertical como algo absolutamente coeso e seguro. Convém dizer que o *ethos* de persuasão, a que se refere Assmann, era empregue como instrumento de autoridade sim, porém, o poder de eloquência não poderia ser exercido exclusivamente pelo faraó. Se assim o fosse, não haveria reelaboração do poder no Reino Médio. Acreditamos que para alcançar com êxito a confiabilidade no governo, os reinados precisaram se articular com seus súditos, de modo que a referida eloquência foi o ponto crucial de intermediação. Não bastava uma doutrinação direta, era necessário que o poder de eloquência das camadas letradas fosse empregado, entre outras razões, para a disseminação da propaganda real. Os textos escritos nessa época são provavelmente uma entre todas as vias possíveis de comunicação, mas seu caráter material nos permite hoje identificar e analisar

---

<sup>90</sup> Assmann (2002, p. 131).

os temas privilegiados, métodos de composição da escrita e possíveis estratégias de transmissão, todos desenvolvidos por indivíduos interessados em objetivos que extrapolaram a mera propaganda régia.

De acordo com William Kelly Simpson, o sentido de “propaganda” compreende uma mensagem, comunicação ou afirmação endereçada pelo autor em favor de um indivíduo ou grupo. O objetivo de tal mensagem é persuadir uma audiência. No caso da literatura egípcia, Simpson defende a “propaganda de manutenção” (“maintenance propaganda”), um conceito que traduz o objetivo de manter o *status quo*, a situação política, religiosa, e a não alteração destas<sup>91</sup>. Mas, para ele, o “quociente propagandístico” é um elemento adicionado à composição e não se superpõe ao componente literário, portanto, não pode ser considerado a razão de ser da literatura egípcia.

A mensagem em si pode veicular uma defesa do poder central e sua política reguladora e prescritiva<sup>92</sup>, comunicando para deuses e homens os dogmas faraônicos de que os reis não pertencem ao gênero humano ordinário, que são os escolhidos dos deuses, combatentes dos rebeldes, expansores da ordem, e que na pessoa do faraó o Alto e o Baixo Egito estão unificados<sup>93</sup>. Mas, por outro lado, uma mensagem propagandística também pode ser emitida por um súdito<sup>94</sup>, por poderes locais ou pela camada intermediária da sociedade<sup>95</sup>. Parkinson alerta que assumir o modelo de propaganda para analisar a literatura<sup>96</sup> do Reino Médio se demonstrou uma estratégia limitada. Desde o estudo influente de Georges Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*, em 1956, a literatura foi localizada no contexto cultural, sobretudo em termos políticos, e a leitura dos textos egípcios como propaganda foi subsequentemente adotada como quadro compreensivo para discutir a sua totalidade. Parkinson sublinha que, visto a partir desse quadro, tudo que tenha sido escrito no Reino Médio passou a ser obrigatoriamente propaganda política e lembra que características literárias que envolvem o diálogo entre texto e leitor desqualificam o termo “propaganda” no

---

<sup>91</sup> Simpson (1996) e Parkinson (2002) atentam para os tipos de propaganda organizados em pares a partir do estudo sociológico influente de Jacques Ellul, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes* (1973): política e social, de agitação e de integração, vertical e horizontal, racional e irracional.

<sup>92</sup> Eisenstadt (1979 p. 21-33).

<sup>93</sup> Morris (2013, p. 33-60).

<sup>94</sup> Derchain (1996); Parkinson (1996).

<sup>95</sup> Eisenstadt (1979), sobre diferentes tipos de elites políticas e econômicas; Vernus (1995) e Simpson (1996) sobre As Lamentações de Khakheperre-seneb e Parkinson (2002) sobre O Camponês Eloquente.

<sup>96</sup> Foulkles (1983).

sentido de uma “one-way message”. Acreditamos que a literatura do Reino Médio era recebida pela audiência por mais de uma forma, não como comunicação verticalizada, e que muitas mensagens podem ter sido disseminadas pelos mesmos textos em função dos interesses de seus autores.

## **CAPÍTULO 2 - AGÊNCIA E PERFORMANCE INSCRITAS NA MATERIALIDADE DO TEXTO**

### **IV. Autoria e Historicidade**

Em estudos da literatura egípcia, a palavra autor não corresponde àquilo que estamos acostumados no caso contemporâneo. Em 1996, Philippe Derchain esclareceu sobre a incompatibilidade entre a composição dos textos egípcios e a natureza e função do “autor” segundo as concepções modernas da cultura clássica que atribui toda obra literária a um nome<sup>97</sup>. Para tratar da literatura egípcia, não se pode crer que o nome citado em um texto no seu exórdio, no corpo da narrativa ou ao final seja a identidade daquele que concebeu o conteúdo, assunto ou a história contada em um determinado texto. O nome atrelado ao texto, aquele a quem se reporta toda vez que é enunciado um “eu”, é mais uma dentre todas as informações a serem estudadas hoje sobre o processo de composição textual na antiguidade. Na Instrução de Khety, lê-se no exórdio: “Início da instrução feita por um homem de Sile, cujo nome é [Dua] Khety, para seu filho, chamado Pepi, enquanto viajava em direção ao sul (...)”<sup>98</sup>. Nas Profecias de Neferty, há um preâmbulo em forma de narrativa no qual o rei manda chamar um sábio e o “Conselho da Residência” responde: “Há um grande sacerdote-leitor de Bastet, ó rei, nosso senhor, chamado Neferty (10). Ele é um cidadão de braço valente, um escriba excelente com os dedos, um cavalheiro de maior riqueza do que qualquer outro (...)”<sup>99</sup>. Quanto às *Admonições de Ipwer*, o exórdio provavelmente está perdido, mas ao final do texto

---

<sup>97</sup> Derchain (1996, p. 83-84).

<sup>98</sup> Lichtheim (2006).

<sup>99</sup> *Ibidem*.

lê-se: “O que Ipwer disse ao responder à majestade do Senhor de Tudo (...)”<sup>100</sup>, seguido de mais alguns dizeres antes da conclusão que foi perdida pelo estado do manuscrito. Nas Lamentações de Khakheper-re-seneb, temos o exórdio “A coleção de palavras, conjunto de máximas, procura de frases por um coração que busca, feita por um sacerdote de On, [filho de] Seni, Khakheper-re-seneb, chamado Ankhu”<sup>101</sup>. Esses são os nomes constantes em textos do Reino Médio, mas há também outros desde o Reino Antigo frequentemente citados como autores de grandes máximas e textos culturais, como Imhotep e Ptahotep.

Começamos admitindo a proposição de Philippe Derchain de que na origem de qualquer texto é necessária a ação de alguém para o criar, “*avec tout son savoir*”, e conferir a forma que ele tem. Obviamente, para que qualquer conto, poema, biografia, hino etc., seja transformado em “objeto real de leitura”, alguém deve escrevê-lo. Por isso, para Derchain, segundo uma perspectiva científica, o “autor” é uma necessidade epistemológica. O apanhado de conhecimentos e memória acumulados em um “fundo de conhecimento”<sup>102</sup> de uma sociedade, chamado de “enciclopédia comum a todos” por Derchain, é a base para a composição textual na antiguidade. Mas, fazendo-nos uma provocação, Derchain afirma que esse “fundo” que serve de base para elaborar textos não é o autor dos textos que estudamos. Nem a língua ou a tradição oral em si poderiam sê-lo. Isso porque somente indivíduos são capazes de escrever textos utilizando a língua materializada em escrita para codificar o fundo de conhecimento. O autor é responsável por recolher uma parte dessa enciclopédia cultural compartilhada por todos e diferenciá-la, torná-la um objeto singularizado em seu texto.

É possível aceitar o papel de um autor na produção dos textos antigos segundo essa perspectiva se considerarmos que a existência do texto “depende da vontade de uma pessoa”<sup>103</sup>. Mas não só uma vontade surgida unicamente da criatividade individual. É possível que demandas sociais, políticas, religiosas, administrativas exigissem a criação de um texto, e que para a consecução desse texto alguém exercesse uma criatividade. Em outras palavras, isso significa que um texto é o resultado de um trabalho de escrita motivado tanto social

---

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Elias (1983): “Membros das sociedades mais desenvolvidas [sociedades científicas] desfrutam o benefício de um vasto fundo social de conhecimento. Talvez graças à invulgar continuidade da transmissão dos conhecimentos ao longo das gerações, e de muitos milhares de anos, tornaram-se herdeiros de grandes tesouros de conhecimento e das práticas a ele relacionadas” (p. 172).

<sup>103</sup> Derchain (1996).

quanto pessoalmente. Apesar de muitos dos textos antigos serem a versão materializada de um conto da tradição oral, por exemplo, não seria crível que toda uma comunidade estivesse intimamente envolvida no momento da escritura e codificação desse conto em palavras escritas. Por isso, é razoável acreditarmos que, se por um lado um texto literário pode em si não ser obra da originalidade de uma pessoa, por outro, a sua codificação em forma escrita foi uma tarefa particular e em alguma medida autônoma, e que mobilizou certamente a sabedoria acumulada por aquele determinado indivíduo ou grupo de indivíduos. Dizemos que só em alguma medida porque o assunto ou tema do conteúdo escrito é recolhido, na maioria das vezes, das tradições orais de memória cultural transmitidas através do tempo, e por isso tais tradições ancoram a composição escrita em algum lugar do fundo cultural mnemônico de uma dada sociedade. Ancoram, mas não a submetem por completo.

Com o exemplo do conto de Hórus e Seth, uma história mítica conservada no papiro Chester Beatty I<sup>104</sup>, Derchain ainda argumenta que as primeiras interpretações acerca da natureza dessa história e seu significado para a antiga sociedade egípcia podem ter sido hiperdimensionadas a partir das considerações de Alan Gardiner, que julgou o manuscrito integrante da biblioteca de uma família de Tebas como uma obra “popular”, transcrita a partir de uma narrativa oral. Segundo Derchain, a erudição e as alusões do texto são demasiado sutis para um conto popular, além de virem acompanhadas de “certos jogos gráficos” que atraem a empatia do leitor para os heróis da história sem o expressar por palavras, o que demonstra uma intenção no trato de conflitos que remetem a questões de legitimidade à época de Ramsés IV. Portanto, o egiptólogo defende esse como um exemplo de conto que carrega uma marca de originalidade pela qual só um autor pode ser o responsável, especialmente por adaptar o “tecido mítico familiar aos destinatários” a um fim político novo.

Entretanto, um outro problema é colocado à nossa interpretação contemporânea. Conhecemos alguns importantes textos que se tornaram hoje obras primas da literatura egípcia antiga e trazem o nome de um possível autor relacionado. Mas muitos outros não o fazem. As instruções morais são intituladas muitas vezes pelo nome de indivíduos que são mencionados logo no início, como *Instrução de Khety*, *Admoestações de Ipwer*, *Instrução Lealista de Sehetep-ib-re*, ou até pelo destinatário como nas *Instruções para Merikare*.

---

<sup>104</sup> Araújo (2000, p. 154): “Gardiner (1931: 12) e Spiegel (1937: 115) julgam que o texto constitui uma adaptação na língua neo-egípcia de um original do Reino Médio”.

Derchain considera que o problema de contradições entre as fontes se resolve se nos afastarmos dos modelos criados pela teoria literária em favor da variedade das fontes. “Pela referencia ao autor, o texto adquire uma autonomia que o isola de seu conteúdo”<sup>105</sup>. Dentre todos os ensinamentos morais de senso comum, um autor é aquele que faz as escolhas dos ensinamentos que lhe servem a uma intenção delimitada e particulariza-os sob um nome que indica o seu pertencimento ao mundo cultural egípcio. Por vezes, esse nome poderia ser o seu próprio, como veremos no caso de Sehetep-ib-re. No caso de um texto religioso (muito embora saibamos da dificuldade em determinar o que é religioso ou não na cultura egípcia antiga) o isolamento causado pela referência a um autor não serviria da mesma forma, dado que, até o Reino Novo, não convém identificar o divino à obra de um homem. Como exemplo, temos os hinos de louvor a deuses que não foram escritos sob alguma identidade humana. Em uma das exceções (a segunda veremos no último capítulo), o caso do *Hino a Aton*, cujas recitações são atribuídas ao faraó Akhenaton, o instaurador da religião de culto a um único deus exerce a função de autor de forma diferente dos possíveis escritores das instruções morais, já que ele próprio é um ser divino<sup>106</sup>.

Na literatura egípcia antiga, recursos como a citação e intertextualidade<sup>107</sup> eram utilizados com frequência. Entretanto, no antigo Egito, a intertextualidade não era um apanhado de citações feitas a esmo em determinado texto, mas a presença de citações e alusões que permeavam a cultura escrita. O que podemos depreender disso, segundo Derchain, é que os textos compostos com tais recursos provavelmente circulavam em um meio letrado capaz de reconhecer as principais referências empregadas no texto. No caso de uma inscrição mural, por exemplo, é de se supor que até chegar às mãos do artesão, o texto já era bastante conhecido entre aqueles que o leriam em alguma parede ou estela. O problema é que não sabemos com que frequência essas citações eram feitas com o nome de algum

---

<sup>105</sup> Derchain (1996).

<sup>106</sup> Araújo (2000, p. 130-131).

<sup>107</sup> Thomas Schmitz alerta que o termo intertextualidade acabou perdendo o sentido objetivo que Julia Kristeva cunhou primeiro como a “interseção de textos”, considerando que “cada texto é um mosaico de citações”. Kristeva desenvolveu seus estudos sobre intertextualidade a partir das considerações de Mikhail Bakhtin sobre a interação de vários discursos em uma mesma narrativa. Partindo de Kristeva, Schmitz analisa algumas linhas teóricas, entre elas a de Michael Riffaterre, que estudou a intertextualidade em poemas, especialmente os de Baudelaire. Sintetizando Riffaterre, Schmitz oferece uma afirmativa que pode ser útil para abordar o caso dos textos antigos: “*Like symbols or clichés, intertexts can constitute the ‘matrix’ of a poem [text], an underlying idea that is expressed by the text (without being mentioned explicitly) and knowledge of which is necessary in order to understand the poem [text]*” (2007, p. 80).



indivíduo e nem quanto tempo levava até que um escrito se tornasse célebre (sabê-lo, na verdade, poderia nem ser tão útil quanto imaginamos), mas pelo menos conhecemos pelo verso do papiro Chester Beatty IV uma lista de nomes de escribas que reconhecemos dos textos que sobreviveram e que eram considerados grandes sábios das palavras escritas.

Há alguém aqui como Hordedef? Há outro como Imhotep? Não há família nascida para nós como Neferty, e Khety, seu líder. Permita-me te recordar o nome de Ptahemdjehuty, Khakheperresenebu. Há outro como Ptahotep ou como Kaires também?<sup>108</sup>

Por isso pode-se concluir que a intertextualidade era pulverizada por uma quantidade relevante de nomes de autores. Mas e se esses supostos autores nem tivessem existido na realidade? De fato, essa é uma hipótese bastante plausível. Um nome ao qual dado texto é atribuído muito provavelmente funciona como um selo de credibilidade: a de que aqueles ensinamentos são geralmente aceitos em meio aos conhecedores da cultura escrita, e, portanto, podem ser transmitidos por meios escritos. A identidade dos autores de textos no Reino Médio é desconhecida. Para Richard Parkinson, o que ocorre na literatura desse período é a criação de uma “figura de autor” que desempenha a função de um pseudônimo. Considerando a definição de literatura segundo Ann Jefferson e David Robey como “comunicação literária em linguagem sobre a realidade, a partir de um autor (implícito) para uma audiência”, Parkinson questiona a validade do conceito de autor formulado no período romântico<sup>109</sup>. A partir dessa época, a própria definição moderna de literatura foi subordinada à identidade autoral. Ele nos previne que “qualquer abordagem centrada na identidade histórica de um autor é problemática para os textos egípcios, pois a identidade é inacessível e não era central para a tradição literária”<sup>110</sup>. Por outro lado, os textos literários apresentam o que ele chama de “significado unitário” (*unitary meaning*), o que caracteriza o processo de construção do texto levado a cabo por um “autor implícito” envolvido diretamente com essa tarefa. Novamente, a questão pragmática óbvia se impõe na discussão sobre a existência física

<sup>108</sup> Verso do Papiro Chester Beatty IV. Traduzido de Zingarelli (2017, p. 20).

<sup>109</sup> Parkinson (2002).

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 76.

de um texto: ele tem que ser escrito por alguém. Levando em consideração a visão de Derchain apresentada acima, Parkinson lembra que mesmo que um dado texto tenha sido escrito por vários indivíduos, ele tem um único autor implícito (*le monsieur qui dit je*, como assinala Derchain).

A consideração da pseudonímia, contudo, pode ser uma ideia excessivamente moderna para ser aplicada no caso de textos antigos, já que o uso de um pseudônimo é muitas vezes motivado pela intenção de mascaramento. O que acontecia na antiguidade não pode ser reduzido a uma questão de mascaramento da identidade, mas um fenômeno muito mais amplo de indexação do conhecimento e da cultura compartilhados na sociedade. Se os escribas fossem de alguma forma constrangidos a não se identificarem em seus textos, tal constrangimento seria exercido sobretudo pelo meio da alta cultura, o qual estabelecia a intertextualidade e citação entre outros procedimentos padrão para a escrita. Mesmo assim, Parkinson nos assinala que o retorno à abordagem histórica trouxe à tona o papel do autor e sua intenção como aspectos relevantes na interpretação do texto. Aspectos esses que foram consideravelmente minimizados por correntes teórico-literárias no século XX. Em uma conferência de 2006, o estudioso da bíblia hebraica John Barton apresentou um contexto comparativo para os estudos de literatura egípcia antiga. Seu objetivo era oferecer uma alternativa para o estudo de textos anônimos, aproximando-os de uma abordagem preocupada com o sentido pretendido pelos textos e suas possíveis interpretações. Para isso, o biblista elencou alguns problemas sobre a vinculação da interpretação às tentativas modernas de “redescoberta da intenção autoral”<sup>111</sup> que tocam no problema da identidade do autor. Suas considerações partiram de uma análise das referidas correntes teórico-literárias no século XX.

O primeiro problema se refere a uma linha da crítica literária moderna que recusa a intenção do autor como critério válido para a interpretação de um texto. Ele divide essa opinião em dois principais momentos do século XX: o primeiro é a Nova Crítica, um movimento cujos princípios estão condensados especialmente no ensaio de W. K. Wimsatt e M. C. Beardsley, “A Falácia Intencional”, publicado em 1946<sup>112</sup>. Nesse trabalho, são desaprovadas as considerações de informações exteriores a qualquer texto literário para a sua interpretação,

---

<sup>111</sup> Barton (2013, p. 11).

<sup>112</sup> Wimsatt e Beardsley, “A Falácia Intencional” (1964). In: Lima (1983).

como diários pessoais do autor, comentários de pessoas ligadas a ele ou ela, entrevistas, informações do contexto biográfico, etc. Nomes como os de T. S. Elliot, Cleanth Brooks, R. Wellek, A. Warren e Allen Tate também estão relacionados a esse pensamento. Esses críticos acreditavam que a interpretação de um texto prescinde de qualquer informação sobre o que o autor tentou dizer ou qual foi a sua intenção. Portanto o valor do texto está naquilo que as palavras escritas comunicam nele e seu significado só pode ser apreendido do texto mesmo, não de evidências externas.

O segundo momento dessa corrente deriva do estruturalismo ou pós-estruturalismo e foi representado pelo ensaio de Roland Barthes, “A Morte do Autor” (*The Death of the Author*)<sup>113</sup>. Ainda segundo Barton, a distinção entre o pensamento da Nova Crítica e o de Roland Barthes é que, para a primeira, um trabalho literário constitui um artefato que deve ser estudado em si e como um objeto existente. Já para Barthes, o texto é uma entidade fluida e o seu significado depende crucialmente da apropriação que o leitor fizer dele. Para exemplificar o ponto de vista de Barthes, John Barton evoca a máxima final do ensaio: “o nascimento do leitor deve ser ao custo da morte do autor”<sup>114</sup>. Na década de 1980, Ann Jefferson enfatizou tal abordagem em *Structuralism and Post-Structuralism*, que afirmou também a “morte do autor (histórico)”<sup>115</sup>.

O segundo problema apontado por Barton é que as objeções à intenção do autor foram aplicadas a todo e qualquer texto, sendo que há complicações específicas quando se perscrutam as intenções autorais em textos da antiguidade. Em primeiro lugar, a pseudonímia e o anonimato da maioria dos textos antigos impõem outras questões. Não se trata, portanto, de conjecturarmos as intenções de Khety, Ipwer ou Sehetep-ib-re por trás dos textos atribuídos a eles (como autores empíricos), por exemplo. É possível analisar um texto sem um autor preciso, pois, apesar do anonimato, o texto em si nos fornece algo a conhecer sobre quem o escreveu. Mas, no caso de textos antigos, Barton ressalta que é preciso considerar que eles são não autorais por princípio, e essa é uma das características de sua composição: textos na antiguidade não possuíam um autor no sentido moderno da palavra, “mas representou o

---

<sup>113</sup> Barthes (1977).

<sup>114</sup> Barthes (1977, p. 148) apud Barton (2013, p. 12).

<sup>115</sup> Jefferson (1982) apud Parkinson (2002).

ponto final de um processo de desenvolvimento formado por muitas gerações de disseminadores (*tradents*) anônimos”<sup>116</sup>.

Se traduzirmos o termo “tradents”, originário dos estudos bíblicos, por “disseminadores” das tradições orais, expandindo o conceito do termo para os estudos dos textos na antiguidade em geral, poderemos fazer a comparação desses indivíduos com os escribas que escreveram os manuscritos através dos quais conhecemos hoje determinados textos. Cada manuscrito, portanto, poderia ser entendido como uma etapa num processo corrente de escritura daquele texto e, eventualmente, como o ponto culminante da tradição de reescritura pelas gerações (o referido “end-point”). Barton lembra que os estudiosos da Bíblia hebraica Martin Noth e Gerhard von Had se interessaram pelos significados pretendidos pelos últimos redatores da Bíblia, mas também pelas primeiras formas de transmissão escrita das tradições relativas à história de Israel. Entretanto, sobre esses “primeiros estágios na transmissão não pode haver questão de autores”, pois são expressões de uma “memória folclórica” (*folk-memory*), portanto, a investigação sobre intenções envolvidas é impossível no sentido daquelas intenções tratadas pela Nova Crítica.



