

A teologia régia:

O faraó segundo a ideologia monárquica do antigo Egito (segundo milênio a. C.)

Ciro Flamarion Cardoso

Universidade Federal Fluminense

1. Prolegômenos

Neste artigo, nossa estratégia tendente a esclarecer a ideologia – de base teológica, se bem que esta designação não é de todo apropriada para o tipo de pensamento nada abstrato expressado pelos antigos egípcios acerca do que nós denominamos o divino – da monarquia no segundo milênio a. C. consistirá em examinar tal ideologia em certo número de textos antigos.

O pensamento do antigo Egito apresenta fortes especificidades quando é considerado por historiadores da atualidade:

Atualmente, constitui um truísmo gasto entre egiptólogos que os egípcios eram intensamente religiosos e, no entanto, não dispunham de uma palavra correspondendo a nosso termo “religião”; que tinham um senso estético altamente desenvolvido e, no entanto, não tinham uma palavra que sozinha pudesse expressar “arte”; que tinham uma sociedade burocrática estável, complexa e altamente organizada e, no entanto, não tinham uma palavra equivalente a “Estado”. (...) [O]s egípcios podem ter visto o mundo de modo inteiramente diferente do nosso¹.

Um dos textos mais explícitos, dentre os que foram redigidos no período que me ocupa, em que transparece a visão de mundo dos grupos dominantes egípcios é o seguinte:

¹ Ogden, GOELET. “Town” and “country” in ancient Egypt. In: Michael, HUDSON; Baruch, LEVINE. (orgs.). *Urbanization and land ownership in the ancient Near East*. Cambridge (Mass.): Peabody Museum, 1999, p. 69.

Ra estabeleceu o rei na terra dos vivos, eternamente e para sempre, para julgar a humanidade e para satisfazer os deuses, para fazer com que aconteça Maat e para aniquilar a Transgressão (isefet). Ele dá oferendas divinas aos deuses e oferendas funerárias aos mortos bem-aventurados².

Vê-se que tal visão de mundo girava em torno do rei. Daí que, entre os egípcios antigos, o que mais se aproximava ao nosso conceito de teoria política assumisse a forma do que, expressado um tanto anacronicamente, seria uma teologia régia. Aquela visão de mundo vinculava-se ao conceito de Maat, que implicava um sentido de ética e justiça que tinha dimensões cósmicas, tendo sido criado ao mesmo tempo em que o universo organizado saía do caos. Outro elemento central estabelecia o rei como intermediário necessário, imprescindível, entre a humanidade por um lado e, por outro, os seres que habitavam uma dimensão diferente: os deuses e os mortos.

2. Primeiro exemplo textual: os diversos aspectos e funções do rei divino; um gráfico elaborado segundo o Conto de Sanehet (século XX a. C.)

No Reino Médio do antigo Egito, isto é, na primeira metade do segundo milênio a. C., um tropo literário bem presente era o que os egiptólogos chamam de elogio (ou encômio) do rei. Ele podia integrar textos maiores (contos, textos sapienciais). Referir-me-ei, aqui, ao elogio régio tal como aparece numa obra ficcional, o *Conto de Sanehet* (o nome do protagonista também é transcrito como Sinuhe), datável do início da XII^a dinastia (século XX a. C.). O faraó cujo encômio o texto desenvolve é Senusret I (1956-1911 a. C.), segundo monarca da dinastia em questão. O elogio do rei é formulado quando Sanehet, na Ásia, fala a um governante local, Ammunenshi. Como o caráter abrangente do encômio em questão o permite, organizei-o em forma de um esquema gráfico (ver abaixo).

² Stephen, QUIRKE. *The administration of Egypt in the Late Middle Kingdom: The hieratic documents*. Whitstable (Kent): Sia Publishing, 1991, p.20.