O terceiro problema é que esses escritos tinham lugar em culturas que não localizavam a importância do texto no sentido pretendido pelo autor. Quanto maior o grau de correspondência de um texto com a tradição oral, quanto mais se reconhecessem nele os saberes ordinários da cultura que o embasou, maior seria a sua circulação. Não se tratava, pelo menos a princípio, de introduzir pensamentos próprios e criações novas na cultura escrita. Barton conclui: *“Isso significa que ao menos algumas formas da crítica à responsabilidade do leitor são mais justas aos autores antigos, incluindo os bíblicos, do que seriam se aplicadas, por exemplo, a textos discursivos modernos, como escritos filosóficos ou científicos, e talvez até romances e poemas.”*<sup>117</sup>

O papel confiado ao leitor para interpretar os textos era tão importante quanto a sua criação. Isso não quer dizer que não se valorizassem as realizações pessoais do autor na escrita, mas que o seu exercício tinha uma contraparte: a da audiência. Contudo, é necessário

---

<sup>116</sup> Mowinckel (1921-4, apud Barton, 2013, p. 13); O termo ‘tradent’ é definido em *A Dictionary of the Bible* como “Aquele que é responsável por preservar e transmitir a tradição oral, tal como um professor, pregador ou missionário, na forma de apotegmas ou perícopes”. OXFORD BIBLICAL STUDIES ONLINE. Disponível em: <[http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t94/e1941?\\_hi=0&\\_pos=8293#](http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t94/e1941?_hi=0&_pos=8293#)>. Acesso em: 20 de janeiro de 2016.

<sup>117</sup> Barton (2013, p. 15).

fazer algumas observações. Em primeiro lugar, ao considerarmos todas as formas possíveis de recepção de um texto escrito na antiguidade, o termo leitor, que compreende o indivíduo que domina o exercício da leitura visual, torna-se um limitador para a noção de recepção que pretendemos adotar. Ouvir um texto escrito sendo lido, recitado ou cantado por alguém era uma forma comum de recepção no antigo Egito<sup>118</sup>. Nos ambientes em que a leitura fosse realizada sistematicamente, como num templo, nas Casas da Vida, no escritório de um oficial ou mesmo na casa de uma família letrada, poder-se-ia ouvir (*sdm* ) muitos textos diferentes, talvez ao mesmo tempo. Entretanto, a transmissão e recepção eram em grande medida reservadas a espaços frequentados pelos indivíduos designados para eles. O mesmo vale para as escolas de escribas<sup>119</sup>, que podem ter funcionado em escritórios, residências ou templos, mas nunca com caráter precisamente institucional. É importante ressaltar que não só a leitura configurava um exercício para recepção dos textos; ao seu lado está a audição, que era aliada no processo de assimilação dos conteúdos textuais. A palavra egípcia para “ler”, *sdj* , empregada também com o significado de “recitar”, era utilizada para se referir à performance oral de textos. Sendo assim, devemos considerar três ações básicas na performance de leitura: ler, como atividade visual, recitar e ouvir. O indivíduo capaz de ler um texto desempenhava as três atividades concomitantemente. Aquele que tivesse memorizado o texto, poderia recitá-lo e ouvi-lo. Mas qualquer um que tivesse uma audição saudável e estivesse no mesmo local ou próximo a um leitor poderia ser envolvido no processo de transmissão e recepção. Por isso é importante que não tratemos apenas dos leitores, aqueles que, por terem adquirido a capacidade da leitura visual, tinham contato imediato com o texto escrito. Trataremos dos indivíduos envolvidos direta ou indiretamente com a performance do texto como audiência.

---

<sup>118</sup> Deijl (2008); Ong (2012[1982]); Oppenheim (1979).

<sup>119</sup> Escolas são referidas por Assmann (2002), Carr (2005) e Baines (2007). O que sabemos sobre o modelo de ensino em questão é que os estudantes recebiam instruções em grupos familiares, muitas vezes do próprio pai. Segundo Carr, um pai letrado instruía seus filhos. Grupos pequenos poderiam posteriormente ser ensinados em escritórios por um escriba mestre. Os mais habilidosos iriam trabalhar como escribas oficiais nos templos ou no palácio. De qualquer forma, parece nunca ter existido a profissão de professor. Como argumenta Michael Fox, “A família é o lugar originário da educação do caráter, que é o propósito da Sabedoria. Nunca há uma pista de um ambiente escolar, embora estudiosos têm geralmente considerado este como o locus de ensino sabedoria”. Fox (2004, p. 160-65).

Em oposição à teoria da Nova Crítica, não consideramos que a audiência seja livre o suficiente para depreender qualquer significado do texto, seja ele qual for, pois, como afirma Barton, a intenção principal de um texto antigo era parecer livre de intenções geradas por um autor, (“*non-intentionalist*”). Utilizando a expressão de Umberto Eco, *intentio operis*, a intenção do trabalho, Barton explica que indivíduos possuem intenções, textos não, porém, textos fluem na maneira como o escrito foi construído e essa maneira específica é reguladora do sentido. Como listado por Barton, tal maneira pode ser estudada considerando-se o sistema de linguagem (e escrita) empregado, a consciência que se tinha do gênero do texto e o contexto da composição, e não tentando aplicá-lo a situações contemporâneas. A intenção do trabalho permite que se regulem as possibilidades de interpretação que um leitor pode fazer do texto e também limitar o que é possível ou não atribuir à intenção do autor:

[...]a intenção própria do trabalho, uma vez que a tenhamos estabelecido, nos habilita a dizer ao leitor ultra criativo, ‘Não, o texto não pode significar isso’; contra o [autor] protestante, a intenção própria do trabalho *nos permite dizer* ‘Você pode ter tido a intenção de dizer aquilo, mas, na realidade, você produziu um texto que diz isso’<sup>120</sup>.

Similarmente à Nova Crítica, o critério é aquilo que o texto traz em si, porém aplicado de uma forma que leve em conta não só as palavras, mas todos os componentes que concorrem para a composição de um manuscrito, como forma, gênero, idioma e contexto histórico. Para Barton, a identidade do autor não pode ser estabelecida, sua intenção não está ao alcance dos nossos estudos e, na maioria dos textos antigos, um autor implícito é reconstruído em compensação à escassa informação oferecida sobre o seu criador. Mas acreditamos que algo mais pode ser extraído de tal reconstrução. Se, como dissemos, uma das intenções do trabalho é parecer livre de intenções geradas por um autor, provavelmente uma das razões para isso é que se desejasse diluir no texto o indivíduo para privilegiar o contexto sociocultural de onde afluem os escritos. Quanto menos especificada for a intenção de um autor, mais força se dá para a auto apresentação do próprio texto<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Barton (2013, p. 19).

<sup>121</sup> Fox (2004).

A volta à consideração do autor foi marcada pelo texto de Michel Foucault, “O que é um autor?”, que levanta uma série de questionamentos sobre o papel do autor e sua importância para a leitura e interpretação do texto, levando em conta também a recepção do texto pela audiência. Formulando o seu tema a partir da pergunta de Samuel Beckett, “Que importa quem fala?”, Foucault busca, entre outros tópicos, explicar a noção de individualização que o conceito autor causou na história das ideias. Seu foco é examinar a relação entre obra e autor para demonstrar a unidade formada pelos dois e que ele considera “sólida e fundamental”<sup>122</sup>. O autor é para ele exterior e anterior ao texto, mas não se separa totalmente de sua obra. Mas o jogo de signos criado pela escrita promoveria um “apagamento” do autor. Tal apagamento é voluntário, operado pelo “desaparecimento das características individuais do sujeito que escreve” em favor da obra. O que a escrita faz, nesse caso, é dar estatuto à ausência do autor, o que, por fim, e aparentemente de forma paradoxal, forma uma certa imagem do autor.

Para esclarecer o que é um autor, Foucault também pergunta o que é uma obra e como se define um critério para delimitar a obra de um autor. Por exemplo, como se define a obra de Homero? Ela é uma obra? *As mil e uma noites* constituem uma obra? Pelo critério de exclusão, define-se a obra de Homero por aquilo que não é considerado de Homero, e mais ou menos o mesmo se dá com *As mil e uma noites*. Mas no caso de Homero, temos um nome a quem ligar a obra. A função básica desse nome é relacionar um certo número de textos entre si. Além disso, o nome individual serviria também para “caracterizar um certo modo de ser do discurso”. A palavra Homero é, portanto, um nome que nomeia outras coisas que não um indivíduo, atuando como uma etiqueta para os textos. Eis o que Foucault chama de singularidade paradoxal: não se trata tanto da singularidade do indivíduo, o autor do gesto de escrever, mas muito mais do próprio escrito.

Nomes como Khety ou Ptahhotep, no Egito antigo, certamente despertavam algumas referências básicas sobre os textos a eles associados, como a estrutura do texto, algumas máximas, a forma do discurso e também características da própria audiência. Sobre textos da antiguidade, aplica-se a consideração de Foucault de que os discursos não eram originalmente um produto ou bem, o que passou a ocorrer, segundo ele, no fim do século XVIII, quando o ato de escrever foi transformado num imperativo para definir a literatura. Como escreveu

---

<sup>122</sup> Foucault (2006 [1969]).

Roger Chartier, a partir daí a origem do processo de composição se dá quando os textos saem da mente do autor, e o manuscrito autógrafo é o testemunho desse fenômeno<sup>123</sup>. Até então, o discurso era “um ato no campo bipolar do sagrado e do profano”<sup>124</sup>, onde não se poderia punir o autor pelas possíveis transgressões cometidas, e por isso o anonimato era preenchido com a antiguidade do discurso. Cabe aqui um comentário: apesar de que o anonimato exercesse uma função no texto, mesmo nos casos em que há um nome de autor presente no manuscrito, sua identidade era sabidamente diluída, não se poderia perscrutar um indivíduo só por trás daquelas palavras para atribuir-lhe a responsabilidade pelo discurso. No caso do Egito, as palavras eram consideradas criação do deus Thot, e também os primeiros textos eram atribuídos a ele, o que significa naturalmente que o problema da atribuição do texto a alguém era resolvido em alguns casos com uma explicação religiosa. Por isso, para a audiência, supomos que o nome do indivíduo não era o motivo primordial da atenção dada ao texto. Quando encontramos um nome específico no manuscrito, isso não significa que um egípcio reconhecesse nele um indivíduo só, a quem se devesse louvar a criatividade e originalidade, mas alguém que propaga ditos proferidos por gerações, e, portanto, não concentra a responsabilidade pelo que está sendo propagado: esse peso é socialmente compartilhado e o escrito era trabalhado para que o autor fosse diluído também na semiologia do texto.

Citando Foucault, Parkinson afirma que o papel da audiência (em substituição ao conceito mais limitador de “leitor”) necessita igualmente nossa consideração. Ele identifica no Reino Médio egípcio o tipo de cultura imaginada por Foucault, na qual os discursos pudessem circular prescindindo de um autor. Não importavam *a priori* o *status*, forma ou tratamento dado aos textos, todos se desenvolviam “no anonimato do murmúrio”. E essa é uma característica dos textos transmitidos muito mais pela performance oral que pela leitura visual<sup>125</sup> em épocas que o meio principal de disseminação de discursos fosse *vis-à-vis*.

Nesses textos anônimos ou cujo nome proclamado no início não se refere a um autor empírico (histórico), atua a “função autor” caracterizada por Foucault como um aspecto que influencia o funcionamento do discurso dentro da sociedade. Sintática e gramaticalmente, essa função está expressa em “signos que remetem ao autor[...]: são os pronomes pessoais, os advérbios de tempo e de lugar, a conjugação dos verbos”. Tal característica não diz respeito

---

<sup>123</sup> Chartier (2009, p. 16).

<sup>124</sup> Foucault (2006).

<sup>125</sup> Ong (2012).



somente ao tipo de voz de um “eu lírico” ou narrador, mas a “um certo ser de razão” com “poder criador” para o projeto desenvolvido no texto. Mas Parkinson alerta: “A *“função autor”* é construída no Reino do Médio de forma diferente da Europa moderna e não opera de maneira uniforme em todos os discursos, em qualquer momento e em qualquer cultura dada.”<sup>126</sup>. Isso porque, de todo o corpus literário, destacam-se as instruções e discursos que identificam explicitamente essa função no exórdio com um protagonista masculino que supostamente é o criador. A principal característica levantada por Parkinson para a construção desse autor é o fato de que a sabedoria necessitava ser exemplificada e validada pelas experiências dos indivíduos que a possuísem, “de modo que o protagonista seja facilmente apresentado como *figura de autor*”<sup>127</sup>. Nos ensinamentos em que não é proclamado qualquer nome para seu presumível criador, ou nas narrativas em que ensinamentos são apresentados, o anonimato assinala que aquele conhecimento é tido como universal e dispensa uma autoria em particular. Em qualquer caso, os textos possuem um autor implícito para fundamentá-los a partir de um foco de visão e discurso que dá confiabilidade e tangibilidade à criação do texto, operando também como uma forma de aproximação na comunicação com o leitor. A manipulação dessa figura de autor pode ter sido feita por um indivíduo ou por vários. Sabemos que a famosa *Instrução Lealista* na estela de Sehetep-ib-re é provavelmente um caso exemplar de apropriação de um ensinamento como se tivesse sido recitado pela primeira vez pelo alto funcionário, quando, na realidade, e sem qualquer prejuízo ao *status* social do texto, trata-se de um escrito manipulado para fazer de Sehetep-ib-re o foco emissor do discurso (ou protagonista, segundo Parkinson).

A maneira como se dava a transmissão dos textos literários e os critérios de recepção da audiência foram depreendidos não só dos traços linguísticos e literários, mas também dos suportes materiais de comunicação deles. Manuscritos em papiros, óstracos e estelas demonstram que a circulação dos textos acontecia em ambientes diversos e eram gravados para atender a intenções múltiplas. Um texto de uma estela é monumentalizado na pedra não necessariamente para ser lido no dia-a-dia. Os óstracos gravados por estudantes serviam para o treino da escrita através da repetição e inculcamento do conteúdo escrito. Um papiro encontrado em uma tumba compõe o conjunto de objetos selecionados para serem levados

---

<sup>126</sup> Foucault (2006) apud Parkinson (2002, p. 75).

<sup>127</sup> Parkinson (2002, p. 76).

com o morto para sua vida no mundo dos mortos, podendo também ser interpretado como uma forma de distinção social do indivíduo que o possui. Essas considerações aparentemente banais demonstram que a interpretação transcende os limites do estudo filológico, do sistema de escrita em si e da mensagem codificada, pois o que torna o texto literário uma fonte histórica é seu estudo enquanto um objeto do passado. A Nova Crítica do século XX se preocupou em privilegiar o texto em si, localizando as possibilidades de interpretação somente nas palavras que ele utiliza e que foram previamente escolhidas pelo autor para elaborar um sentido. Mas essa orientação de abordagem traz consequências também para o estudo dos documentos antigos, não só os modernos. Descartar o contexto do achado arqueológico escrito e não o utilizar para tentar recuperar informações sobre o modo, o lugar e a intenção envolvidos na sua fabricação significa impedir que se busquem as condições para que aquele manuscrito ou inscrição monumental exista, além de apagar todas as forças e razões sociais envolvidas na sua composição vetorizadas no trabalho de indivíduos. Por que determinado texto foi escrito, de qual forma e por qual meio material? Não se responde a uma pergunta como essa ignorando-se o autor, e, portanto, não se constrói assim uma narrativa histórica, pois estaríamos desse modo ignorando os agentes envolvidos na escrita.

Quando no início dos anos 1980 Foucault se tornava uma figura proeminente entre os estudiosos que combatiam a chamada Nova Crítica e a supremacia do texto, Stephen Greenblatt, escreveu um ensaio intitulado "*New Historicism*", o que o fez se tornar um dos mais influentes estudiosos contrários à Nova Crítica na época<sup>128</sup>. Seu ponto de defesa eram os objetos culturais, como textos literários, que deveriam estar inseridos na história, além de enfatizar a intervenção individual nos processos históricos. O principal problema de seu método é que ele foi concebido antes de tudo como uma oposição ao desconstrucionismo da Nova Crítica. Como Thomas Schmitz afirma, o Novo Historicismo não rejeitou por completo as ideias do desconstrucionismo, cujo objetivo principal era demonstrar que os textos estão sempre descontextualizados, e por isso não é útil buscar suas origens. Mas os adeptos do Novo Historicismo defenderam, ao contrário dessa abordagem, que "os textos não se originam em um vácuo histórico; Em vez disso, eles são produzidos em certas situações históricas e sociais, e o conhecimento dessas circunstâncias, pelo menos, não prejudicará nossa interpretação do

---

<sup>128</sup> Greenblatt (1991).

texto”<sup>129</sup>. Embora dê um arejamento para os estudos dos textos literários, o Novo Historicismo não foi um método homogêneo de abordagem, não era uma teoria propriamente dita e não dissolveu a dicotomia entre os textos literários e o mundo real. Em outras palavras, entre o que é literário e o que é histórico. Seus adeptos não tinham a intenção de alcançar qualquer realidade histórica através das interpretações possíveis de um texto. Apesar disso, tal proposta, largamente influenciada pelas ideias de Foucault, enfatizou o interesse nos aspectos sociais de produtos literários<sup>130</sup>.

A ideia objetiva de um autor, ou figura de autor, traz uma gama maior de possibilidades para os estudos dos textos antigos, uma vez que, além de poderem ser analisados criticamente pelo viés da teoria literária e filosofia, pode-se também trabalhar a partir dos seus aspectos sociais práticos, considerando-se a agência do texto na sociedade. É possível que um indivíduo tenha escrito algo pela primeira vez, sem que para escrever precisasse se basear em alguma formulação de lugar-comum da sociedade, mas a circulação de seu texto no Egito dependeria da diluição de sua autoria. Para diluir o autor, o texto formula uma imagem de alguém que apesar de dizer algo novo (ou supostamente novo), parte de pressupostos socialmente aceitos ou constrói afirmativas de amplo apelo social, como nas *Lamentações de Khakheper-re-seneb*.

A coleção de palavras, conjunto de máximas, procura de frases por um coração que busca, feita por um sacerdote de On, [filho de] Seni, Khakheper-re-seneb, chamado Ankhu. Ele diz:

Que eu tenha frases desconhecidas,  
Ditos que sejam diferentes,  
Palavras novas e não pronunciadas,  
Livres de repetição;  
Ditos não transmitidos  
Falados pelos ancestrais!  
Eu contorço meu corpo para o que ele retém,  
Para liberar todas as minhas palavras;  
Porque o que foi dito é repetição,  
Quando o que está dito está dito.

---

<sup>129</sup> Schmitz (2007, p. 160).

<sup>130</sup> Ibidem (p. 168).

Não há que se orgulhar das palavras dos ancestrais,  
Elas são encontradas por aqueles que vieram depois.

Não se deve dizer o que outro disse,  
Pois já está dito,  
Possa alguém encontrar o que dizer!

[...]

Eu medito sobre o que aconteceu,  
Os eventos que acontecem por toda a terra:  
As mudanças acontecem, hoje já não é mais como no ano passado,  
Um ano é mais penoso que o outro.  
A terra está arrasada, destruída, [...]

Ele disse ao seu coração:  
Venha, meu coração, eu falo com você,  
Responda ao que eu falo!  
Desvende para mim o que acontece na terra, [...]<sup>131</sup>

Nesse caso, o indivíduo que lamenta pela situação de sofrimento pode, na verdade, ser qualquer um, pois ele não declara especificamente a origem do sofrimento, nem quem ou o quê o está causando. O espectro de seu apelo é estendido a qualquer um que não esteja satisfeito com a situação da vida. Logo, o autor das lamentações se dilui não só no texto, mas também na própria identidade coletiva.

A origem do texto em meio às elites é uma informação basilar para todas as considerações sobre circulação dos manuscritos. Por mais que se comprove o caráter mnemônico do escrito e as interações sociais postas nele, não se pode admitir que na sua origem física toda a sociedade está envolvida de maneira homogênea. Em geral, o autor implícito é construído como um indivíduo letrado, conhecedor da religião, dos códigos morais, e que domina um estilo aprimorado de escrita. A própria sofisticação dos textos demonstra que foi necessário o tempo e a atenção de alguém na elaboração da métrica, da rima, na

---

<sup>131</sup> Tradução a partir de Lichtheim (2006).

escolha do vocabulário, etc.<sup>132</sup> Todavia, é importante questionarmos: o nível de sofisticação dos recursos literários seria alcançado pelo autor no momento de codificação escrita ou seria adquirido na performance oral do texto através de anos de transmissão? Não nos parece justo atribuir o feito a um fenômeno ou outro apenas, descolando os dois do processo de composição. Não interessa, portanto, estabelecer uma dicotomia entre indivíduo e sociedade, pois, como defendeu Norbert Elias, não se pode pensar em indivíduo sem sociedade ou sociedade sem indivíduo. O que interessa de fato são as relações sociais que viabilizaram os conhecimentos sempre como produção coletiva<sup>133</sup>.

Um texto com um nome de autor referido causa um certo efeito na audiência, mesmo que se soubesse que aquele nome é muito mais uma referência intelectual que a identidade em si. O nome do autor é também uma tentativa de estabilizar o significado social do texto. Quando Sehetep-ib-re inscreve seu nome na *Inscrição Lealista* na estela celebrativa de sua missão em Abidos, ele ajuda a transmiti-la em mais uma localidade do Egito e adiciona seu nome como um selo para assegurar um sentido local daqueles ensinamentos e sua recepção, pois são os ensinamentos transmitidos por um dignitário do Reino Médio<sup>134</sup>. Mas, para a consecução da estela, podemos pensar em quatro possíveis agentes mínimos envolvidos<sup>135</sup>. Temos Sehetepib-re, que encomenda a estela, o escriba que redige o texto da estela, e que pode ser o próprio Sehetep-ib-re ou não, o artesão que esculpiu a estela, e talvez outro que tenha gravado o texto na pedra. De todos esses possíveis agentes, só o escriba necessariamente deveria ser letrado e era imprescindível para a feitura do texto (conseqüentemente da estela), e mesmo que não fosse o interessado no monumento, ele era o autor do texto e possuidor do manuscrito. Essa possível reconstrução da agência de cada indivíduo nos permite concluir que, se há alguma justificativa para o status de um indivíduo letrado, ela tem início no fato de que ele pode ser o autor de alguma mensagem que perdura. Por isso, o nome não é imprescindível, mas a capacidade de performance da codificação da escrita, da leitura e vocalização do texto, sim. Essas são as principais atribuições de um escriba e o colocam em posição de autoria. Se ele as usará para criar formulações inéditas na cultura escrita egípcia e transmitir ideias novas, é uma questão secundária.

---

<sup>132</sup> Parkinson (2002).

<sup>133</sup> Elias (1990, p. 172).

<sup>134</sup> Derchain (1996).

<sup>135</sup> Esquematzamos o processo de fabricação do objeto escrito segundo o exemplo de Piquette e Whitehuse em relação a uma placa de bronze romana (2013, p. 6).

No caso de um texto sem a autoria individualizada em um nome, a ausência amplia o espaço para a performance e audiência, que na antiguidade desempenhavam papel igualmente importante, uma vez que sem disseminação um texto perde a razão de ser. Sobre esse ponto, o assiriólogo Benjamin Foster afirmou:

*O significado real da ausência do nome de um autor pode ser ainda mais profundo em reconhecimento de que o intérprete, comerciante ou auditor do texto desempenha papéis não menos importantes do que o próprio autor. Como foi sublinhado, a inspiração do autor e a composição do texto foram eventos circunscritos no tempo. Quase todos os exemplos sugerem a importância da disseminação e compreensão do produto. Sem isso, o texto está perdido e o feito do autor anulado.<sup>136</sup>*

Portanto, da mesma maneira que a criação, a audiência é imprescindível ao texto e seu significado social. Entretanto, Foster afirma que inspiração e composição são eventos circunscritos no tempo. Mas textos copiados sucessivamente por gerações sem que a autoria fosse o foco do seu *status* sofriam alterações com alguma frequência. Foi assim que o papel da audiência chegou ao que para nosso modo contemporâneo de autoria seria inaceitável: a interposição entre o manuscrito original e a cópia. Dessa forma, o texto era recomposto a cada época, sofrendo alterações manipuladas e disciplinadas de dentro do escribariado para que seu uso social fosse atualizado sem acarretar perdas em seu caráter canônico. Foi o que ocorreu, por exemplo, na transformação dos Textos das Pirâmides do Reino Antigo, em Textos dos Sarcófagos no Reino Médio, e posteriormente se compilou no Livro dos Mortos no Reino Novo<sup>137</sup>. Produzir efeito na sociedade é uma das intenções do texto, embora a intenção em si não seja capaz de controlar quais efeitos serão alcançados. Uma exortação é composta para ter agência e a sua função-autor é engendrada para garantir tal agência sem singularizar um indivíduo que se tornará o rótulo principal do texto.

Finalmente, as considerações de Foucault oferecem um suporte teórico pertinente para a problemática da autoria. A sua influência no pensamento do Novo Historicismo repercutiu em favor da contextualização dos escritos e para desfazer as ingerências

---

<sup>136</sup> Foster, B. (1990, p. 31).

<sup>137</sup> Derchain (1996, p. 93).

anacrônicas nos textos antigos pela moderna teoria literária. O modelo de autoria contemporâneo, elaborado no século XVIII<sup>138</sup>, mostrou-se impróprio para abordar textos da antiguidade. Na idade moderna, autores eram aqueles em quem se poderia localizar a origem do texto na própria mente do indivíduo<sup>139</sup>, e os escribas eram apenas os copistas de suas criações. Aplicado ao caso dos escribas no Reino Médio, esse critério promoveria uma agressiva redução do papel social do escriba em seu próprio contexto histórico, dado que no Egito antigo os escribas eram autores em um processo social que visava a ampla disseminação de suas produções textuais com vistas a uma audiência crescente. Negar que os escribas tenham sido responsáveis ativos na formulação e reformulação dos textos é o mesmo que sequestrar sua agência na propagação de seu próprio estatuto social. Mais do que carregar ingenuamente conhecimentos milenares e universais, tais textos enfatizavam a posição social de um grupo. A afirmação do status do grupo letrado dependia de seu poder de criação textual.

Para compreender o funcionamento da autoria no Reino Médio é necessário fazer uma incursão nas diluições que caracterizam o ofício dos antigos autores de textos egípcios. A primeira diluição com que nos deparamos é a do título “escriba”. Não sendo ele sozinho um título profissional propriamente dito, aparece em função de outros mais específicos que identificam e localizam o indivíduo segundo sua ocupação profissional na sociedade<sup>140</sup>. Podendo ser militares, desenhistas, altos oficiais ou administradores, os indivíduos que dependiam da escrita em suas profissões ostentaram outros títulos ou qualificações profissionais para destacarem as suas especialidades em autobiografias do Reino Novo<sup>141</sup>. Outras ocupações como escriba real, escriba do tesouro, escriba do harém, mostram ainda uma denominação que atrela a profissão a uma atividade específica que se pode localizar institucionalmente sob o poder faraônico. Allon e Navratilova enfatizam que as palavras que hoje traduzimos frequentemente como “escriba”, *sš* e *zh3.w*, suscitam uma variedade de interpretações que incluem: a) como título – autor, copista, literato ou letrado; b) como profissão – administrador local, contador do templo, artista<sup>142</sup>. Portanto, escriba já é uma

---

<sup>138</sup> Chartier (2009).

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Rocatti (1994, 63).

<sup>141</sup> Allon e Navratilova. (2017).

<sup>142</sup> Ibidem (p. 1).

tradução que evoca várias acepções modernas que não necessariamente correspondem aos indivíduos que se autorreferenciaram com os termos transliterados acima.

Entretanto, é preciso considerar que, se tais palavras não correspondiam por si só a um título que nos forneça uma ideia sobre tarefas específicas, carreiras nem sobre hierarquias de profissões no Egito antigo, o problema não está na pouca identificabilidade dos termos. A falta de especificação é também uma estratégia em si para deixar a identidade do papel social aberta a manipulações e reformulações que podem se adaptar de acordo com contingências pessoais, institucionais, temporais, históricas. Assim, no Reino Antigo, o escriba está mais identificado com um funcionário administrativo que desenvolve a escrita em função de necessidades notacionais, mas ao final do período figuras de escribas aconselhadores e portadores de conhecimentos variados que escrevem instruções, como Ptahotep, começam a moldar um novo arquétipo: o do sábio. Daí em diante os textos da chamada literatura sapiencial vão sendo copiados e transmitidos sob determinado nome de autor.

A segunda diluição é a do autor no próprio texto. Ela reflete também a diluição do ofício de escriba em todas as profissões dependentes da escrita. Eyre e Baines vêm combatendo a noção de que todo egípcio letrado fosse automaticamente um escriba, pois não se deve depreender o ofício de escriba do letramento. Um indivíduo letrado não era necessariamente um escriba, e de forma análoga um escriba não era necessariamente um autor de textos de sapiência. Entretanto, a imprecisão causada pela construção de uma figura de autor permite que mais indivíduos associem um texto à sua própria figura como agente na sociedade. É o exemplo de Sehetep-ib-re e a Instrução Lealista, tratado na seção seguinte deste capítulo.

## **V. Composição e Transmissão dos Textos: a relação entre forma e performance**

O impacto prático de um texto na performance de um indivíduo está diretamente relacionado à forma conferida ao manuscrito pelo escriba, o que orientou as análises em termos de função dos escritos<sup>143</sup>. Podemos perceber que há, portanto, duas frentes em que a

---

<sup>143</sup> Grimal (1984, p. 17).



agência funciona no processo de transmissão da mensagem escrita: a agência do autor que cria o texto em toda sua compleição material e textual e a agência do próprio texto na sociedade. A escrita era motivada por um certo número de intenções, do qual podemos depreender algumas do próprio registro escrito. Para tanto, é necessário considerar a agência material dos escritos, como vem sendo defendida recentemente, em especial no livro “Agency in Ancient Writing”<sup>144</sup>, organizado por Joshua Englehardt. Para os colaboradores do livro, está patente que a escrita pertence igualmente ao registro material e documental. É importante tratar esse tipo de registro unindo os dois aspectos em uma abordagem, porque ambos se complementam e se informam mutuamente de maneira especial no texto. A noção de agência, apesar de ainda aberta às diferentes concepções<sup>145</sup>, desfaz as divisões entre agentes e estruturas e entre o que é humano e os objetos materiais: *“A ação individual é, portanto, contextualizada em estruturas que são criadas ao mesmo tempo através da prática agentiva, e elas próprias fornecem identidade e significado às práticas dos atores sociais”*<sup>146</sup>. A invisibilidade de atores sociais específicos na maioria das vezes em registros materiais é um obstáculo constante no estudo sobre o passado, mas os textos vão na contramão, pois o que eles têm de mais particular é o fato de oferecerem meios de informar sobre seus agentes criadores que não são identificáveis arqueologicamente<sup>147</sup>.

O tratamento da escrita como algo primeiramente (e sobretudo) material é muito recente. Trata-se de uma abordagem que resgata uma característica inerente aos textos, mas que por algumas razões foi pouco ou nada contemplada nos estudos acadêmicos, o que também contribuiu para reforçar e cimentar a ideia de que os registros textuais se opõem a outros registros materiais, dada, entre outras coisas, a atribuição de documentalidade. Ao documento escrito, ficou atribuída, pelas nossas tradições histórica, arqueológica e filológica, a função de carregar informações e ideias abstratas formuladas pela linguagem. Essa concepção também ignorou a função mais óbvia de um texto: a de materializar a própria linguagem, torná-la visível, nas palavras de Werner Kelber<sup>148</sup>, Assmann<sup>149</sup> e, depois, John

---

<sup>144</sup> Englehardt (2013).

<sup>145</sup> Ibidem (p. 4).

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> Ibidem (p. 6).

<sup>148</sup> Kelber (1997 [1883], p.19)

<sup>149</sup> Assmann (2006).

Baines<sup>150</sup>, de modo a assegurar a permanência dos significados que se deseja comunicar. Curiosamente, os estudos sobre as formas dos textos produzidos na antiguidade estão, até recentemente, centrados no desenvolvimento dos sistemas de escrita, mudanças e desaparecimento desses sistemas e das línguas<sup>151</sup>. As pesquisas sobre tais importâncias da linguagem e sua forma codificada em escrita frequentemente não tocam nas questões relativas à forma material dos textos. Mas também recentemente alguns estudos vêm se debruçando sobre a forma do texto considerando o material que o torna tangível, e, portanto, o traz à existência física, concreta, que é indispensável para a realização do propósito de um texto em qualquer sociedade: a circulação da mensagem.

Para admitirmos que a escrita é “fundamentalmente material”, nas palavras de Ruth Whitehouse e Kathryn Piquette, organizadoras do livro “Writing as a Material Practice”<sup>152</sup>, é necessário tratar metodologicamente o texto como um objeto, além de empiricamente. No caso de textos literários, pode-se argumentar em favor da origem imaterial do conteúdo escrito no cerne da cultura oral de uma dada sociedade antiga; no nosso caso, a sociedade egípcia do Reino Médio. Sabemos que os textos lidos em papiros, óstracos e estelas, a que denominamos literatura, eram muito provavelmente bastante conhecidos pelos egípcios, incluindo o público iletrado<sup>153</sup>, pois integravam o fundo de conhecimento geral da comunidade, constituindo um conjunto de lugares-comuns na cultura oral egípcia, transmitida independentemente da aquisição do letramento. Isso quer dizer que um texto literário egípcio é a codificação de um conhecimento cultural e socialmente estabelecido que circulava através da comunicação direta, *vis-à-vis*, entre emissores e audiência: entre os indivíduos que narravam, recitavam ou cantavam uma história, canção ou poema para aqueles que os ouviam. A composição escrita se dava no momento em que um indivíduo ou grupo de indivíduos produzisse a codificação de um texto. Antes disso, uma narrativa, canção, poema,

---

<sup>150</sup> Baines (2007).

<sup>151</sup> Baines, Bennet e Houston (2008); Houston (2012).

<sup>152</sup> Piquette e Whitehouse (2013).

<sup>153</sup> Smith (2013, p. 71-93). De acordo com Smith, o letramento emerge de precursores sistemas não-letrados de uso de sinais. Esses sistemas são baseados em capacidades cognitivas mais genéricas e universais para reconhecer e nomear objetos (p. 75). Em sistemas emergentes de escrita, os processos de letramento vão treinando o reconhecimento de sinais cada vez mais como palavras (“word-like”) e menos como objetos (“object-like”). Essa transição nos permite desfazer a rigidez de tratamento entre audiências letradas e não letradas, uma vez que os sistemas de escrita emergentes, como o hieroglífico, não devem ser vistos como criações da genialidade de alguns indivíduos, mas processos tecnológicos para atender necessidades sociais que não estão limitadas à alta-cultura. O largo uso de amuletos textuais no Egito antigo é um indicativo desse processo (DIELEMAN, 2015).

hino ou dizeres são textos no sentido de uma unidade semântica: uma unidade de significado cultural elaborada pela linguagem, como elucidado por Assmann em *Form as a mnemonic device*<sup>154</sup>. Esses textos não escritos são transmitidos e reconhecidos no meio-ambiente oral. Para codificá-los, agentes específicos, que dominassem a execução da escrita, tinham que necessariamente lidar com materiais e produzir um objeto real de leitura<sup>155</sup>, o que faz da escrita uma prática material. Esse é o entendimento empírico básico que precisamos ter dos textos literários antigos para tratá-los metodologicamente como objetos culturais (e também se aplica a qualquer texto, inclusive os contemporâneos).

A materialização da linguagem em escrita é um processo com o objetivo de estabilizar o significado daquilo que se pretende comunicar. Para tanto, foi preciso desenvolver as tecnologias envolvidas na transcrição desses significados culturais a serem comunicados, inclusive para informações notacionais, numéricas e administrativas constituintes dos primeiros registros de que dispomos relacionados à economia. Com isso, conclui-se que a escrita é um feito tecnológico, uma ferramenta social viabilizada pelo uso inteligente de meios materiais para atender a necessidades de registro. Segundo Cristina Haas, “a escrita é situada no mundo material em diversas maneiras. Ela sempre ocorre em contexto material, emprega ferramentas materiais e resulta em artefatos materiais”<sup>156</sup> que, acreditamos, desempenham agência na sociedade. Motivada também pelo materialismo histórico, Haas aplicou aos estudos sobre escrita a noção de que “atividades humanas de conduta materialmente embasada têm profundas implicações para o desenvolvimento da cultura e conformação da consciência humana”<sup>157</sup>, e isso se aplica totalmente ao desenvolvimento da escrita e sua utilização até o presente. A maneira com que concebemos os textos é também informada em grande medida pelas interações físicas que estabelecemos com textos e ferramentas utilizadas para escrever. Nesse sentido, e a partir de testes objetivos, Haas argumenta que a presença física do texto impacta diretamente na percepção que um indivíduo escritor tem sobre o que ela chama “senso do texto”, que é a compreensão e representação mental que alguém desenvolve sobre ele: um escritor envolvido com ferramentas de escrita de três dimensões, como papel e caneta, desenvolve uma apreensão maior sobre seu próprio escrito do que um

---

<sup>154</sup> Assmann (2006).

<sup>155</sup> Derchain (1996).

<sup>156</sup> Haas (1996, p. 4).

<sup>157</sup> Ibidem.

escritor que utiliza um computador, devido ao fato de que a tecnologia virtual coloca o escritor em contato com o texto em apenas duas dimensões. Apesar de que esta não é a questão principal da autora, podemos nos perguntar se em alguma medida o desenvolvimento de uma tecnologia virtual de escrita nos subtraiu parte da percepção física do texto, condicionando em alguma medida a concepção abstrata que temos construído sobre textos. Além disso, é possível também que a interface virtual tenha permitido uma serialização ainda mais profunda desde a composição pelo autor, passando pelo editor, revisor, tradutor, e, finalmente, a publicação que hoje vem constantemente acompanhada de uma versão digital do escrito. A utilização digital do texto acaba se tornando uma consequência da relação que o indivíduo estabelece muito mais com dispositivos eletrônicos. Todos esses processos contribuem para que o leitor esteja distanciado do texto enquanto objeto, muito embora não possamos deixar de admitir que a leitura ainda depende de objetos materiais que permitam o contato visual em duas dimensões, ou mesmo auditivo, através de dispositivos eletrônicos como tablets, celulares e notebooks.

Piquette e Whitehouse argumentam que o afastamento e os diferentes objetivos das abordagens da arqueologia e da filologia nos últimos vinte anos criaram o processo de “desmaterialização” da escrita. Enquanto a filologia se ocupou da interpretação e análise linguística, a arqueologia desenvolveu metodologias que se aplicam desde a descoberta e relato do contexto arqueológico dos objetos textuais até a conservação do registro, mas não se encarregou de tratá-lo como objeto *do* passado na análise arqueológica do registro. Cabe aqui adicionar o comentário de que a história, por sua vez, ocupou-se do registro textual documentalizando-o através de anos de tradição disciplinar, o que contribuiu academicamente para a abstração do texto. De resto, as edições e traduções de fontes primárias textuais primaram por apresentar o texto em toda sua compleição codificada, subtraindo-o de sua compleição física. Quando lemos uma publicação de uma fonte em hieroglífico ou hierático, por exemplo, é comum termos acesso a uma edição do texto no sistema de escrita original, acompanhado da tradução e comentários, mas não do objeto textual em si, o que ocorre nas principais compilações e antologias da literatura faraônica produzidas pela egiptologia. Advogando aqui a abordagem defendida pelas autoras Piquette e Whitehouse, é claro que o estudo da materialidade dos textos faz muito mais sentido aliado aos estudos do conteúdo e contexto, tanto arqueológico como histórico-cultural (do ambiente

físico e do ambiente social em que os manuscritos foram concebidos). Em outras palavras, isso significa romper com o paradigma teórico de que textos são “fontes imateriais sobre o passado”<sup>158</sup>, e não *do* passado. Como defendido por Englehardt e Dimitri Nakassis,

[...] *A partir de uma abordagem de agência, as práticas sociais são processos históricos, não meramente suas conseqüências (Pauketat 2001, 74). Ao escrever um documento, um indivíduo necessariamente faz uso de uma ampla variedade de estruturas - linguísticas, é claro, mas também administrativas, econômicas, ideológicas, etc. - que podem ser reproduzidas ou alteradas enquanto instanciadas no processo de produção textual. O resultado é que estudos detalhados, como os que foram possíveis [pelas análises das] primeiras escritas, fornecem informações importantes sobre estruturas sociais e processos macro-históricos.*<sup>159</sup>

É reafirmada por todos esses autores uma abordagem mais “holística” que vem sendo chamada de “material-turn” desde fins dos anos 1990 (no caso de textos). Trata-se primeiramente de resgatar a relação entre materialidade e textualidade de que carecem nossas tradições acadêmicas, e que eram muito mais naturais à percepção dos agentes humanos na antiguidade. A compreensão dos registros escritos deve ir além dos estudos sobre os significados textuais contidos neles. Em outras palavras, é necessário compreender os objetos textuais e não somente o texto nos objetos.

Nesse sentido, a pesquisa sobre a escrita enquanto prática material nos permite analisar tanto a agência dos indivíduos que se ocuparam da composição quanto do próprio texto. Se ela é fundamentalmente material, é porque ocorre segundo a prática material de agentes humanos que, pela criação e execução da escrita, elaboraram determinadas performances de escrita, de leitura, de audição da leitura em voz alta e também a agência do próprio objeto textual na sociedade. Considerando-se os textos literários, e mais especificamente as chamadas “instruções” ou literatura didática<sup>160</sup> (*sebayt*), podemos analisar de que formas o objeto textual atua no treinamento da performance humana de leitura e

---

<sup>158</sup> Segundo um papel epistemológico referido por Moreland (2001 e 2006, apud Piquette e Whitehouse).

<sup>159</sup> Englehardt e Nakassis (2013, p. 7).

<sup>160</sup> Lichtheim (1996).

audição. Esse tópico é relevante quando se deseja analisar os aspectos literários que também muitas vezes são minimizados, como ritmo, métrica, paralelismo, assonância e aliteração, que na realidade funcionam como repetições básicas, parcialmente imitando as repetições que ocorrem na linguagem falada, mas sobretudo operando como dispositivos mnemotécnicos para a recordação do texto e facilitação da leitura.

Entretanto, a ênfase na agência do texto apenas como guia da performance de leitura não trata exatamente das possibilidades de interação dos objetos textuais na sociedade. Tampouco permite que se pense concretamente em uma ampla disseminação dos conteúdos textuais como tanto se argumenta que ocorreu, ao ponto de que uma instrução (*sebayt*) tenha se tornado um lugar-comum na cultura egípcia ainda no Reino Médio. Por essa razão, Christopher Eyre<sup>161</sup> critica os trabalhos de Assmann e Loprieno que, ao enfatizarem sobremaneira o grau de sofisticação na composição de escritos literários, exigindo do leitor um reconhecimento profundo do sistema de escrita, e de como a escrita era capaz de determinar o modo de leitura, tornaram a realidade da comunicação textual muito mais restrita e determinada quantitativamente pelo letramento. Por isso, Eyre atribui aos dois autores a caracterização da linguagem escrita como algo bem mais determinado por uma “literocracia”<sup>162</sup> egípcia; tanto mais sofisticada fosse a escrita, mais especialistas os leitores teriam de ser; logo, menos indivíduos seriam atingidos por aquela comunicação. Isso não faz muito sentido para o objetivo principal da linguagem escrita conforme a bibliografia vem defendendo, de que a estabilização das palavras no tempo pudesse ser melhor controlada para que mais e mais pessoas recebessem a comunicação daquilo que o texto deveria inculcar ou solidificar na cultura<sup>163</sup>. Segundo Eyre, seria mais justo se não falássemos em uma “leitura” da literatura egípcia, mas em “audição” da literatura. Dessa forma, a referida repetição de palavras e sons no texto estariam muito mais ligadas à percepção auditiva. Como dissemos anteriormente, aquele que tivesse memorizado o texto, poderia recitá-lo e ouvi-lo, mas qualquer um que pudesse ouvir e estivesse no mesmo local ou próximo a um leitor poderia ser envolvido no processo de transmissão e recepção.