O faraó como monarca ativo concomitantemente nas dimensões

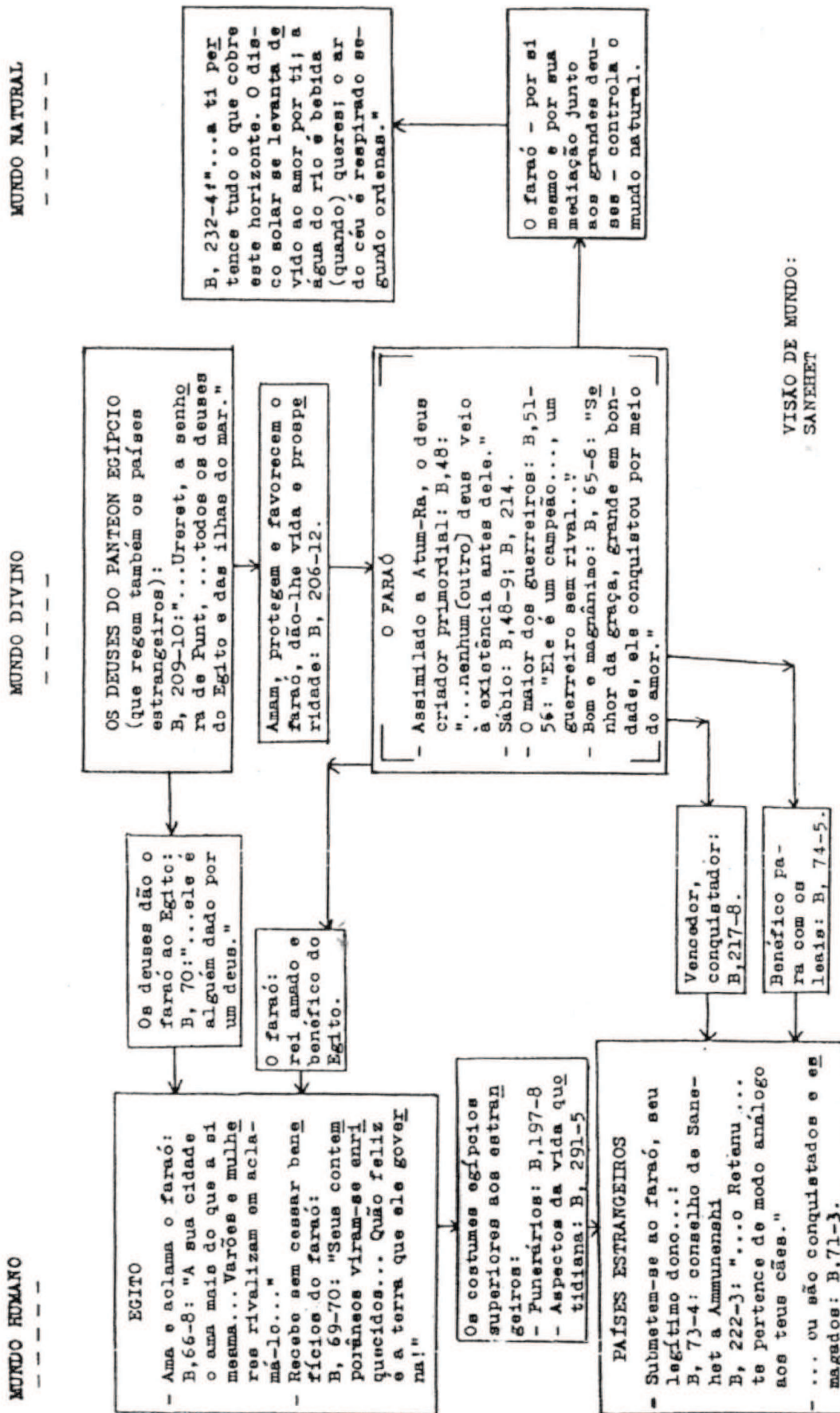


Gráfico elaborado por Ciro Flamarion Cardoso com dados do *Conto de Sanehet* (século XX a. C.). Minha tradução.

No *Conto de Sanehet*, como pode ser apreciado no gráfico, o elogio do faraó ocorre no quadro de uma visão de mundo egípcia que se refere igualmente: (1) à superioridade dos egípcios sobre os estrangeiros, para começar por ser o seu país a sede do rei divino, o faraó, mas também por serem intrinsecamente superiores os seus costumes, segundo os egípcios; (2) ao fato de que os deuses do Egito têm poderes igualmente sobre os países estrangeiros; eles favorecem a humanidade, mas o fazem indiretamente: doam suas benesses ao faraó, que tanto os cultua em nome de toda a humanidade, quanto estende os benefícios divinos recebidos ao resto dos seres humanos³.

Veremos, ao examinar –em ordem cronológica– alguns textos posteriores, que as concepções básicas sobre a monarquia faraônica, resumidas no gráfico abaixo, reaparecem coerentemente nos demais textos do segundo milênio a. C. que se referem ao rei do Egito, se bem que não necessariamente todas elas em cada escrito.

3. Segundo exemplo textual: o bom rei e o rei como campeão militar, em inscrição do faraó Senusret III (século XIX a. C.).

O domínio universal do faraó sobre todos os países, em sua qualidade de descendente e ao mesmo tempo hipóstase do deus solar criador, era uma espécie de virtualidade garantida pela ideologia monárquica. Mas cabia a cada rei levar à prática esse domínio e, ao fazê-lo, estender as fronteiras do Egito.

Por volta de 1862 a. C., o faraó Senusret III (1878-1841 a. C.), da XII^a dinastia, erigiu em Semna, na Núbia, na segunda catarata do rio Nilo, uma estela fronteira para comemorar ter levado até aquele ponto as fronteiras do domínio egípcio mediante atividades militares contra os núbios⁴. A estela, de granito vermelho, tem 150 cm por 80 cm; foi descoberta por Lepsius em 1844 e levada para Berlim. Uma duplicata quase idêntica desta estela foi

³ Roland, KOCH. *Die Erzählung des Sinuhe*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1990.