Além dessas considerações, cabe dizer que a agência do texto opera em grande parte pela imagem constituída por matéria e imagem do sistema de escrita juntas. Uma estela não

---

<sup>161</sup> Eyre (2013, p. 101-142). A crítica aos autores está mais expressa nas páginas 141-142.

<sup>162</sup> Assmann (2002, p. 48).

<sup>163</sup> Eyre (2013, p. 108-109).

é simplesmente uma pedra funcionando de *display*, mostrador de um texto. Para exemplificar, analisemos a Estela de Sehetep-ib-re, hoje encontrada no Museu do Cairo, mas oriunda de Abidos, ao sul do Egito. Suas dimensões são 123 cm de altura por 48 cm de largura e 24 cm de espessura. Miriam Lichtheim a classificou como estela funerária<sup>164</sup>, mas Philippe Derchain, como já dissemos, considera que a estela é um monumento comemorativo da missão do dignitário do Reino Médio, funcionário do tesouro real entre os reinados de Senusret III e Amenemhet III, àquela localidade. Essa estela ficou famosa por ser o registro mais antigo de que dispomos da chamada *Instrução Lealista*, a qual nos referimos anteriormente.



*Estela de Sehetep-ib-re, 12ª Dinastia. Museu do Cairo - Cairo 20538 (Domínio Público).*

A instrução consta em mais 70 outras cópias, todas do Reino Novo, e é conhecida pela afirmação enfática da necessidade de culto a Amenemhet III para se garantir uma vida em paz:

<sup>164</sup> Lichtheim (2006/1973, p. 125-126).

Começo das instruções que ele fez para seus filhos  
 Eu direi algo importante que vocês têm que ouvir  
 Eu vos permito saber o método da continuidade  
 A conduta correta para a vida, para que ela corra em paz:  
 Cultuem o Rei Nimaatre, sempre vivente, em seus corpos  
 Unam-se à sua majestade em vossos corações.  
 Ele é Percepção nos corações,  
 Seus olhos perscrutam cada corpo  
 Ele é o sol, pelos seus raios se enxerga  
 Quão mais iluminador é ele para as Duas Terras do que o próprio  
 disco solar!  
 Quão mais refrescante é ele do que uma grande inundação,  
 Porque ele preenche as Duas Terras com sua força de vida.[...] <sup>165</sup>

Embora esse seja o trecho mais conhecido da estela, outros textos estão gravados nela, realizando o elogio e autolouvação numa breve biografia de Sehetep-ib-re<sup>166</sup>. Além dos textos, temos as imagens trazidas no recto e no verso da estela, ao topo, e uma imagem do funcionário abaixo, no lado esquerdo do verso. Devemos assinalar que a *Instrução Lealista* já foi objeto de algumas traduções e edições em hieroglífico, como a de Alan Gardiner (1909) e James Allen (2014). Contudo, ainda não encontramos um trabalho de publicação, edição, tradução e análise das imagens como um estudo unitário para abordar todas as características da estela.

Embora esse seja o principal exemplo de um texto acompanhado do nome de seu possível autor, Derchain argumenta que o nome de Sehetep-ib-re é uma referência intelectual, o que quer dizer que a sua iniciativa de transmissão de um texto possivelmente já conhecido em Abidos o torna possuidor da autoridade de assegurar o sentido local daqueles ensinamentos e sua recepção. Podemos imaginar que um indivíduo eventualmente lesse em voz alta esses ensinamentos no ambiente público, um ambiente de passagem que tem a estela

---

<sup>165</sup> Tradução nossa com base no texto hieroglífico, transliteração, e confrontação das traduções de Lichtheim (2006) e Allen (2014).

<sup>166</sup> Lichtheim (2006, p. 125-129).



como marco de que aquele é um espaço de recordação de Sehetep-ib-re e de sua intenção de disseminar os ditos da *Instrução Lealista*. Esses momentos, apesar de provavelmente esporádicos, poderiam ocorrer durante festividades, nas quais era comum a recitação<sup>167</sup>. Seja como fosse, era esperado que o que estivesse escrito se disseminasse para o maior número de pessoas, inclusive considerando-se que toda vez que alguém que já tivesse ouvido a instrução e passasse pela estela fosse lembrado de Sehetep-ib-re, da instrução, e da conexão entre os dois que a estela mantinha viva e contemporânea. Ao se deparar com a estela, os indivíduos estavam em contato com um objeto textual e imagético. Mas podemos analisar a presença de imagens na estela, que estão ligadas ao texto. Betsy M. Bryan tratou da separação entre imagem e texto: *The disjunction of text and image in egyptian art*<sup>168</sup>. Para a autora, ambas as mensagens, texto e imagem, falam a diferentes audiências, compreendidas por ela entre letrados e iletrados. Analisando uma estela de Abidos da XIII dinastia (e mais outros exemplos), bastante semelhante à estela de Sehetep-ib-re, Bryan afirma que nem sempre as imagens confirmam o que está expresso no texto, e vice-versa. Embora acreditemos que não se deve polarizar as possíveis audiências da estela entre letrados e não-letrados, concordamos com a autora que a função de um objeto com texto e imagem é outra que não a mera explicação de um pelo outro.

O problema é que “apenas monumentos demonstravam uma forma deliberada de publicação escrita”<sup>169</sup>. Por outro lado, a maioria dos textos de instrução compostos no Reino Médio não era publicada em estelas. Vejamos, portanto, o caso da tábua de escrever com *As Lamentações de Khakheper-re-seneb*. Trata-se de uma tábua de madeira coberta de estuque, de 30,1 cm de altura, 55,7 cm de largura e 0,8 cm de espessura, pesando 1,1 kg, hoje preservada no Museu Britânico. Seu peso é comparável ao de alguns computadores portáteis de hoje. Sobre o texto, escrito em hierático, podemos dizer que, ao contrário do anterior, não apresenta qualquer glorificação ou elogio a monarcas nem ao indivíduo citado como autor em seu exórdio.

Colocadas por alguns autores no rol de textos chamados de “literatura pessimista” do Egito antigo, as lamentações de Khakheper-re-seneb seguem enumerando mudanças na conduta social e na vida no Egito que afligem profundamente o narrador, delineando um

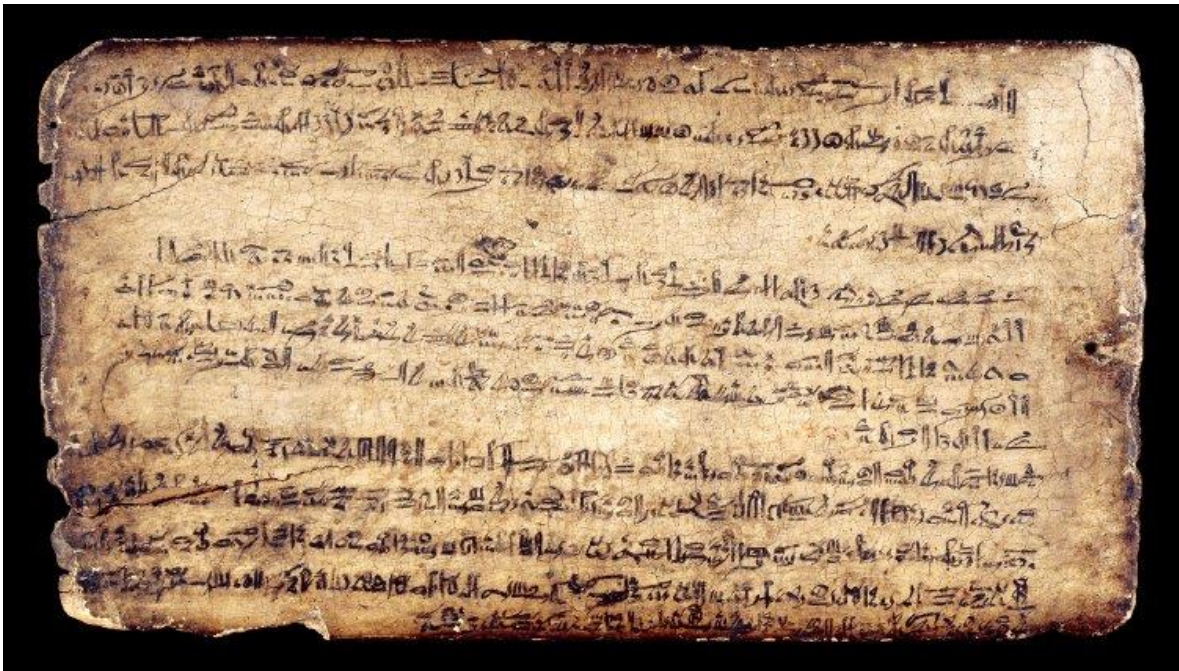
---

<sup>167</sup> Eyre (2013, p. 120-122; p. 125-127).

<sup>168</sup> Bryan (1996, p. 161-168).

<sup>169</sup> Eyre (2013, p. 139).

panorama caótico e conturbado em que todo o país se encontra devido à ganancia, corrupção e morte. Perturbado, o narrador pede conselhos ao próprio coração, rogando-lhe que lhe responda. Apesar da redação ser datada entre a 12ª e 13ª dinastias, o objeto em questão data de meados da 18ª. Uma parte do mesmo texto está conservada em um óstraco do Museu do Cairo. As evidências arqueológicas dessa composição são apenas duas, porém, o reconhecimento de Khakheper-reseneb foi documentado no papiro Chester Beatty IV, entre outros nomes de grandes escribas.



*Tábua de Escrever com As Lamentações de Khakheper-re-seneb (recto). 18ª dinastia.*

©Trustees of the British Museum.

Evidentemente, a agência de um texto como esse, considerada aqui a sua forma física, é bastante diferente. É preciso antes de tudo considerar que a cultura escrita egípcia era uma cultura copista, por isso é de se supor que alguma profusão de textos escritos ocorresse, e que para isso indivíduos estivessem envolvidos na produção desses objetos textuais no dia-a-dia. Nesse contexto, a composição não se separa da publicação, uma vez que para a própria aquisição do letramento era necessário que os indivíduos fabricassem seus textos e montassem pequenas coleções<sup>170</sup>. A portabilidade da tábua em questão demonstra essa necessidade e indica, também pelas características físicas, que se esperava uma durabilidade

<sup>170</sup> Ibidem, p. 130-40.

maior do texto no manuseio cotidiano, o que não seria garantido da mesma forma pelo papiro ou não seria espacialmente suportado por um pequeno óstraco.

Não dispomos de uma evidência material para a transmissão de textos nessa forma. Todavia, um monumento como uma estela, comparativamente, não é exatamente a melhor maneira de se otimizar uma leitura ou audição, para serem realizadas com certa frequência; não é que um texto fosse escrito para não ser performado, mas a escrita monumental exigiria do leitor individual o esforço de manter-se algum tempo parado em frente ao monumento para executar todas as performances exigidas pelo objeto textual. Contra esse inconveniente, a particularização do texto em um objeto menor e mais portátil atribui maior autonomia ao escriba, que via de regra era o escritor dos textos que ele mesmo possuía. Essa atribuição vem acompanhada também de alguma responsabilidade sobre a transmissão do texto que pela performance oral passa a ser corporificado pelo escriba, o que faz da escrita uma prática material social, uma vez que é função do texto estar intimamente integrado à cultura.

Concluimos que no Egito antigo, especificamente no Reino Médio, texto e imagem são objetos com fronteiras bem menos rígidas que as estabelecidas pelo pensamento moderno. O texto é sempre corporificado em um objeto material que inclusive proporciona uma imagem tangível para orientar a performance de indivíduos, letrados ou não. A imagem, portanto, poderia ser manipulada para que se tornasse mais verbal e para cumprir funções que a escrita não cumpriria por si só. Isso não nos autoriza, entretanto, a tratar os objetos somente segundo sua textualidade, mesmo os objetos escritos.

## **VI. Os textos de instrução como meios para a memória cultural**

Estudar um objeto textual situado na antiguidade do Egito pode ser um desafio a todas as concepções e convicções formuladas por nossas teorias contemporâneas, sejam elas literárias, filológicas, arqueológicas, antropológicas ou historiográficas. Por mais refinadas que sejam as bases para a interpretação dos remanescentes textuais de culturas próximo-orientais, a especificidade espaço-temporal ao mesmo tempo desafia e move a curiosidade necessária para uma leitura contemporânea de textos tão distantes no tempo. A ideia de

distância temporal entre esses dois polos – o registro antigo e a leitura contemporânea – pode parecer-nos tão absurdamente densa quanto intransponível.

Não obstante, como lembrado por Richard Parkinson, cabe aqui a indagação reflexiva sobre por que nós lemos literatura egípcia antiga<sup>171</sup>, ao que o autor responde: pelo mesmo motivo que justificava a leitura dos egípcios antigos, qual seja, o prazer da leitura. E não tomemos ingenuamente essa afirmação sobre a fruição de um texto literário, uma vez que a fruição é parte do processo de assimilação de um texto. É claro que ele ainda quis dizer que a literatura não atende a fins determináveis pela historiografia e defendeu a autonomia literária dos textos e seus autores. Mas concordamos também que, para cada área do conhecimento mencionada acima, pode haver um conjunto de justificativas cientificamente razoáveis. Aquela que, apesar de todas as incertezas teóricas que envolvem o trabalho com a literatura do Egito antigo, nos parece ainda suficientemente verdadeira é a perspectiva de que os textos não se originam num vácuo histórico<sup>172</sup>. Tal convicção nos leva a romper com a referida densidade da distância temporal e torná-la uma força motriz para a construção de um conhecimento genuíno acerca da origem dos já bem conhecidos textos literários do Reino Médio egípcio.

Partindo do pressuposto de que todos os textos têm uma origem histórica, ou seja, de que são produzidos em situações sociais e históricas determinadas, estamos concordando em parte com a abordagem do Novo Historicismo e a linha de interpretação iniciada por Stephen Greenblatt no início dos anos 1980. Ignorar o contexto significaria admitir a impossibilidade de alcançar a origem de um texto no sujeito que o escreveu, frustrando completamente o estudo sobre a realidade na qual o objeto textual, enquanto criação advinda do trabalho de alguém, está ancorado e pode ser analisado interdisciplinarmente. É verdade que os textos não podem ser lidos como testemunhos fiéis e históricos de processos políticos e sociais que a historiografia busque conhecer. É verdade também que os textos não devem ser lidos como literatura independentemente de indivíduos que buscassem aprimorar a autoria segundo padrões românticos da moderna teoria literária ou de *belles lettres*. Igualmente, não se deve lê-los como artefatos isolados e comemorativos da sapiência e alta cultura de elites governantes ou não. Todas essas posturas de abordagem julgamos verdadeiras por duas

---

<sup>171</sup> Parkinson (2010).

<sup>172</sup> Schmitz (2007, p. 160).

razões principais. Uma é a de que, como afirmam Kersel e Rutz, “nenhuma disciplina é uma ilha”, na introdução de “Archaeologies of Text”. Textos são uma tecnologia relativamente recente da comunicação humana que conclamam as disciplinas para que a análise do registro ofereça uma compreensão objetiva sobre o passado humano através da dissolução de divisões tradicionais entre a arqueologia e os estudos baseados em textos. Segundo os autores, os estudos com vistas à materialidade dos textos são o meio principal para o rompimento de tais divisões. Novamente, a consideração retoma o alerta de que um texto não é unicamente uma fonte arbitrária sobre o passado. Se há algo de que os textos antigos dão testemunho são os “múltiplos usos da escrita”<sup>173</sup>.

A segunda e mais premente razão é que os textos, por de fato não poderem jamais ser escritos num vácuo histórico, e pela característica volátil de composição e reedição ao longo do tempo, podem assumir agências, características e funções diferentes, obrigando-nos a realizar múltiplas leituras à luz de interpretações sugeridas pelas várias disciplinas e sem deixar que suas agendas de teorias específicas sirvam de constritoras ao trabalho de averiguação dos textos, seus emissores, as várias vozes que frequentemente falam em um mesmo objeto textual, além de sua agência em espaços e tempos diferentes.

A abordagem do Novo Historicismo não dissolveu o problema sobre a dicotomia entre o que é literário e o que é histórico, e esse permanece sendo um problema em discussão. Nossa intenção é a de alcançar uma realidade histórica através das interpretações possíveis de um conjunto de textos. Afinal, os textos egípcios em questão, reunidos em diversas compilações traduzidas, vêm intitulados como pertencentes a um período histórico: o Reino Médio. A escolha por agrupá-los sob o rótulo do período pode nos desarmar para enxergar nesses textos as características que ora os aproximam e ora afastam uns dos outros. O que quer dizer que, mesmo podendo estar reunidos segundo o critério da datação, textos da cultura egípcia antiga carregam em si um registro sobre o contexto em que foram escritos e também das intenções que motivaram a sua composição, nem sempre tão homogêneas e alinhadas quanto se pode esperar. Tal variedade se deve ao fato intrínseco de que os textos são criação humana e, como tal, não foram encapsulados por fórmulas sociais estáticas, mesmo que assim o afirmem eles próprios. É o caso das Profecias de Neferty, um conto que se passa no reinado de Sneferu, no Reino Antigo:

---

<sup>173</sup> Rutz e Kersel. (2014, p. 1).

Houve um tempo em que a majestade do rei Sneferu, o justificado, era benfeitor em toda essa terra. Em um desses dias, os magistrados da residência entraram no palácio para oferecer saudações. E eles saíram tendo oferecido cumprimentos de acordo com seu costume diário. Então, sua majestade disse ao portador do selo ao seu lado: "Vá, traga-me os magistrados da residência que saíram daqui após os cumprimentos de hoje".

Eles foram conduzidos a ele (5) imediatamente e estavam curvados ante sua majestade pela segunda vez. Sua majestade disse-lhes: "Camaradas, eu os convoquei para que vocês me procurem um filho seu, que seja sábio, ou um seu irmão que se destaca, ou um amigo seu que fez uma ação nobre, para que ele possa me falar algumas palavras finas, frases escolhidas que possam entreter minha majestade ao ouvir."

Eles estavam curvados diante de sua majestade<sup>174</sup> mais uma vez. E então eles falaram diante de sua majestade: "Há um grande sacerdote-leitor de Bastet, ó rei, nosso senhor, chamado Neferty (10). Ele é um cidadão de braço valente, um escriba excelente com os dedos, um cavalheiro de maior riqueza do que qualquer outro. Que ele seja trazido para que sua majestade veja!" Disse a sua majestade: "Vão, tragam-no para mim! "Ele foi levado para [o rei] imediatamente e estava curvado diante de sua majestade.

Sua majestade disse: "Venha, Neferty, meu amigo, fale comigo algumas palavras finas, frases escolhidas que ao ouvir minha majestade pode ser entretida!" Disse o sacerdote-leitor, Neferty: "Sobre o que aconteceu ou sobre o que acontecerá, Ó rei, meu senhor?" (15) Disse a sua majestade: "Do que acontecerá. Assim que o hoje está aqui, ele já é passado." Ele esticou a mão para uma caixa de instrumentos de escrita, pegou o pergaminho e a paleta e começou a escrever as palavras do sacerdote-leitor Neferty, aquele homem sábio do Oriente, servo de Bastet em seu Oriente, e nativo do nomo de On.<sup>175</sup>

Neferty é um sacerdote-leitor, chamado também de escriba excelente pelos magistrados que aconselham o faraó. Suas habilidades de recitação de qualquer outro gênero

<sup>174</sup> A expressão usada por Lichtheim é "they were in their bellies" (2006, p. 140).

<sup>175</sup> Ibidem (p. 140).

de história ou assunto são evidentemente superadas pela revelação que ele faz ao predizer o futuro, mas é de se salientar que ele é apresentado como um homem de finas qualidades, e, ao ser ouvido pelo faraó, faz com que a relação entre emissor e redator se inverta: aqui o escriba é quem dita a mensagem e o faraó incorpora a atribuição de pôr em palavras escritas o que ele diz. Além disso, o texto menciona o nome de onde Neferty é oriundo, o que parece indicar sutilmente a relevância de se saber que homens vindos de outras localidades do Egito, além da capital, têm participação nas redes de contatos do poder centralizado. Isso é relevante se considerarmos que o Reino Médio, época mais provável em que esse texto tenha sido escrito dado o seu caráter teleológico, foi o período em que negociações entre a capital e os súditos de outros centros deviam ser mantidas com o cuidado devido para que o poder real recentemente restabelecido não arriscasse indisposições políticas e econômicas nas relações diplomáticas. A personagem do faraó nas Profecias de Neferty é também um modelo de rei que manda chamar o seu súdito e grava o que ele tem a dizer em um rolo de papiro. Já as Lamentações de Khakheper-re-seneb, por exemplo, se destacam no *corpus* literário do Reino Médio por algumas características. Dentre elas, a que parece mais manifestada é a ausência de qualquer referência direta ao poder real. A criação e coexistência desses textos na mesma sociedade e indica a possibilidade de adaptação das normas da cultura escrita mais aceitas.

Para analisarmos a origem histórica dos textos, é necessário considerar os agentes sociais envolvidos na composição, a autoria dos registros, que por sua vez está condicionada por um alicerce cultural a que os pesquisadores se referem como cultura oral, enciclopédia comum a todos, fundo de cultura compartilhado, “great tradition” – todos conceitos que concorreram para o desenvolvimento das teorias sobre a cultura mnemônica. Estas tiveram considerável contribuição dos estudos na área do Antigo Oriente Próximo, a que não podemos deixar de ressaltar a elaboração formulada por Jan Assmann em “Cultural Memory and Early Civilization”, mas também em outras obras desse autor e de outros pesquisadores da história do Egito, da Mesopotâmia e de Israel Antigo (com destaque para Leo Oppenheim e a cunhagem da expressão *stream of tradition* em *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (1964).

A memória cultural, diferentemente de memória coletiva definida primeiramente por Halbwachs, diz respeito às mnemotécnicas institucionalizadas (no nosso caso, pelos textos do

Reino Médio) para que se comuniquem através do tempo determinados objetos de memória, sejam linguísticos ou não, mas sempre segundo uma intenção<sup>176</sup>. Assmann resume o conceito de memória coletiva de Halbwachs da seguinte forma: somente indivíduos podem ter uma memória, mas que é criada coletivamente – “a memória só pode ser moldada durante o processo de socialização” – e é por essa razão que a memória coletiva não é simplesmente uma metáfora (e foi assim classificada por Halbwachs), pois apesar de o grupo não “ter” de fato uma memória, ele determina a memória de seus membros. Assmann ainda ressalta que uma das limitações do trabalho de Halbwachs é a justaposição de memória e grupo; como psicólogo social, ele nunca considerou expandir sua tese para o campo da teoria cultural, muito menos a identidade foi um tópico explorado em sua obra. A partir daí, Assmann passou a tratar a memória coletiva como um fenômeno objetivo, definindo um novo esquema do funcionamento da memória: a memória coletiva diz respeito aos elementos identitários comunicados dentro do grupo. A esse conjunto de elementos passíveis de serem comunicados, Assmann chama de memória comunicativa:

A memória comunicativa compreende as memórias relacionada ao passado recente. Estas são as que o indivíduo compartilha com seus contemporâneos. Uma instância típica seria a memória geracional que se acumula dentro do grupo, originando e desaparecendo com o tempo ou, para ser mais preciso, com seus portadores. Uma vez que aqueles que a incorporaram morreram, ela cede lugar a uma nova memória.<sup>177</sup>

Para que os elementos identitários não se percam no decorrer de algumas décadas de vida daqueles indivíduos encarregados de os transmitir ao grupo, são criadas as performances de comemoração, como festividades, rituais, e a transcrição de relatos oficiais sobre o passado do grupo. À medida que se estabelecem tais celebrações, ou no caso dos textos a canonização destes, a memória cultural é consolidada.

Textos antigos são tomados aqui como evidências materiais de performances: composição, leitura e audição. A particularização do texto em um objeto menor contraria a expectativa de que os principais textos culturais estivessem sempre publicados

---

<sup>176</sup> Assmann (2011).

<sup>177</sup> Ibidem, p. 36.



monumentalmente, e por ser portátil atribui maior autonomia ao escriba. A responsabilidade do escriba de escrever e transmitir o texto é manifestada pelas performances corporais de interação com o objeto. E também pelo fato de que, se por um lado a educação escribal utilizava textos de instrução, por outro, também era função escribal fazer circular tais textos. Entretanto, faz-se necessário considerar as limitações de um artefato escrito:

Os textos em si, não se fazem circular – eles precisam ser circulados – e se isso cessa de acontecer, eles se tornam um túmulo para o portador (bearer) e o significado. Somente um intérprete, com todas as artes da hermenêutica e habilidades de comunicação, pode reviver o significado. [...] Textos são a forma mais arriscada de transmitir significado. Há sempre o perigo potencial de que eles sejam removidos da circulação e comunicação, o que não é o caso dos rituais <sup>178</sup>.

A conclusão da reflexão que Assmann traz sobre os portadores de conhecimentos específicos de determinadas sociedades é a de que eles são os meios de comunicação de significados, preenchendo a lacuna deixada pela falta de registros materiais acerca da transmissão dos textos, além de controlarem o risco de que qualquer texto fosse tirado de circulação e de que elementos fossem subtraídos ou adicionados ao texto – o que feriria o seu caráter canônico, mas não desde que tais alterações pudessem ser regulamentadas de dentro de um grupo profissional com a devida autoridade para fazê-lo.

No ambiente de reformulação do Reino Médio, um movimento de conformação da cultura escribal segundo alguns arquétipos teve início, tendo como centro a própria atividade do saber, representada no teor autorreferencial dos textos. O processo de canonização dos textos culturais egípcios encontrou nesse período um princípio regulador que aparece nuançado pelas escolhas minuciosas de palavras para que o locutor alcançasse a empatia de sua audiência. Essa nuance parece apresentar de maneira modesta que o processo de canonização passava pela edição escribal sob determinadas propostas. Nas lamentações de Kakheper-re-seneb, o autor demonstra sua agonia a respeito da aceitação de saberes e conhecimentos novos segundo a autoridade que é encarnada por ele próprio. Os indícios

---

<sup>178</sup> Assmann (2011, p. 74).

deixados por ele (ou eles) apontam para o desejo de relativa oficialização de seu papel como regulador para atualização do que chamamos cultura escribal (Toorn, 2007). Isso significa dizer que o material manipulado pelos escribas, os textos em si, representava a concretude de sua atividade na institucionalização dos saberes, negociando a canonização de valores que quase sempre ainda vemos encarnados na figura aglutinadora do monarca: o faraó.

## **VII. O *Ethos* Escribal**

No diálogo Fedro, o mito acerca da invenção da escrita é contado por Sócrates no final da obra. Preocupado com a conveniência ou não da escrita, Sócrates relata ter ouvido uma história de que no Egito, mais especificamente na região chamada de Náucratis, a divindade conhecida pelo nome de Thot foi o primeiro a fazer as descobertas dos números, do cálculo, geometria, astronomia, do jogo de gamão, dos dados e, por fim, dos caracteres da escrita. Satisfeito e orgulhoso de suas invenções, Thot as apresentou a outra divindade, Tamus (chamado pelos egípcios de Amon), residente em Tebas, que nessa época reinava no Egito. Thot esperava que as invenções fossem ensinadas aos egípcios para auxiliá-los em suas tarefas, e por isso as demonstrou uma a uma para o rei, que fazia elogios ou críticas a respeito delas. Quando chegaram à escrita, Thot apresentou-a como “uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória”, confiante de que aquela invenção superaria o esquecimento e a ignorância. Entretanto, Tamus o alertou de que não previra o verdadeiro efeito daquela invenção para os homens, que, ao contrário de os ajudar a lembrar, levaria ao esquecimento a alma por não a obrigar mais ao exercício da memória, uma vez que os homens confiariam em caracteres externos à alma e não mais despertariam suas próprias reminiscências, pois os que estudam ouviriam sobre as coisas sem as terem aprendido, e então se considerariam sábios.

O mito narrado por Sócrates trata de um fenômeno, a escrita, que fora de fato percebida como sagrada pelos egípcios. O advento da escrita e suas implicações no exercício intelectual não escapou às considerações de Platão, através da fala de Sócrates, porque toca em um ponto crucial para o modelo de ensino defendido em seus diálogos. Poderia a escrita realmente auxiliar os homens a rememorar conhecimentos autênticos sem despertar tal saber

de sua própria experiência? Para Platão, a memória exerce função primordial na apreensão de conhecimentos verdadeiros, como expresso no mito de Er sobre as reminiscências. Nesse mito, Er, um guerreiro grego abatido, volta à vida no momento em que seu corpo seria incinerado em uma pira e conta o que ele viu no mundo dos mortos. Lá, as almas preparadas para voltarem à terra e viverem uma nova vida para se libertarem dos erros passados, são levadas antes até um rio chamado *Lethé*, que em grego significa esquecimento. Todas elas devem beber da água do rio após escolherem qual vida desejam viver no retorno à terra. As mais sábias bebem menos, e as mais ávidas bebem mais, esquecendo-se assim de toda a sabedoria que acumularam durante sua passagem pelo mundo dos mortos. Dessa forma, os sábios na terra seriam aqueles que não se esqueceram por completo do que foi aprendido no mundo dos mortos, pois eles guardariam as reminiscências do conhecimento em suas almas, e que devem ser recobradas pelo exercício da razão.

Mas o mito sobre a criação da escrita demonstra que Platão também estava preocupado com a passagem de conhecimentos à escrita, que são incorporados pelos homens por outros meios cognitivos. A observação feita por Tamus transparece o receio do autor de que a escrita dispense aquele que busca aprender através dela de exercitar sua própria memória:

[...] pela afeição que lhe dedicas, atribui-lhes ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória. Confiantes na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos que passarão a despertar suas reminiscências. (245-a)<sup>179</sup>

A crítica de Tamus pode ser encarada como sendo de fato a crítica de Platão a um defeito da escrita e o perigo que ela pode representar ao saber, mas também atrai a atenção para o valor que o autor dá à memória. É nela que é gravado o verdadeiro saber, e se porventura os homens que aprendem por aquilo que está escrito se consideram sábios, estarão enganados. Não passam de ignorantes dos saberes duradouros, pois não conhecem

---

<sup>179</sup> Platão. *Fedro*. Nunes (2011).

realmente em seu íntimo os assuntos sobre os quais apenas leram. Não rememoraram, afinal, não o experimentaram na própria alma. Para entender o peso e o valor de um conhecimento que independe da instrumentalização escrita, é necessário que atentemos para o ambiente intelectual grego do século V a.C., ainda suficientemente embasado em práticas orais de transmissão para que Platão se preocupasse (como autor de textos escritos) em destacar os riscos que um instrumento como a escrita representa à recepção proveitosa e edificante de quem os lerá:

LXI SÓCRATES: Logo, quem presume ter deixado num livro uma arte em caracteres escritos, ou quem a recebe, na suposição de que desses caracteres virá a sair algum conhecimento claro e duradouro, revela muita ingenuidade e o desconhecimento total do oráculo de Ámon, dado que imagine ser o discurso escrito mais do que um meio para quem sabe, a fim de lembrar-se do assunto de que trata o documento.

FEDRO: É muito certo. (275-c)

Percebemos na fala de Sócrates a consideração de que um leitor de discursos (como Fedro em relação ao discurso de Lísias) seria ingênuo se achasse plausível adquirir qualquer sabedoria a partir de algo que não passa de “um meio para quem sabe, a fim de lembrar-se do assunto de que trata o documento”, ou seja, para aquele que já cultivou dentro de si a experiência daquele saber. Isso porque, ainda segundo Sócrates, o perigo da escrita, assim como o da pintura, é o de que “se alguém lhe formula uma pergunta, cala-se cheia de dignidade” (275-d). Os escritos estão fixados e, portanto, não admitem a interpelação do leitor que deseja extrair mais do que aquilo que foi posto em escrito. Dessa maneira, para Platão, a escrita não ofereceria suporte a um conhecimento genuíno, por não passar de “recurso mnemotécnico para os que sabem” (278-a), no sentido especificado no mito que diferencia a memória da lembrança, sendo esta última a mais superficial e que pode ser ativada pelo auxílio dos documentos escritos (“Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança” – 275-a).

Podemos questionar, portanto, como, para o autor do diálogo, os conhecimentos legítimos são devidamente alcançados pela memória. Ou, para além, qual seria o valor da memória para o cultivo de um saber efetivo e autêntico, e isto no ambiente intelectual em

que Platão está definindo parâmetros para o seu modelo de ensino. Para isso, é preciso contextualizar o referido ambiente tendo em vista as condições culturais e históricas que lhe proporcionaram refletir sobre os meios cognitivos disponíveis para a transmissão e recepção de sua filosofia. Tendo como base a abordagem oferecida por Assmann<sup>180</sup>, nossa intenção é tratar o mito da invenção da escrita como um tópico do diálogo platônico que nos servirá de pequena janela para avistar o contexto da produção cultural grega que inquietava Platão e mobilizou a sua cautela ao considerar a escrita no processo de composição e disseminação dos ideais filosóficos. Isso porque, segundo Assmann, devemos manter em nosso horizonte acerca da cultura grega que, apesar de ela ser considerada o protótipo de cultura letrada, o desenvolvimento da literatura e, portanto, da escrita são fenômenos que emergem de dentro de uma cultura escribal grega. Para ele, é extremamente revelador que na Grécia – assim como em Israel, mas diferentemente do Egito – “grandes textos” tenham formado a base da memória cultural. Entretanto, a maior particularidade do caso grego é que todos esses textos basilares reproduziram o discurso oral. Trata-se tanto das épicas de Homero quanto das tragédias e dos diálogos platônicos.

Jan Assmann tece uma série de críticas às teses de E. Havelock, que por tanto tempo embasaram a abordagem sobre a evolução técnica da escrita fonética e suas consequências para a sistematização e o estabelecimento do pensamento grego<sup>181</sup>. Ele ressalta, todavia, que, apesar de sua euforia sobre a escrita alfabética e admiração pelas descobertas gregas, Havelock subestimou as realizações das sociedades vizinhas na antiguidade. Contudo, Assmann considera que essa é uma conclusão redutora compartilhada por historiadores do letramento em geral.

A crítica principal é dirigida à defesa de Havelock de que somente através da escrita fonética, baseada na combinação dos fonemas consonantais e vocálicos, foi que a qualidade da comunicação escrita alcançou uma otimização nunca antes experimentada. Através de métodos quantitativos, Havelock conclui que as escritas desenvolvidas na antiguidade por sociedades vizinhas dos gregos, como a hieroglífica, cuneiforme e hebraica, não se comparam à escrita alfabética grega por omitirem os sons das vogais. Assim, para ele, tais sistemas de escrita seriam incapazes de incorporar as mesmas qualidades comunicativas transmitidas

---

<sup>180</sup> Assmann, 2011.

<sup>181</sup> Havelock (1996a).

diretamente da oralidade para o texto, favorecendo tecnicamente a performance da leitura. Segundo seu ponto de vista, outros sistemas de escrita até então não eram capazes de transmitir para suportes materiais a mesma gama de possibilidades linguísticas experimentadas na performance oral para que a leitura também pudesse ser executada com fluência. Acreditando que tais sistemas pouco ajudariam um leitor que não estivesse acostumado tanto com a sua forma quanto com o conteúdo a ser lido, Havelock contou, por exemplo, o número de palavras usadas respectivamente na Epopeia de Gilgamesh e na Ilíada e calculou a razão daquelas utilizadas com frequência em relação ao total de palavras.<sup>182</sup> Chegando à porcentagem de 23,3% em Gilgamesh e 14% na Ilíada, Havelock concluiu que a repetição de palavras e significados na primeira obra era uma característica tautológica e claramente ritualista dado que o sistema de escrita babilônico não ofereceria uma gama maior de possibilidades. A escrita grega era, portanto, superior à babilônica, assim como o seria em relação a sistemas silábicos semíticos ou ideográficos como o egípcio e o chinês. Nenhuma outra escrita representaria a exposição oral como a grega era capaz de reproduzir completa e fluentemente.

Segundo Assmann alerta, essa distorção subestima os feitos culturais de outras sociedades ao ignorar, por exemplo, a legibilidade do conteúdo pictórico aliado ao sistema fonético consonantal na escrita egípcia hieroglífica, considerando os hieróglifos apenas como “pictogramas” ineficazes para a comunicação escrita com quaisquer fins.<sup>183</sup> Tal abordagem não é somente etnocêntrica ao negar a capacidade de antigas culturas recordarem um passado de mais de dois milênios antes da invenção da escrita alfabética grega, como considera mais literárias as composições gregas que qualquer outro texto basilar como Gilgamesh. Mas também obscurece a possibilidade de interpretação da cultura escribal grega ao identificá-la com o sistema de escrita alfabético. Assmann distingue esses dois conceitos afirmando que não podemos relacionar o fazer escribal na Grécia unicamente à invenção e manutenção de um sistema de escrita, como se a invenção determinasse a cultura de seus inventores. Acreditamos que isso significaria encarar o desenvolvimento da própria cultura escrita como um subproduto do trabalho de uma seção letrada da sociedade submetida a seu sistema de escrita.

---

<sup>182</sup> Havelock et. al. (1978, p. 3-21).

<sup>183</sup> Havelock (1996b).

Como definido por Assmann, “A cultura escrital”, por outro lado, abrange as instituições e as tradições da escrita, como se abordam os textos e a posição da escrita e dos textos escritos na sociedade”<sup>184</sup>. Para ele, está claro que as consequências de uma determinada escrita no mundo antigo irão depender de sua cultura escrital, do quanto os escritos são valorizados por ela e com quais finalidades. O autor ressalta que é revelador considerar a avaliação filosófica da escrita feita tanto por Platão, no referido mito da invenção da escrita em Fedro e na Sétima Carta, como por Aristóteles, que pensava que a linguagem falada reproduzia aquilo que está na alma, enquanto a escrita se encarregaria do que está na voz.<sup>185</sup> Em contraste com outras formas de escrita, a alfabética era um meio abstrato de expressão da voz humana, e por isso considerado sob o ponto de vista filosófico como sendo um meio externo àquilo que se pretendia expressar vindo do âmago do pensamento filosófico, da alma.

Platão inaugurou um novo paradigma racional ao pensamento grego mantendo à vista o problema de se lidar com a comunicação para transmitir devidamente um conhecimento que, para ele, vinha da alma e por isso necessitaria de um meio inerente a ela. Qualquer meio que não viesse desta ou, em outras palavras, que não fosse um instrumento capaz de se ligar diretamente à alma, seria ineficaz para transmitir idoneamente o seu saber. Platão também tinha sob seus olhos uma sociedade da qual uma escassa minoria era letrada, mas atrás dele estavam até sete séculos de memória cultural baseada em textos fundamentais (“great texts”<sup>186</sup>). Esses grandes textos, com especial atenção às obras homéricas, se caracterizavam por reproduzir em alguma medida o discurso oral. Outras características como métrica, ritmo e rima demonstram sua musicalidade e a provável recitação dos poemas acompanhados de um instrumento como a cítara.

Estes são textos que, em alguma altura, foram transcritos para a materialidade do sistema de escrita a partir de uma tradição oral em que grandes histórias de feitos heroicos e mitos basilares, como a Ilíada e a Odisseia, eram guardados na memória dos habitantes da Grécia. Tais histórias foram transformadas em cânones tão representativos da cultura grega a ponto de se tornarem um lugar comum citado proverbialmente pelos antigos gregos. A transcrição das histórias e dos valores culturais nelas contidos é um fenômeno que não

---

<sup>184</sup> Assmann (2011).

<sup>185</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>186</sup> Ibidem.

escapou a interpretações alegóricas. Estas, se por um lado podem ser tomadas como inverossímeis porque omitem os processos da passagem da oralidade à escritura, por outro não devem ser consideradas desonestas, afinal, inspiram-nos a refletir sobre quais teriam sido, em verdade, as circunstâncias que levaram a efeito esse fenômeno. É o caso da pintura em tela realizada por Rembrandt em 1663, já no final de sua vida, sob encomenda do marquês Antonio Ruffo, “Homero ditando a um escriba”. Extrapolando uma distância de mais de dois mil anos, Rembrandt tentou vislumbrar a dramaticidade que um evento dessa importância teria para a sociedade pós-renascentista do século XVII d.C. O quadro apresenta Homero em meio a uma densa penumbra, em atitude recitativa com a boca semiaberta e a mão um pouco levantada, os olhos negros em quase nada são atingidos pela pouca luz da imagem, restando perdidos em uma direção incerta. Seu rosto é muito envelhecido e a cabeça bastante calva, a expressão transparece algo que se aproxima do sofrimento físico. Antes de pintá-lo, Rembrandt fizera uma gravura na qual se vê a cena um pouco menos escurecida e com a presença de um jovem escriba, sentado ao lado de Homero, acompanhando a recitação com os olhos fixos nele e uma pena na mão. Do escriba restou apenas a ponta dos dedos segurando a pena sobre a mesa no canto direito inferior do quadro. Segundo Ludiwig Münz, Homero é retratado como um bardo cuja expressão de profundo sofrimento é muito diferente daquelas em que ele foi geralmente esculpido nas diversas réplicas de um antigo busto, que deve ter servido de modelo (que pode ser visto em outra pintura de Rembrandt, Aristóteles com o busto de Homero). Münz considera que o pintor chegou a tal resultado na poderosa expressão do quadro porque o pintou livre da visão convencional de Homero. Ele diz:

Em nenhuma outra representação de Homero o olhar anuviado de olhos cegos é apresentado como aqui; Nós sabemos de primeira que, esse homem que não vê mais as coisas quotidianas, vê grandes visões com o olho de sua mente. Esse rosto, com a boca profundamente incisada expressando o sofrimento, tem a grandeza das antigas máscaras trágicas.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Münz (1954).





*Homero ditando a um escriba. Pintura. (Domínio público) – Museu Mauritshuis, Haag, Holanda (584).<sup>188</sup>*



*Homero ditando a um escriba. Desenho. (Domínio público) – Museu Nacional, Estocolmo, Suécia (NMH 1677/1875).*

<sup>188</sup> No website da instituição, uma breve descrição da peça alerta que, originalmente, era possível ver o escriba inteiro, mas devido a um incêndio, hoje só se veem dois dedos segurando uma caneta e um pedaço de papel. (<https://www.mauritshuis.nl/en/explore/the-collection/artworks/homer-584/>).

Esse tipo de alegoria nos lembra o quão simples é na realidade o tema. Homero pode simbolizar o homem comum que, apesar de privado da visão – o mesmo sentido utilizado para a leitura –, não está privado de sua memória, a qual lhe permite acessar uma sabedoria viva, fundamental à cultura da qual ele faz parte e exercendo um tipo de intelectualidade independente da escrita.

Apesar da crítica veemente à poesia, o que Platão imaginou a respeito da comunicação de conhecimentos alcançados pela alma se aproxima muito mais do tipo de exercício intelectual descrito acima. Assmann considera que a cultura escribal grega apresentava três características próprias que a fizeram única na antiguidade: em primeiro lugar, ela estava aberta à oralidade, não a tornando uma subcultura, mas tomando as suas formas e as desenvolvendo em um nível aprimorado. Os escritos gregos não ostentavam uma forma própria da cultura escrita, mas emergiam das interações físicas da voz viva e para ela retornavam. Além disso, os escritos gregos não eram a chave para o sagrado e a escrita em si nunca ocupou um lugar oficial para o qual seria requisitada autorização de acesso, ou que estivesse encarregada de um tipo de memória oficial. Portanto, o autor defende que o fato de a cultura escribal grega ter tantos elementos de oralidade não tem nada a ver com a natureza especial de seu sistema de escrita: *“It seems most likely that it lay in the unicity of social and political conditions in Greece. For reasons that we need not to explore further here, the Greeks were free from the written laws of eastern societies”*.<sup>189</sup>

#### *Pensamento disciplinado e escrita regrada*

Voltemos a analisar o julgamento apresentado por Tamus no mito. Segundo ele, a escrita só seria útil para uma finalidade específica: a de ajudar a lembrar aquilo que já tivesse sido aprendido pela alma. No mito, a escrita é apresentada como algo pernicioso, que se interpõe entre os homens e o verdadeiro conhecimento. Isso porque, para Platão, somente a *idea* é verdadeira, e no mundo físico a palavra advinda da *idea* é a sua expressão mais imediata, embora incompleta, assim como as coisas em si são meras reproduções imperfeitas do que está na *idea*. A partir desse ponto, a escrita está para as palavras assim como a imagem

---

<sup>189</sup> Assmann (2011, p. 242).

está para as coisas: trata-se de uma corruptela da verdade, um obstáculo ao entendimento preciso sobre o mundo.

No texto *Le problème des règles d'écriture pour le dialogue*,<sup>190</sup> Thomas Morvan apresenta uma relativização deste veredicto da divindade, retomando a discussão apresentada por Jacques Derrida, na década de 1970, a respeito de hábitos ou tradições de leitura.<sup>191</sup> Para ele, a crítica porta no fundo a defesa de uma certa leitura e uma certa maneira de escutar, baseadas na performance oral/aural. A escrita é regrada por Platão para dar lugar à interpretação mais precisa e justa dos diálogos. Não haveria de fato qualquer motivo para fazer uma crítica da escrita em si mesma, mas mais precisamente discorrer sobre quais condições legitimam o ato de escrever; para Morvan, trata-se antes de um problema político do que uma questão técnica, atraindo a reflexão para uma “política da escrita”:

*Se perguntar sobre a conveniência ou não da escrita é em efeito considerar a escrita em um espaço público ou político, e se obrigar a julgá-la segundo os efeitos que acompanham tal cenário. A escrita é, portanto, colocada em lugar de se explicar ela mesma neste novo terreno (o da comunicação) [...].<sup>192</sup>*

O perigo alertado por Sócrates a respeito da escrita reside em uma capacidade desta muito mais inconveniente ao raciocínio filosófico: é que ela pode antecipar os efeitos de sua recepção, e até mesmo controlá-los, e por isso deve ser criticada. Sob essa ótica, Sócrates intenta se pronunciar a respeito da existência pública da escrita. Nesse sentido, alerta Morvan, o veredito de Tamus pode ser considerado precipitado, afinal, se a pretensão política de Thot é nula, não implica necessariamente que a própria invenção o será.

Kathryn Morgan afirma que o diálogo caminha para uma discussão sobre a boa e a má escrita<sup>193</sup>. Fedro acredita que a *doxa* seja um aspecto principal de um bom discurso persuasivo. Mas Sócrates esclarece que o melhor orador é aquele que conhece a verdade sobre o tema ao qual dedica um discurso. Somente um legítimo conhecedor de dado assunto

---

<sup>190</sup> MORVAN, Thomas. *Le problème des règles d'écriture pour le dialogue*. In: COSSUTA, e Frédérie. NARCY, Michel. *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2001.

<sup>191</sup> DERRIDA, Jacques. *La Pharmacie de Platon*. Paris, Éditions du Seuil, 1972.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>193</sup> Morgan (2004).

possui a competência (*techné*) necessária para falar sobre ele e transmitir tal conhecimento aos demais. Um discurso legítimo está necessariamente impregnado de saberes verdadeiros. Somente esse tipo de discurso pode ser “escrito na alma” do ouvinte. Dessa forma, os trabalhos escritos deveriam ser compostos como dispositivos à rememoração. Somente um filósofo seria, portanto, capacitado para escrever um texto que despertasse no leitor ou ouvinte os conhecimentos idôneos.

O argumento mais interessante de Morvan é que um diálogo de Platão solicita um real diálogo com seu leitor. Ele é tanto um escrito como uma forma de preparar o discípulo à leitura. Isso está expresso no personagem homônimo do diálogo: Fedro, que se entretém ao ouvir o mito contado por Sócrates, é uma representação de um discípulo ideal, que interage com o que está sendo transmitido a ele. O assunto tratado pode dessa forma ser assimilado na sua alma, não somente servir de ferramenta para que seus ouvidos acompanhem a exposição de Sócrates. Assim, Platão faz a defesa da forma do diálogo como sendo o tipo de escrita ideal e conveniente à transmissão de ideias filosóficas, cujo método de exposição e leitura reencena ao leitor/ouvinte as circunstâncias mais confiáveis em que o conhecimento pode ser alcançado.

Nossa intenção acima foi demonstrar como a tradição de leitura dos textos filosóficos clássicos criou uma certa imagem do trabalho de redação de um texto. Há que se considerar que no caso específico da Grécia, os textos que moldaram essa imagem são a base filosófica do pensamento ocidental, e tinham a função de afirmar o modelo platônico de ensino da razão e comunicação da sua filosofia. Na sua origem, tais textos são o produto do relato de um discípulo de Sócrates, pelo que Platão consegue enfatizar a primazia do discurso oral, e principalmente do diálogo, utilizando-se mesmo assim do instrumento de materialização que é a comunicação escrita. Mas não se deve perder de vista que o próprio Platão se colocou como o redator de um conhecimento transmitido *vis à vis*. Sua agência seria, portanto, caso acreditemos na pureza do relato, a de gravador dos conhecimentos ditados por Sócrates. O peso dessa imagem do redator fiel à fala está em consonância com a de Homero recitando suas histórias advindas diretamente das reminiscências em sua mente. Como no quadro de Rembrandt, a figura do escriba ocidental desempenha função secundária. O significado a se comunicar não dependeria das suas capacidades criativas, uma vez que a chave para a compreensão do significado está na palavra falada. Sua habilidade relevante seria somente a

de transcrição fidedigna, o que parece ter de fato convencido o pensamento de Havelock quando este afirmou a superioridade da criação da escrita alfabética. Para ele, o advento do alfabeto veio revolucionar as possibilidades de comunicação e afirmação absoluta da cultura grega no mundo antigo, sobrepondo-a a todas as outras. Dessa forma, a transmissão da memória grega seria otimizada dentro da comunidade das póleis, depois em todo o mundo helenístico e mesmo mais tarde, através de séculos da criação da civilização ocidental, como se a escrita fosse uma ponte direta para se ouvir a fala dos gregos.

É necessário ter em vista que essa imagem não é a do escriba do Reino Médio, e muito provavelmente nem tenha sido completamente a do escriba grego do século VI a.C. Mas por razões que tentamos contemplar acima, tornou-se um paradigma para caracterizar um *ethos* escribal que não compreende o processo histórico de composição de um texto de instrução, muito menos de um texto canônico. Romper com esse modelo clássico pode ser um passo para o entendimento da agência do indivíduo que redige textos culturais. O que chamamos aqui de *ethos* escribal não corresponde a nenhuma fonte grega sobre o rol de atribuições e práticas próprias do escriba, mas é um conceito que utilizamos para nos referir a como a figura de escriba se constrói a partir das fontes analisadas.

### VIII. A Instrução de Khety e a construção de um arquétipo

Falamos muito da materialidade da escrita e da materialização da fala e cultura oral nos textos. Mas há na cultura escrita egípcia algo que aponta na direção contrária da materialidade como um meio privilegiado de permanência ao longo do tempo. Pela leitura que se faz hoje dos textos de instrução, somos levados a crer que estamos diante de um produto final do trabalho de comunicar uma mensagem. Mas a materialidade, segundo se lê no Papiro Chester Beatty IV (c. 1300 – 1100 – EA10684), perece. A palavra, não.

O homem morre, seu corpo é pó,  
sua família jaz inteira na terra;  
Mas a escrita deve fazê-lo lembrado,  
vivo na boca de quem lê.  
Melhor um livro do que uma mansão construída,

melhor do que a casa do corpo no oeste,  
 Esplêndida acima de uma fina casa no país  
 ou inscrições em pedra no recinto do deus.<sup>194</sup>

O elogio à escrita e aos escribas<sup>195</sup> feito nesse registro é acompanhado de outro mencionado anteriormente aos escribas cuja fama era reconhecida no Reino Novo. Entre eles está Khety, o autor da *Instrução de Khety*, mais conhecida como *Sátira dos Ofícios*, cujo manuscrito mais completo é o Papiro Sallier II<sup>196</sup>, que se encontra no Museu Britânico (EA10182). No exórdio lê-se o nome de Khety, que está a caminho do sul do país para levar seu filho Pepi à escola de escribas “da residência”, o que se presume que seja o palácio.

Início da instrução feita por um homem de Sile, cujo nome é [Dua] Khety, para seu filho, chamado Pepi, enquanto viajava em direção ao sul (4.I) para a residência, para coloca-lo na escola de escribas, entre os filhos de magistrados, com a elite da residência. Ele disse a ele:

Eu vi muitos espancamentos -  
 Coloque seu coração nos livros!  
 Eu assisti os que foram aproveitados para o trabalho-  
 Não há nada melhor do que livros!  
 É como um barco na água.

Leia o fim do livro Kemit.  
 Você encontrará esse dizer:  
 Um escriba, em qualquer posto na cidade,  
 Ele não sofrerá;  
 À medida que ele preenche a necessidade de outra pessoa,  
 A Ele [não faltarão recompensas].  
 Eu não vejo um chamado como esse  
 Do qual isto poderia ser dito.

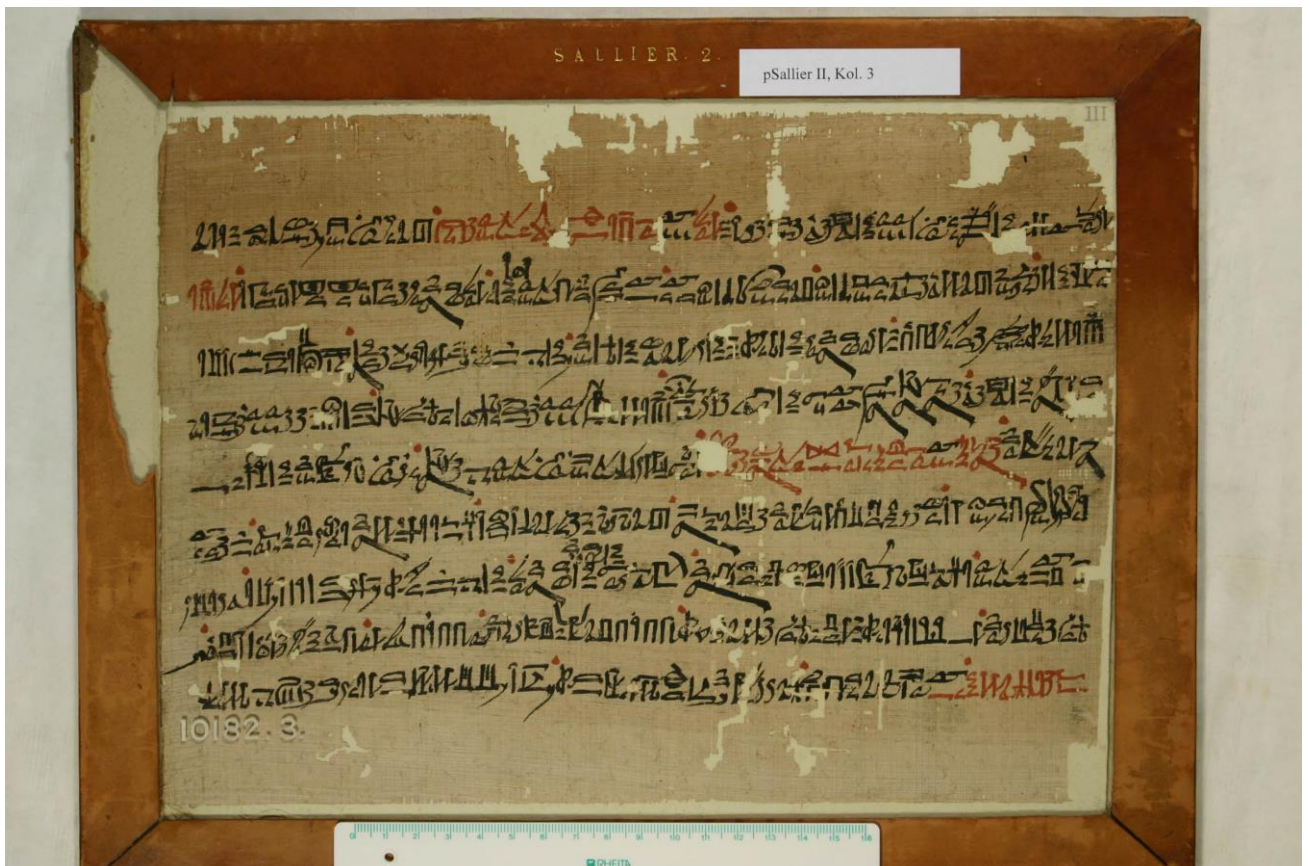
---

<sup>194</sup> Foster (1992).

<sup>195</sup> Zingarelli chama a esse texto de “Elogio aos escribas defuntos”. (2017, p. 19).

<sup>196</sup> Maspero (1872); Helck (1970); Jäger (2004).

Eu vou fazer você amar a profissão de escriba mais do que sua mãe,  
 Eu porei as suas belezas diante de você;  
 É o maior de todos os chamados,  
 Não há nada igual na terra.  
 Mal crescido, ainda uma criança,  
 Ele [o escriba] é saudado, enviado em uma incumbência,  
 Mal retornado, ele veste um vestido.  
 Nunca vi um escultor como enviado,  
 Nem um ourives nunca foi enviado;  
 Mas eu vi o ferreiro no trabalho  
 Na abertura de seu forno;  
 Com dedos como garras de um crocodilo  
 Ele fede mais do que as ovas de peixe.[...]



Papiro Sallier II, 3. 19ª Dinastia. Com o fim da Instrução de Amenemhet e início da Instrução de Khety. ©Trustees of the British Museum.

O trecho acima segue narrando as dificuldades de outras profissões em que os indivíduos desempenham tarefas de força física e estão sujeitos a diversos riscos, como

aquelas do pescador e do lavadeiro que trabalham no rio próximos aos crocodilos. Lichtheim lembra que a classificação desse texto como sátira vem a partir da publicação de *Du genre épistolaire chez les Égyptiens de l'époque pharaonique*, em 1872, e que a partir de então os pesquisadores o leem dessa forma, como “uma caracterização deliberadamente ridícula de todos os ofícios que não a profissão escribal”<sup>197</sup>. Tal consideração é particularmente relevante, uma vez que, ao lermos o texto até o fim, percebemos que a profissão de escriba não é descrita em detalhes. Não fazem parte do texto quaisquer identificações sobre o local de trabalho do escriba, suas tarefas específicas, os materiais de que dispõe ou instrumentos que lhe sejam próprios do ofício. Nesse texto, a referência à profissão de escriba se dá por negativo: ela é o contrário de todas as outras profissões de trabalho braçal. Sua caracterização, quando direta, é feita através de imagens e metáforas qualificativas: “*A scribe at whatever post in town, / He will not suffer in it; / As he fills another's need, / He will [not lack rewards].*”; “*Barely grown, still a child, / He is greeted, sent on errands, / Hardly returned he wears a gown*”. Para Parkinson, o elemento satírico reside no fato de o texto utilizar fórmulas das instruções egípcias como “Eu tenho visto...”, “Eu te mostrarei...” para em seguida se referir a situações quotidianas de sofrimento, numa atitude claramente intertextual:

Apesar das reservas de alguns críticos, o tom dessas estrofes é de um humor selvagem. A Instrução Lealista enfatiza a integração da sociedade, enquanto Khety enfatiza o oposto, denegrindo as “profissões” que foram aclamadas na Lealista e são mostradas nas paredes de túmulos de uma forma idealizada, embora muitas vezes humorística. [...] Embora Khety não seja uma parte central da “grande tradição” do discurso sobre Maat como uma preocupação cultural, mostra uma similaridade temática com essa tradição. O seu intertexto não se limita ao tratado educacional Kemit que cita (2d-e). Por exemplo, as vinhetas relembram os lamentos de Ipuur que listam profissões de comportamento irregular, invertendo descrições biográficas de pessoas no trabalho. A frase ritual sonora “Eu vou te mostrar” que age como um refrão em Khety também ocorre em Neferti; aqui não é uma indução ritual do aluno, mas uma alusão intertextual ao gênero de lamentação ou aos

---

<sup>197</sup> Lichtheim (2006, p. 184).



rituais. Similarmente, a frase introdutória "Eu tenho visto" (por exemplo, 2a, 3b, 4a-b) ecoa inscrições oficiais, discursos e gêneros compostos.<sup>198</sup>

A Instrução de Khety reúne características de mais de um gênero literário, quais sejam: a narrativa, a sátira e a as instruções em si que constituem um segundo momento da fala do pai ao filho. Seu caráter normativo aparece mais vivo na segunda parte, quando os conselhos do pai se voltam a relevar a importância da moral de um sujeito culto e instruído para as tarefas escribais. Nesse momento, o que importa é o comportamento individual do escriba na sociedade que ele passa a integrar. A instrução não discorre sobre as minúcias dos trabalhos que um escriba deve desempenhar, pelo que ficamos sem uma descrição exata daquilo que para um egípcio classificaria o que era a profissão de escriba. Por outro lado, Khety traça um contorno das qualidades que constituem um *ethos* ideal para o escriba. Mas em que sociedade o novo aprendiz está prestes a entrar e para a qual tais conselhos são cruciais? Cada situação enumerada por Khety implica um determinado comportamento e atitude perante os outros. Sobre esse ponto, Parkinson considera que o texto foca no letramento além da aquisição da retórica cortesã. Para ele, Khety se apresenta como um texto de apelo diferente das instruções da alta cultura, não por que sua linguagem seja vulgar, mas por que as fórmulas próprias dos textos da "grande tradição" são utilizadas para o escárnio, e esse sim parece um fim vulgar. "A atitude escarnecedora em relação aos trabalhadores em Khety pode refletir uma cultura escribal em vez da oficiosa, enquanto o estilo distinto pode adequar-se a uma audiência pretendida de um nível social distintamente mais baixo do que a de outros ensinamentos"<sup>199</sup>.

Entretanto, Parkinson também ressalta que na Instrução de Ptahhotep, por exemplo, o aluno é aconselhado a ser "um modelo para os filhos dos oficiais", enquanto que o aluno de Khety será educado entre os membros desse mesmo grupo, "portanto as audiências fictícias de ambos os textos são amplamente compatíveis"<sup>200</sup>. Contra alguns argumentos de que a Instrução de Khety pudesse ser uma composição voltada aos interesses de um grupo de nível social mais baixo, mais interessado na aquisição do letramento que nas premissas comportamentais da corte, Parkinson lembra que, se a tradição do período Raméssida teve

---

<sup>198</sup> Parkinson (2002, p. 273-274).

<sup>199</sup> Parkinson (2002, p. 274).

<sup>200</sup> Ibidem.

alguma base histórica ao associar a instrução de Khety ao mesmo autor da Instrução de Amenemhet, ambas instruções se originaram no mesmo nível social, não havendo motivos para crer que o autor de Khety deva ser alguém menos educado que o de outras instruções.

Parkinson ainda sugere que as instruções de Khety, Amenemhet e Ptahhotep tinham efetivamente a mesma audiência, sendo que a de Khety incorporaria uma ocasião menos formal dentro da mesma esfera social. Além disso o objetivo do texto é enfatizar ao máximo a profissão de escriba como “a maior profissão dentre todas as outras” - conforme Parkinson traduz o verso 3d – a qual “recorda a descrição da ‘profissão’ de realeza e autoridade em ensinamentos, mas aqui é a de escriba. O que o ensinamento descreve, entretanto, são principalmente outras profissões, em exata antítese”<sup>201</sup>.

O meio a ser adentrado pelo aprendiz, como o próprio exórdio explica, é a corte. As instruções do pai fazem referências a situações quotidianas da vida palaciana que exigiriam certa sensibilidade do escriba para saber encontrar o equilíbrio entre suas obrigações e a discrição para lidar diplomaticamente com outros agentes. Como frisado por Allon e Navratilova, o comportamento do indivíduo da corte segue padrões próprios para viabilizar a excelência no desenvolvimento das tarefas diárias: “Eles não tinham apenas que ser precisos na execução de suas tarefas, desde a manutenção dos livros aos rituais, mas também deviam se destacar na apresentação correta”<sup>202</sup>. Para tanto, o indivíduo, segundo os autores, deveria acumular habilidades de persuasão, retórica, uma fala clara, autocontrole, todos requisitos de um bom cortesão que vivia e circulava pelo palácio e nos meios onde o poder faraônico se desenrolava quotidianamente. Tal comportamento fora moldado desde o Reino Antigo e se enfatizou no Médio para caracterizar idealmente a figura de um funcionário culto, confiável e talentoso<sup>203</sup>. Entretanto, resta obscurecida a questão da circulação dos textos de instrução.

Como frisado por Zingarelli, os relatos ficcionais começam a ser escritos no Egito Antigo em um contexto histórico de caos político-institucional, retorno à ordem e “consolidação de uma elite cultural que se expressa por meio da palavra escrita, o que demonstra a correlação existente entre o marco histórico e a expressão literária de certas ideias que se vinculam à legitimação do poder real”<sup>204</sup>. Surgem a partir daí duas questões. A

---

<sup>201</sup> Ibidem, p. 275.

<sup>202</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>203</sup> Allon e Navratilova (2017, p.36).

<sup>204</sup> Zingarelli (2017, p. 16).

primeira é que as ideias que se vinculam à legitimação real não se restringem a esse fim. Inclusive essa vinculação pode ser vista como mais um processo na transmissão do texto através do tempo. Esse é o caso do conto de Sinuhé apontado por Parkinson. O protagonista da história, que no Reino Médio é um oficial, no Reino Novo já se apresenta como um príncipe<sup>205</sup>. A segunda é a de que, se a vinculação ao poder real é um fato, por que ficaria ela restrita ao meio palaciano quando pode ser comunicada ao maior número possível de pessoas em épocas de esforço por legitimação? A maior divulgação possível faria mais sentido nesse caso. Mas o grande problema para nossa compreensão da transmissão de textos literários é o fato de não dispormos de um registro ou referência textual aos espaços em que ela ocorria. Mesmo um registro do local onde se armazenassem os manuscritos é escasso, e por isso os egiptólogos têm assumido que o mais provável era que as Casas da Vida, um recinto dentro dos templos, tenham existido para esse fim, embora se conheçam apenas as de Amarna, Mênfis, Abidos e Bubastis<sup>206</sup>. A maioria dos textos literários encontrados até hoje, estavam em regiões de necrópoles.

Além disso, mais do que um registro arqueológico de onde tais textos pudessem ser mantidos, não temos um registro de espaços onde eles pudessem ser performados, fossem recitados, cantados ou teatralizados.

[...] se distinguem aspectos teatrais nas composições literárias e religiosas, em particular dos Reinos Antigo e Médio, algumas delas apelando a fórmulas repetitivas e recitações, reforçando deste modo sua natureza oral. Não obstante, não se encontraram restos arquitetônicos que permitam corroborar a hipótese das representações teatrais em uma estrutura instalada com esse fim. Pelo contrário, espaços nos templos foram destinados a representações rituais. Os diálogos, a estrutura e a transmissão oral constituem alguns dos traços que reforçam o caráter performativo dessas histórias, ainda que não se tenha encontrado evidência direta.<sup>207</sup>

Se não se manteve um espaço de recordação para a comemoração regular do *ethos* e memória dos escribas, que outro instrumento melhor que a escrita para manter viva a sua

---

<sup>205</sup> Parkinson (2010).

<sup>206</sup> Zingarelli (2017, p.23).

<sup>207</sup> Ibidem, p. 18.

imagem? Que outro espaço garantiria à audiência ser frequentemente lembrada da sua figura, suas qualidades e valores, sem que ela parecesse se interpor indiscretamente em meio às práticas culturais hierarquizadas? Os textos são o material, o instrumento e o espaço escribal por excelência.

Na composição de textos culturais, os egípcios parecem ter levado a um grau aprimorado a elaboração da escrita como meio de eternização e transposição à mortalidade<sup>208</sup>. Aleida Assmann defende que “um estudo sobre as mídias de memória precisa partir da escrita, e, na verdade, não só de suas dimensões social e técnica, mas também de seu desempenho memorativo”<sup>209</sup>. A inscrição do arquétipo escribal e seu status não se circunscreve ao espaço tumular em autobiografias. Ela está presente já na composição dos textos culturais que servem de mídia à gravação da memória coletiva egípcia do Reino Médio, trazendo ao arquétipo uma função ainda mais complexa: ele deixa de se limitar a ser um modelo para o grupo que se liga efetivamente ao título de escriba, e passa a corresponder ao modelo de egípcio educado, sábio, íntegro, mediador, que domina a retórica e o conhecimento sobre vários assuntos. O arquétipo, definido muito mais segundo seu *ethos* que pela caracterização da atividade prática da profissão escribal, se reafirma para fora do meio de circulação dos textos que julgamos mais óbvio, qual seja, o dos próprios profissionais da escrita e oficiais do governo. Tal arquétipo se funde (ou já seria o elemento base?) ao do próprio egípcio ideal.

## IX. Considerações finais

Tendo como base a obra *Collective Memory* de Halbwachs, Jan Assmann busca estabelecer o que de fato é e como opera a memória cultural das sociedades. Segundo Halbwachs a memória é condicionada socialmente, ou seja, ela é elaborada dentro de um quadro de referência social que sem o qual nenhuma memória individual pode formar-se ou preservar a si mesma. A rememoração pessoal depende de um sistema de comunicação e interações sociais. Entretanto, como Assmann ressalta, pensar pode ser abstrato, enquanto lembrar é concreto. Podemos afirmar a partir dessa reflexão, e para tornar o processo entre

---

<sup>208</sup> A. Assmann (2011 [2006], p.195).

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 194.

pensar e lembrar mais objetivo, que enquanto pensar é abstrato, lembrar é uma performance concreta, pois se dá através de fenômenos da comunicação. Portanto, o lembrar depende de performances físicas, sejam corpóreas (pela oralidade) ou materializadas (pelo objeto textual), o que determina se elas são registráveis ou não dependendo da época que estudamos. A memória “vive e sobrevive pela comunicação”<sup>210</sup> daquilo que é pensado e resguardado do esquecimento. Para que se comunique a memória é necessário que o grupo em questão tenha no seu conjunto de referências aquilo que Halbwachs chamou de “imagens de memória”, mas que Assmann prefere tratar como “figuras de memória”. As figuras de memória são ideias que tomam uma forma imaginável por um indivíduo de modo que a ideia sirva de referência concreta, identificável e comunicável: “As idéias devem assumir uma forma que seja imaginável antes que elas possam encontrar seu caminho na memória, e por isso temos uma fusão indissolúvel de idéia e imagem”. Mais especificamente, figuras de memória, de acordo com Halbwachs, são os modelos, exemplos e ensinamentos que expressam a atitude geral de um grupo, segundo sua natureza, qualidades e fraquezas<sup>211</sup>.

Nossa intenção nesse trabalho foi demonstrar como os textos de instrução do Reino Médio apontam frequentemente para a figura do escriba; uma figura que por vezes se dilui naquela do autor (por exemplo nas Lamentações de Khakheper-re-seneb, Instrução Lealista, No Camponês Eloquente) e por outras é indicada explicitamente (como nas Profecias de Neferty e Instrução de Khety). Como Assmann aponta, a memória cultural sempre tem seus portadores especiais, sejam eles shamans, bardos, griots, sacerdotes, professores, artistas, escribas, estudiosos, mandarins, entre outros. O autor ainda cita os casos dos Brâmanes na Índia, e os dignitários em Ruanda especialistas nos textos aprendidos palavra por palavra que formam a base para os dezoito rituais da realeza.

*A natureza extraordinária (ao contrário daquela do dia a dia) dessas memórias culturais é refletida pelo fato de que esses portadores especializados estão separados da vida e deveres quotidianos. Nas sociedades iletradas, a forma de sua especialização dependerá do que é exigido das memórias. O requisito mais exigente é uma interpretação palavra*

---

<sup>210</sup> Assmann (2011, 23).

<sup>211</sup> Ibidem, p. 26.

*por palavra. Neste caso, a memória humana é usada como armazenamento de dados, ou como um precursor da gravação escrita.*<sup>212</sup>

Assmann relembra que Halbwachs, surpreendentemente, não considerou os efeitos revolucionários da escrita na transmissão da memória cultural, e notamos ainda que muito menos o aspecto tecnológico dela nas formas de repetição e transmissão. E ainda, que a memória cultural não se difunde espontaneamente, mas precisa ser meticulosamente preparada e vetorizada:

*A sua distribuição é controlada, e, se por um lado, torna obrigatória a sua participação, por outro, retém o direito de participar. Isso está sujeito a restrições mais ou menos rígidas. Em alguns casos, as pessoas devem comprovar a sua competência (ou a sua associação) através de um teste formal (como na China clássica), ou através do domínio das formas relevantes de comunicação. (por exemplo, desde o idioma grego no mundo greco-romano, o francês na Europa do século 18, até as óperas de Wagner a serem tocadas no piano de cauda em casa). Enquanto isso, outros são excluídos de tal conhecimento. Na cultura judaica e grega antigas, esses "outros" incluíam mulheres; na idade de ouro das classes médias educadas, foram os estratos mais baixos da sociedade que foram deixados de fora.*<sup>213</sup>

Provar a competência ou associação a um grupo é uma característica do processo de distinção que atribui legitimidade aos indivíduos que ganham a credencial de intelectualidade para poder interferir pessoalmente na manutenção ou alteração de códigos morais e de conduta, sociais, hierárquicos, rituais e do que mais for intrínseco à identidade de uma dada comunidade. No caso dos escribas no Egito antigo, consideramos que há um outro fator que concorre para o estabelecimento dessas premissas no seu rol de atribuições. Uma vez que as performances de seleção, manutenção e transmissão dos valores identitários são também referências diretas da relação entre as memórias e os seus comunicadores oficiais, a classe de indivíduos especializados na escrita e conseguinte canonização de textos alcança uma

---

<sup>212</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>213</sup> Ibidem, p. 40.

representatividade ímpar nos processos de memória. O próprio escriba, à medida que os textos de formação se associam à sua agência transmissora, vai se constituindo numa figura de memória. Os portadores especiais que se distanciam da vida e deveres quotidianos, como citado acima, o fazem pelo desempenho de performances específicas que a memória requisita. Os escribas no Egito antigo o fizeram pela sucessiva transmissão de textos de instrução que frequentemente aludiam a eles, poucas vezes com a mesma ênfase que vimos em Khety, mas de maneira a assegurar que sua permanência na memória coletiva não conflitasse diretamente com os interesses sociais faraônicos ou fosse inconvenientemente associada à diferenciação do grupo letrado. A literatura do Reino Médio estava imbuída de um apelo genérico por ideais identitários, que podiam inclusive ser atualizados de acordo com o interesse do momento.

Em *Ancient Egyptian Scribes: A Cultural Exploration*, Allon e Navratilova demonstram em dez exemplos individuais como um ideal identitário pode ser manipulado para a afirmação de papéis profissionais e sociais específicos que cada indivíduo molda de acordo com suas intenções particulares. Se a literatura seguia um decoro próprio da expressão escrita para controlar sua permanência tal qual o cânone exige, as autobiografias, por outro lado, são o espaço de manipulação um pouco mais livre que os indivíduos articulavam para utilizar a forma de textos de instrução e adicionar o relato direto de suas agências pessoais. Esse estudo de dez personalidades do Reino Novo traz à luz como homens com atribuições da alta sociedade empregaram o título de escriba para identificar um determinado decoro social em suas identidades. São eles dignitários, um militar, reis, artistas com diferentes especialidades tal qual a arquitetura, copistas, administradores, todos elementos da sociedade faraônica do Reino Novo com atividades profissionais diversas mas que compartilhavam um domínio em comum: a escrita, ou mais genericamente a inscrição de relatos sobre determinadas realizações que seguiram os padrões da cultura escribal egípcia, e o fizeram atrelando feitos relevantes ao Estado e à sociedade às suas próprias figuras.

O exemplo de Senenmut é talvez o mais claro para explicar esse fenômeno. Antigo alto administrador a serviço nos reinados de Hatshepsut e Tutmes III, Senenmut concentrou as mais altas atribuições de um funcionário real e as descreveu em sua autobiografia.

*“No entanto, os textos de estátuas, estelas e túmulos testemunham que o favor real foi concedido não só por um projeto particular sendo bem*

*feito ou uma habilidade prática particular bem aplicada, mas por qualidades mais abstratas e contínuas - confiabilidade, insuspeição e competência constante - que se enfatizou desde o início da dinastia e durante toda a sua duração até o período de Amarna. (q.v. Paheri e Tjanuni). A natureza do serviço para o rei poderia ter diferido, desde a construção de projetos até campanhas militares, mas os valores subjacentes de lealdade e confiança - fosse o sumo sacerdote Hapuneseb ou o administrador Senenmut construindo para Hatshepsut ou um soldado Amenhab lutando por Tutmes III - continuam os mesmos.”<sup>214</sup>*

As qualidades instruídas pelos textos do Reino Médio são enfatizadas por indivíduos como Senenmut de modo a explicitar e nobilitar seus feitos em vida, sua identidade como cidadão egípcio ideal, que o permitiu adentrar a vida palaciana e construir uma carreira de sucesso. Os autores ressaltam que outros contemporâneos dele como Ineni, Hapuneseb e Senemah empregaram em suas autobiografias listas de projetos bem-sucedidos e epítetos que culminam no de escriba. Paheri, o primeiro escriba dentre os dez apresentados, também seguiu essa fórmula, e também Tjanuni e Dedia. Senenmut o fez muito similarmente, sem citar explicitamente a palavra escriba. Entretanto, a conclusão que ele escreveu sobre sua própria vida e agência é que chama a atenção para a forma e o cunho dos dizeres:

O próprio Senenmut declara: “Eu fui um nobre, amado por seu senhor”, e em outro lugar ele explica o porquê: “Eu fui avançado dentre outros cortesãos, e tendo realizado minha excelência no coração dela (= o rei)<sup>215</sup>, ela me nomeou a boca principal de sua casa”. Finalmente, conclui: “Eu fui correto”.

Como notado pelos autores, uma ligação direta entre os textos de instrução e textos das tumbas é muito difícil de provar, mas ambos os gêneros expõem as virtudes, os valores e as atitudes pessoais corretas do *habitus* de uma elite ideal <sup>216</sup>. Tal orientação de

---

<sup>214</sup> Allon e Navratilova (2017, p. 35).

<sup>215</sup> O rei nesse caso é Hatshepsut, a rainha que se coroou e reinou o Egito como faraó. Por isso os pronomes da tradução não concordam com o substantivo “rei”.

<sup>216</sup> Allon e Navratilova (2017, p. 36).



comportamento e atitude geral é aludida pelos autores na citação do texto bem mais tardio de Desidério Erasmo, na obra *Adagia*. No trecho selecionado, Erasmo caracteriza o *ominum horarum homo*, “homem de todas as horas”, ou como na tradução em inglês, “a man for all seasons”:

... um com quem  
 Ele falou livremente de assuntos grandes e pequenos,  
 Confiando a ele pensamentos aprovados ou não,  
 Se ele quisesse, e achasse-o confiável;  
 Com quem ele teve muito prazer abertamente  
 Ou em segredo; um homem a quem nenhum pensamento  
 Sugeriu negligência ou má intenção,  
 Um homem culto, leal e cativante,  
 Contente, feliz, instruído, eloquente,  
 Falante, porém, pouco e tão adequadamente,  
 Prestativo, bom conhecedor de toda a sabedoria antiga,  
 Todos os costumes velhos e novos, as leis do homem  
 E dos deuses, que com a devida prudência contou  
 O que ele ouviu, ou guardou para si mesmo ...<sup>217</sup>

Para Allon e Navratilova, os textos autobiográficos de Senenmut foram escritos com a intenção de fazer crer que ele fosse um “homem de todas as horas”. Todo esse conjunto de qualidades individuais é muito semelhante àquelas ensinadas por Khety em sua instrução ao filho enquanto eles viajam para chegar à escola de escribas. A própria simbologia da viagem alude ao processo de aprendizado das normas ditadas de antemão pelo pai para que o filho esteja ciente delas para chegar ao seu destino e ter o sucesso almejado. Além dos sucessos em todas as tarefas práticas serem listados, Senenmut e outros contemporâneos do Reino Novo fecham sua auto louvação afirmando o seu feito principal sob frases como “Eu fui correto”. E ser correto era o dever principal do escriba excelente, o *sš iqr*; uma pessoa a quem a escrita é confiada não poderia ser menos que alguém confiável.

---

<sup>217</sup> Erasmo, Apud Ibidem, p. 36.

Esse mesmo status garantido pelo epíteto, foi utilizado por Horemheb, último faraó da 18ª dinastia, que empregou o título de escriba antes e depois da sua coroação. O exemplo de Horemheb traz à luz importantes questões sobre a agência e performances dos escribas que tentamos desenvolver nos capítulos desse trabalho. A primeira é o fato de ele ter continuado a utilizar o título após sua coroação, quando é de se imaginar que as antigas atribuições de Escriba Real e General Chefe são superpostas pela de faraó, trazendo ao seu encargo novas e únicas performances de maior líder do Egito. Mas Horemheb, apesar de não se fazer representar na sua tumba escrevendo, porém, acompanhado de um escriba real, ainda carrega o título, o que nos lança mais uma vez à questão da relação entre distintas performances com o título máximo da escrita: o de escriba. Em outras palavras, ser escriba para ele, após sua coroação, ainda é uma atividade ligada ao exercício da realeza, ditando ao seu escriba pessoal aquilo que ele quer fazer gravar.

A questão seguinte é a da autoria. Conhecemos hoje duas estátuas de Horemheb em atitude que foi relacionada pela egiptologia àquela do escriba, o que levou à criação da categoria de estátuas escribais. A estátua em tamanho real, analisada por Allon e Navratilova, está no Metropolitan Museum of Art (23.10.1), “Horemheb como Escriba Real” (portanto anterior à sua coroação), e o mostra sentado com as pernas cruzadas, o rolo de papiro em seu colo, e a mão direita que hoje está perdida, antes segurava uma pena, apresentando Horemheb no exato momento da escrita. A análise que os autores fazem do uso do hieróglifo sš, inscrito no ombro da estátua, aponta para uma interpretação mais desafiadora da palavra e sua relação com o objeto textual. Na papiro segurado por Horemheb, está escrito um hino ao deus Thot, o patrono dos escribas, que diz: *“Adoring Thot, son of Re, the moon, beautiful of precessions, great of appearances, who enlightens the gods by the nobleman, the mayor, fan-bearer on the king’s right, the commander-in-chief and royal scribe Haremhab, true of voice”*. Os autores defendem que todas essas características do objeto indicam uma reivindicação de autoria do hino gravado na estátua, o que permitiria ler o hieróglifo sš como “autor”, além de demonstrar uma performance ritual da escrita: “A imagem de Horemheb adorando através do texto oferece uma nova reflexão sobre a natureza dos textos e, no ato de sua produção, a estátua de Horemheb pode sugerir que a escrita em si é um ato performativo igualmente tão poderoso como recitar um hino”<sup>218</sup>.

---

<sup>218</sup> Allon e Navratilova (2017, p. 84).



*Horemheb como Escriba Real. 18ª dinastia (c. 1336–1323 a.C.). Metropolitan Museum of Art. (fotografia do Museu).*

A ideia objetiva de um escriba íntegro, correto, hábil, culto e bem instruído foi suficientemente bem elaborada no Reino Médio a ponto de que, no Reino Novo, indivíduos da estirpe daqueles apresentados por Allon e Navratilova, desejassem ostentar o título de escriba ao final de uma lista de outros títulos profissionais. Como Jacqueline Jay resume, “os

homens no topo da estrutura de poder podiam escolher enfatizar sua identidade como escribas em suas próprias representações sociais”<sup>219</sup>. Isso porque “escriba”, mais que um título, se elaborou de uma tal forma no Reino Médio que, mais tarde, no Reino Novo, o arquétipo se tornou uma figura de memória cuja agência podia ser notabilizada em diversos postos e atividades que manipulassem a escrita e a comunicação – e até mesmo o reinado, como mostra o caso de Horemheb. Um escriba era alguém inserido nas práticas sociais de comunicação e criação de textos, projetos, monumentos e outros elementos da criatividade que pudessem transmitir a memória da sociedade egípcia, mas também a de si próprios como agentes especiais. Talvez o principal sucesso dos escribas do Reino Médio tenha sido o de romper com as barreiras da memória comunicativa, que compreende aquelas memórias relativas ao passado recente e que se perde no fim de algumas décadas, e passar seu *status* para a institucionalidade da memória cultural durável. Assmann lembra que “uma vez que aqueles que corporificavam [a memória comunicativa] morrem, dá-se lugar para uma nova memória”<sup>220</sup>. Contra tal obstáculo à afirmação perene do *status* escribal, a escrita foi empregada para conferir a estabilidade das palavras e seus significados mnemônicos tal qual afirmou o elogio aos escribas no Papiro Chester Beatty IV.

---

<sup>219</sup> Jay (2017).

<sup>220</sup> Assmann (2011, p. 36)

## BIBLIOGRAFIA

ALLEN, James P. **Middle Egyptian**: A very short introduction to the language and culture of hieroglyphs. New York: Cambridge University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **Middle Egyptian Literature**. London: Cambridge University Press, 2015.

ALLEN, Roger. **An Introduction to Arabic Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ALLON, Niv. NAVRATILOVA, Hana. **Ancient Egyptian Scribes: A Cultural Exploration**. London; New York: Bloomsbury Egyptology, 2017.

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a Eternidade**: A literatura no Egito faraônico. Brasília: Editora UnB, 2000.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da Recordação**: Formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. Der literarische Text im Alten Ägypten: Versuch einer Begriffsbestimmung. **Orientalistische Literaturzeitung**, v. 69, 1974, p. 117-126.

\_\_\_\_\_. Schriftliche Folklore: Zur Entstehung und Funktion eines Überlieferungstyps. In: ASSMANN, Aleida e ASSMANN, Jan. et al. **Schrift und Gedächtnis**. München: [S.e], 1983. p. 175-93.

\_\_\_\_\_. **Ägypten**: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart: Kohlhammer, 1984.

\_\_\_\_\_. **Ma'at**: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München: Beck, 1990.

\_\_\_\_\_. Cultural and Literary Texts. In: MOERS, Gerald. **Definitely: Egyptian literature**. Proceedings of the Symposium "Ancient Egyptian Literature - History and Forms". (Lingua Aegyptia: Studia Monographica 2. Hamburg: Widmaier Verlag, 1999, p. 1-15.

\_\_\_\_\_. **The Mind of Egypt**. New York: Metropolitan Books, 2002.

\_\_\_\_\_. Form as a mnemonic device. In: HORSELEY, Richard. DRAPER, Jonathan. FOLEY, John. (Org.) **Performing the Gospel**. Orality, Memory, and Mark. Minneapolis: Fortress, 2006, p. 67-82.

\_\_\_\_\_. **Cultural Memory and Early Civilization: writing, remembrance, and political imagination.** New York: Cambridge University Press, 2011.

BAINES, John. An Abydos List of Gods and an Old Kingdom Use of Texts. In: BAINES, J. *et al.* (Ed.). **Pyramid Studies and Other Essays Presented to I. E. S. Edwards.** Occasional Publications 7. London: Egypt Exploration Society, 1988.

\_\_\_\_\_. Interpreting Sinuhe. **Journal of Egyptian Archaeology**, n. 68. London: 1982.

\_\_\_\_\_. Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor. **Journal of Egyptian Archaeology**, n. 76. London: 1990a.

\_\_\_\_\_. Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions. **Journal of the American Research Center in Egypt**, n. 27. New York: 1990b.

\_\_\_\_\_. **Visual and Written Culture in Ancient Egypt.** New York: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Scripts, High Culture, and Administration in Middle Kingdom Egypt. In: HOUSTON, Stephen D. **The Shape of Script: How and Why Writing Systems Change.** Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2012. p. 25-63.

BAINES, John; BENNET, John; HOUSTON, Stephen. (Ed.). **The Disappearance of Writing Systems: Perspectives on Literacy and Communication.** London: Equinox Publishing, 2008.

BARGUET. Karnak. In: HELCK, Wolfgang; OTTO, Herberhard. (Ed.). **Lexikon der Ägyptologie.** Wiesbaden: O. Harrazowitz, 1980. v. III. p. 342-51.

BARTA, Winfried. **Das Gespräch eines Mannes mit seinen Ba (Papyrus Berlin 3024).** Berlin: Bruno Hessling, 1969.

BARTHES, Roland. The Death of the Author. In: HEATH, Stephen. **Image, Music, Text.** New York: Hill and Wang, 1977. p. 142-148.

BARTON, John. Intentio operis: Reading Anonymous Texts. In: ENMARCH, Roland. LEPPER, Verena. (Eds). **Ancient Egyptian Literature: Theory and Practice.** London: The British Academy, 2013. p. 11-23.

BLUMENTHAL, Elke. Prolegomena zu einer Klassifizierung der ägyptischen Literatur. In: EYRE, C. (Org.). **Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists. Cambridge, 3-9 September 1995.** Orientalia Lovaniensia Analecta, 82, 1998.

BOECK, Wilhelm. **Rembrandt.** Barcelona, Editorial Labor, 1970.

BRYAN, Betsy M. The disjunction of text and image in Egyptian art. In: MANUELIAN, Peter der. (Ed.) **Studies in Honor of William Kelly Simpson.** Boston: Museum of Fine Arts, 1996.

- BRUNNER, Hellmut. **Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf**. Glückstadt, J. J. Augustin, 1944.
- \_\_\_\_\_. Archaismus. In: HELCK, Wolfgang; OTTO, Herberhard. (Ed.). **Lexikon der Ägyptologie**. Wiesbaden: O. Harrasowitz, 1975. v. I. p. 386-395.
- \_\_\_\_\_. Lehren. In: HELCK, Wolfgang; OTTO, Herberhard. **Lexikon der Ägyptologie**. Wiesbaden, O. Harrasowitz, 1980. v. III. p. 964-8.
- CALLENDER, Gae. The Middle Kingdom Renaissance (c. 2055-1650 B.C). In: SHAW, Ian. (Org.) **The Oxford History of Ancient Egypt**. New York: Oxford University Press, 2003. p. 137-171.
- CARR, David M. **Writing on the tablet of the heart: Origins of Scripture and literature**. New York: Oxford University Press, 2005.
- CHARTIER, Roger. A mão do autor: arquivos literários, crítica e edição. **Revista Escritos**, v. 3, n. 3, 2009, p. 7-22.
- \_\_\_\_\_. **A aventura do livro: do leitor ao navegador**. São Paulo: Editora Unesp, 1998 [1997].
- \_\_\_\_\_. **A mão do autor e a mente do editor**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- CLANCIER, Philippe. **Les bibliothèques em Babilonie dans la deuxième moitié du Ier Millénaire av. J.C.** Münster: Ugarit-Verlag, 2009.
- DERCHAIN, Philippe. Snéferou et les rameuses. **Révue d'égyptologie**, n. 21, Paris: 1969. p. 19-25.
- \_\_\_\_\_. **Le Dernier Obélisque**. Brussels: Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1987.
- \_\_\_\_\_. Auteur et société. In: LOPRIENO, Antonio. **Ancient Egyptian Literature: History and Forms**. Leiden: Brill, 1996. p. 83-94.
- DIELEMAN, Jacco. **Priests, Tongues, and Rites – The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)**. Leiden; Boston: Brill, 2005.
- \_\_\_\_\_. The materiality of Textual Amulets in Ancient Egypt. In: BOSCHUNG, Dietrich. BREMMER, Jan. (Org.) **The Materiality of Magic**. Paderborn: Wilhelm Fink, 2015. p. 25-58.
- DEIJL, Aarnoud van der. **Protest or Propaganda: War in the Old Testament Book of Kings and in Contemporaneous Ancient Near Eastern Texts**. Leiden; Boston: Brill, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **La Pharmacie de Platon**. Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- DONADONI, Sérgio. **O Homem Egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

EINSENSTADT, S. N. Observations and queries about sociological aspects of imperialism in the Ancient World. In: LARSEN, Mogens Trolle. **Power and Propaganda**. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979. p. 21-33.

ELIAS, Norbert. **Envolvimento e Alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998 [1983].

ELLUL, Jacques. **Propaganda: The Formation of Men's Attitudes**. New York: Vintage Books, 1973.

ENGLEHARDT, Joshua. (Ed.). **Agency in Ancient Writing**. Colorado: University Press of Colorado, 2013.

ENGLEHARDT, Joshua. NAKASSIS, Dimitri. Individual Intentionality, Social Structure, and Material Agency in Early Writing and Emerging Script Technologies. In: ENGLEHARDT, Joshua. (Ed.). **Agency in Ancient Writing**. Colorado: University Press of Colorado, 2013.

ENMARCH, Roland; LEPPER, Verena. (Eds). **Ancient Egyptian Literature: Theory and Practice**. London: The British Academy, 2013.

ERMAN, Adolf. Die Märchen des Papyrus Westcar. In: **Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen**, Heft V, Staatlich Museum zu Berlin. Berlin: 1890. p. 10-12.

EYRE, Christopher J. The Semna Stelae: quotation, genre and functions of literature. In: ISRAELIT-GROLL, Sarah (Ed.). **Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim**. Jerusalém: Magnes Press, 1990, v. 1, p. 134-65.

\_\_\_\_\_. Why was Egyptian literature? In: Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia, 1993, Torino. **Anais...** Torino: Comitato Organizzativo del Congresso, 1993. v. 2. p. 115-120.

\_\_\_\_\_. The Practice of Literature: The Relationship between Content, Form, Audience, and Performance. In: ENMARCH, Roland; LEPPER, Verena. (Eds). **Ancient Egyptian Literature: Theory and Practice**. London: The British Academy, 2013. p. 101-142.

FARIA, Maria Isabel. PERICÃO, Maria da Graça. **Dicionário do Livro**. São Paulo: Edusp, 2008.

FAULKNER, Raymond. The man who was tired of life. **Journal of Egyptian Archaeology**, n. 42. London: 1956.

FECHT, Gerhard. Die Belehrung des Ba und der "Lebensmüde". **Mitteilungen des Deutschen Ächäologischen Instituts, Abteilung Kairo**, n. 47, 1991.

FISCHER-ELFERT, Hans-Werner. Die Arbeit am Text: Älgyptische Literaturwerke aus philologischer Perspektive. In: LOPRIENO, Antonio. **Ancient Egyptian Literature: History and Forms**. Leiden: Brill, 1996. p. 499-514.



FOSTER, Benjamin R. **On Authorship in Akkadian Literature**. *Annali dell' Instituto Orientale di Napoli*, n. 51, 1990.

FOSTER, John L. The conclusion of the Testament of Ammenemes, King of Egypt. **Journal of Egyptian Archaeology**, n. 67. London: 1981.

\_\_\_\_\_. **Echoes of Egyptian Voices: An anthology of Ancient Egyptian poetry**. London: University of Oklahoma Press, 1992.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. v. 3. (Original publicado em 1969).

FOULKES, A. Peter. **Literature and Propaganda**. London; New York: Methuen, 1983.

FOWLER, Alastair. **Kinds of Literature: An introduction to the Theory of Genres and Modes**. Oxford: Clarendon Press, 1982.

FOX, Michael V. **Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: The Anchor Bible, 2000.

\_\_\_\_\_. Wisdom and the Self-Presentation of Wisdom Literature. In: EXUM, J. Cheryl. WILLIAMSON, H. G. M. (Ed.) **Reading from Right to Left**. *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 373*. London: 2004. p. 153-72.

GARDINER, Alan H. **The Admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden**. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909.

GRIMAL, Pierre. Préface. In: LALOUETTE, Claire. **Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Égypte**. Vol. 2. Paris: Gallimard, 1984. p. 7-19.

GOEDICKE, Hans. **The Report about a Dispute of a Man with his Ba. (Papyrus Belin 3024)**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1970.

GOLENISCHIEFF, W. **Les papyrus hiératiques nos. 1115, 1116A et 1116B de l'Ermitage imperial à St-Petesbourg**. St. Petesbourg: [S.e.], 1916.

GOODY, Jack. **A Lógica da Escrita e A Organização da Sociedade**. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. **Entre l'écriture et l'oralité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

\_\_\_\_\_. **The Power of the Written Tradition**. Washington; London: Smithsonian Institution Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Renaissances: the one or the many?** New York: Cambridge University Press, 2010.

GREENBLATT, Stephen. O Novo Historicismo: Ressonância e Encantamento. **Estudos Históricos**, v. 4, n. 8, p. 244-61, 1991.

HAAS, Chistina. **Writing Technology**: studies on the materiality of literacy. New Jersey: LEA Publishers, 1996.

HAVELOCK, Eric. **A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais**. São Paulo: Editora da Unesp, 1996 a.

\_\_\_\_\_. **A Musa Aprende a Escrever**. Lisboa: Gradiva, 1996 b.

HAVELOCK, Eric; HERSHBELL, Jackson P. (Orgs.) **Communication Arts in the Ancient World**. New York: Hastings House, 1978.

HELCK, W. **Der Text der 'Lehre Amenemhets I für seinen Sohn'**. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969.

\_\_\_\_\_. **Die Lehre des Dw3htj**. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970a. 2 vol.

\_\_\_\_\_. **Die Prophezeiung des Nfr.tj**. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970b.

\_\_\_\_\_. Zur Frage der Entstehung der ägyptischen Literatur. **Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes**, 63/64. 1972, p. 6-26.

HELCK, Wolfgang; OTTO, Herberhard. (Ed.) **Lexikon der Ägyptologie**. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1975-80.

JÄGER, S. Altägyptische Berufstypologien. In: **Lingua Aegyptia Studia Monographica**. Vol. 4, 2004.

JEFFERSON, Ann. Structuralism and Poststructuralism. In: FORGACS, David; JEFFERSON, Ann; ROBEY, David. **Modern literary theory**: a comparative introduction. London: Batsford, 1986.

JOLLES, Andre. **Einfache Formen**. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Leipzig: Halle, 1930.

JOSEPHSON, Jack A. Archaism. In: REDFORD, Donald. **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. New York: Oxford University Press, 2001. p. 109-13.

KELBER, Werner. **The Oral and The Written Gospel**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1997 [1983].

KEMP, Barry. Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period c. 2.686-1.552 B.C. In: TRIGGER, Bruce G. KEMP, Barry J. O'CONNOR, David. LLOYD, Alan.B. **Ancient Egypt – A Social History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 71-182.

KRAMER, Samuel Noah. Schooldays: A Sumerian Composition Relating to the Education of a Scribe. **Journal of the American Oriental Society**, v. 69, n. 4, p. 199-215, 1949.

LALOUETTE, Claire. **Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Égypte**. Paris: Gallimard, 1984-87. 2 vol.

LANGE, H. O. SHÄFER, H. **Grab – und Denkstein des mittleren Reiches**. Cairo: Catalogue Général du Musée du Caire, 1902-1925. 4 vol.

LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature – The Old and Middle Kingdoms**. Berkeley: University of California Press, Berkeley, 2006 [1973].

\_\_\_\_\_. Didactic Literature. In: LOPRIENO, Antonio. **Ancient Egyptian Literature: History and Forms**. Leiden: Brill, 1996. p. 243-62.

LIMA, Luiz Costa. **Teoria da Literatura em suas Fontes**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1983.

LOPEZ, Jésus. Le papyrus Millingen. **Révue d'égyptologie**, n. 15. Paris, 1963.

LOPRIENO, Antonio. **Topos und Mimesis: Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur**. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988.

\_\_\_\_\_. (a) **Ancient Egyptian Literature: History and Forms**. Leiden: Brill, 1996.

\_\_\_\_\_. (b) **Ancient texts and modern theories**. In: \_\_\_\_\_. **Ancient Egyptian Literature: History and Forms**. Leiden: Brill, 1996. p. 39-58.

\_\_\_\_\_. **La pensée et L'écriture: Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne**. Paris: Cybele, 2001.

\_\_\_\_\_. Foreword. In: LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature – The Old and Middle Kingdoms**. Berkeley: University of California Press, 2006, p. xxiii-xxxi.

MANUELIAN, Peter der. (Ed.) **Studies in Honor of William Kelly Simpson**. Boston: Museum of Fine Arts, 1996. 2 vol.

MARIETTE, Auguste. **Abydos**. Paris: [S.e.], 1869-1880. 2 vol.

MASPERO, Gaston. **Du Genre Epistolaire Chez Les Égyptiens De L'Époque Pharaonique**. Paris: A. Franck, 1872.

MORALES, Antonio et. al. **Experiencing Power, Generating Authority**. Cosmos Politics and Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia. Philadelphia: UPMAA, 2007. p. 33-60.

MORELAND, J. **Archaeology and Text**. London: Duckworth, 2001.

\_\_\_\_\_. Archaeology and Texts: Subservience or enlightenment. **Annual Review of Anthropology** 35. [S.l.], [S.e.], 2006. p. 135-151.

MORENZ, L. Beiträge zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit. **Ägypten und Altes Testament**, n. 29, 1996.

MORGAN, Kathryn. **Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MORRIS, Ellen F. Propaganda and Performance at the Dawn of the State. In: HILL, Jane; JONES, Philip; MORALES, Antonio. **Experiencing Power, Generating Authority**. Cosmos Politics and Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia. Philadelphia: UPMAA, 2007. p. 33-60.

MORVAN, Thomas. Le problème des règles d'écriture pour le dialogue. In: COSSUTA, Frédérie. NARCY, Michel. **La forme dialogue chez Platon**. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2001.

MÜNZ, Ludiwig. **Rembrandt**. New York: Abrams, 1954.

OLSON, David R. Why Literacy Matters, Then and Now. In: JOHNSON, William A., PARKER, Holt N. (Ed.). **Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome**. New York: Oxford University Press, 2009.

ONG, Walter J. **Orality and Literacy**. The Technologizing of the Word. New York: Routledge, 2012 [1982].

OPPENHEIM, Adela. What was the Middle Kingdom? In: OPPENHEIM, Adela. ARNOLD, Dorothea. ARNOLD, Dieter. YAMAMOTO, Kei. **Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom**. New York: Yale University Press, 2015, p. 1-8.

OPPENHEIM, Leo. **Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization**. Chicago; London: Chicago University Press, 1977 [1964].

\_\_\_\_\_. Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires. In: LASSWEL, H. *et al.* (Ed.). **Propaganda and Communication in World History**. V. 1. Honolulu: East-West Center, 1979. p.111–144.

PARANT, Robert. **L’Affaire Sinouhé**: Tentative d’approche de la justice répressive égyptienne au début du II<sup>e</sup> millénaire av. J.C. Aurillac: Robert Parant, 1982.

PARKINSON, Richard. **The Tale of the Eloquent Peasant**. Oxford: Griffith Institut Ashmolean Museum, 1991.

\_\_\_\_\_. **Individual and society in Middle Kingdom Literature**. In: LOPRIENO, Antonio. **Ancient Egyptian Literature: History and Forms**. Leiden: Brill, 1996. p. 137-156.

\_\_\_\_\_. Khakeperreseneb and Traditional belles lettres. In: MANUELIAN, Peter Der. **Studies in Honor of William Kelly Simpson**. Vol. 2. Boston: Museum of Fine Arts, 1996 b, p. 647-654.

\_\_\_\_\_. **Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt**. A Dark Side to Perfection. London; New York: Continuum, 2002.

\_\_\_\_\_. Why do we read Ancient Egyptian Literature? In: **The Journal of Egyptological Studies** (III). Sofia, Bulgarian Institute of Egyptology, 2010.

\_\_\_\_\_. The Impact of Middle Kingdom Literature: Ancient and Modern. In: OPPENHEIM, Adela. ARNOLD, Dorothea. ARNOLD, Dieter. YAMAMOTO, Kei. **Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom**. New York: Yale University Press, 2015, p. 180-187.

PIQUETTE, Kathryn; WHITEHOUSE, Ruth. (Org.) **Writing as a Material Practice**. London: Ubiquity Press, 2013.

PLATÃO. **Fedro**. NUNES, Carlos Alberto (Trad.). Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2011.

POSENER, Georges. Sur l'Emploi de l'Encre Rouge dans les Manuscrits Égyptiens. **The Journal of Egyptian Archaeology**. London: Egyptian Exploration Society, vol. 37, 1951. p. 75-80.

\_\_\_\_\_. **Littérature et politique dans l'Égypte de la XII<sup>e</sup> dynastie**. Bibliothèque de l'École pratique des hautes études, 307, Paris, 1956.

\_\_\_\_\_. **L'enseignement loyaliste: sagesse égyptienne du Moyen Empire**. Geneva: Hautes Études Orientales, 5, 1976.

QUIRKE, Stephen. **The Administration of Egypt in the late Middle Kingdom**. New Malden: SIA Publishing, 1990.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Middle Kingdom Studies**. New Malden: SIA Publishing, 1991.

\_\_\_\_\_. **Egyptian Literature 1.800 B.C.:** questions and readings. London: Golden House Publications, 2004.

REDE, Marcelo. Complexidade social, sistemas comunicativos e gênese da escrita cuneiforme. In: **Clássica**, São Paulo, 1998, p. 37-59.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

ROCATTI, Alessandro. O Escriba. In: DONADONI, Sergio. **O Homem Egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 59-78.

RUTZ, Matthew T. KERSEL, Morag M. No Discipline is an Island. In: RUTZ, Matthew T. KERSEL, Morag M. (Ed.) **Archaeologies of Text: Archaeology, Technology, and Ethics**. Oxford: Oxbow Books, 2017, p. 1-13.

SCHMITZ, Thomas A. **Modern Literary Theory and Ancient Texts**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

SEIDLEMAYER, Stephan. The First Intermediate Period (c. 2.160-2.055 B.C.). In: SHAW, Ian. **The Oxford History of Ancient Egypt**. New York: Oxford University Press, 2003. p. 108-136.

SETHE, K. **Ägyptisch Lesestücke**. Leipzig: [S.e.], 1924.

\_\_\_\_\_. **Erläuterungen zu den ägyptischen Lesestücken**. Leipzig: [S.e.], 1927.

SHAW, Ian. (Org.) **The Oxford History of Ancient Egypt**. New York: Oxford University Press, 2003.

SHMANDT-BESSERAT, Denise. **When writing met art: from symbol to story**. Austin: University of Texas Press, 2007.

SIMPSON, William Kelly; FAULKNER, Raymond O.; WENTE, Edward. (Eds.) **The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry**. New Haven: Yale University Press, 1973.

\_\_\_\_\_. Belles Lettres and Propaganda. In: LOPRIENO, Antonio. **Ancient Egyptian Literature: History and Forms**. Leiden: Brill, 1996. p. 435-43.

SMITH, Adam. Are Writing Systems Intelligently Designed? In: ENGLEHARDT, Joshua. (Ed.). **Agency in Ancient Writing**. Colorado: University Press of Colorado, 2013. p. 71-93.

TOORN, Karel Van der. **Scribal Culture and The Making of the Hebrew Bible**. [S.l.]: Harvard University Press, 2007.

TRIGGER, Bruce. **História do Pensamento Arqueológico**. São Paulo: Odisseus, 2004.

TRIGGER, Bruce G. KEMP, Barry J. O'CONNOR, David. LLOYD, Alan. B. **Ancient Egypt: A Social History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

VANSTIPHOUT, Herman L.J. 'I can put anything in its right place'. Generic and Typological Studies as Strategies for the Analysis and Evaluation of Mankind's Oldest Literature. In: ROEST, Bert. VANSTIPHOUT, Herman L.J. **Aspects of Genre and Type in Pre-Modern Literary Cultures**. Groningen: STYX Publications, 1999, p. 79-99.

VERNUS, Pascal. **Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique**. Paris: Honoré Champion, 1995.

\_\_\_\_\_. "Littérature", "littéraire" et supports d'écriture. Contribution à une théorie de la littérature dans l'Égypte pharaonique. In: **Egyptian and Egyptological Documents, Archives, Libraries II**. Milan: Pontremoli, 2011, p. 19-146.

VOGELSANG, Friedrich. **Kommentar zu den Klagen des Bauern**. Hildesheim: Georg Oms, 1964.

VOGELSANG, Friedrich; GARDINER, Alan H. **Die Klagen des Bauern**. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1908.

VOLTEN, Askel. **Zwei ägyptische politische Schriften**: die Lehre für König Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhet. Copenhague: Einar Munksgaard, 1945.

WERNER, Edward. Montu. In: REDFORD, Donald. **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. New York: Oxford University Press, 2001. p. 435-6.

WILLEMS, Harco. **Les Textes des Sarcophages et La Démocratie**. Paris: Cybele, 2008.

YATES, Frances A. **A Arte da Memória**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

ZINGARELLI, Andrea. Introducción. Literatura egipcia antigua: una aproximación al pensamiento y la sociedad. In: ZINGARELLI, Andrea. MAYOCCHI, Valeria (Ed.). **Relatos del Egipto Antiguo**. Buenos Aires: Biblos, 2017, p. 13-33.

### REFERÊNCIAS ON-LINE

A Dictionary of the Bible. **Oxford Biblical Studies Online**. Disponível em: <[http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t94/e1941?\\_hi=0&\\_pos=8293#](http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t94/e1941?_hi=0&_pos=8293#)>. Acesso em: 20 de janeiro de 2016.

Mauritshuis Museum:

<https://www.mauritshuis.nl/en/explore/the-collection/artworks/homer-584/>

Tradução e transliteração da Instrução de Khety a partir de Helck (1970): <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/satiretransl.html>

JAY, Jacqueline E. Review "ALLON, Niv. NAVRATILOVA, Hana. **Ancient Egyptian Scribes: A Cultural Exploration**. London; New York: Bloomsbury Egyptology, 2017". Bryn Mawr Classical Review 2017.12.14. "JAY-%20REVIEW%20-%20ALLON%20ET%20ALII.webarchive.htm". (último acesso em 17.12.2017).