⁴ R.B, PARKINSON. *Voices from ancient Egypt: An anthology of Middle Kingdom writings*. London: British Museum Press, 1991, p.44.

erigida pelo mesmo monarca em Uronarti (é conhecida como Semna I, enquanto a que me ocupa aqui é denominada Semna II). Em sua materialidade, as estelas fronteiriças de pedra simbolizavam a conquista e o domínio, mesmo para os que não as pudessem ler. Eis aqui minha tradução da inscrição principal contida na estela de Semna II:

Ano 16, mês 3 de Peret [da Semeadura], Sua Majestade estabeleceu (lit. fez) uma fronteira meridional em Semna.

Eu estabeleci a minha fronteira, indo (mais) ao sul (do que) os meus antepassados (literalmente: pais). Eu excedi o que me foi transmitido (lit. enriquecido). Eu sou um rei cuja fala é ação (lit. aquele que fala aquele que faz). Aquilo que meu coração planeja vem a ser graças ao (lit. por meio do) meu braço. (Eu sou) um agressor para conquistar, rápido para o sucesso, que não se deita para descansar (enquanto) um assunto (ainda) está em seu espírito (lit. coração), que pensa (nos) homens comuns, que toma posição (lit. fica de pé) pela misericórdia (mas) não é misericordioso para com o inimigo que o ataca; que ataca (quando) é atacado, que fica quieto quando se fica quieto e que responde a um assunto na medida do que contém. Pois aquele que se cala após um ataque fortalece o coração do inimigo.

A agressão é bravura; o recuo é vil. Aquele que é expulso de sua fronteira é um verdadeiro covarde, pois o núbio cairá ao (ouvir) uma palavra (lit. boca) daquele que lhe responde e recuará. Quando alguém é agressivo para com ele, ele dá as costas (fugindo); recua e ele se torna agressivo.

Estas não são pessoas que mereçam respeito: são uns seres desprezíveis, sem ânimo. Minha Majestade viu isto, não se trata de uma afirmação sem fundamento: (pois) eu saqueei as suas mulheres, levei (lit. trouxe) os seus habitantes, cheguei (lit. saí) até os seus poços, carreguei (lit. tangi) o seu gado, arranquei o seu cereal e o incendiei. Como vive para mim o meu pai (Amon), eu digo a verdade: não há uma (só) frase jactanciosa que tenha saído de minha boca.

Quanto a todo filho meu que mantiver esta fronteira que Minha Majestade estabeleceu, trata-se (de fato) de um filho meu, nascido de Minha Majestade. Agradável é o filho vingador de seu pai, que mantém a fronteira daquele que o gerou. Quanto àquele que se retirar, que não lutar por ela, não se trata de um filho meu, certamente; não nasceu, seguramente, de mim.

Outrossim, Minha Majestade ordenou que fosse feita uma estátua de Minha Majestade nesta fronteira estabelecida por Minha Majestade, de modo que sejais firmes em relação a ela e de modo que luteis por ela.

A expressão Reino Médio não passa de uma etiqueta inventada pelos egiptólogos, por razões no fundo bastante tênues, para reunir sob ela um vasto período de quatro séculos. Mesmo a XII^a dinastia (1991-1783 a. C. na cronologia revisada que sigo aqui), embora mais consistente sob alguns aspectos, pode ser dividida em pelo menos duas fases bem marcadamente diferentes sob certos pontos de vista. O corte conducente à segunda fase é o reinado do faraó em cujo nome foi feita a inscrição acima traduzida, Senusret III (1878-1841 a. C.). A estela de Semna liga-se à política externa deste rei na Núbia.

Com Senusret III, após um longo período de paz, renovaram-se os esforços egípcios no sentido do controle do país de Kush, após algumas tribos do sul terem-se infiltrado ao norte da terceira catarata do Nilo. O rei ampliou o canal escavado sob a VI^a dinastia para facilitar a navegação na primeira catarata do rio. Tal via foi então utilizada para três campanhas militares meridionais, nos anos 8, 10 e 16 de seu reinado. O limite sul dos territórios egípcios estendeu-se doravante até a segunda catarata e o domínio e exploração dos territórios kushitas pelos egípcios foram reforçados por oito fortes feitos de tijolos crus (entre Semna, na segunda catarata, e Buhen, um pouco ao norte). Em Semna, a estreiteza da garganta rochosa em que corre o Nilo torna o ponto fácil de defender. Senusret III transformou o sítio em fortaleza inexpugnável mediante a construção dos fortes de Semna e Kumna, um diante do outro, e do de Uronarti, uma ilha imediatamente ao norte. É possível, ainda, que tenha mandado instalar um dique de pedra que transformasse o rio num canal muito estreito por onde passassem os barcos sob estrita e próxima vigilância. O papel desses fortes era estratégico, mas também econômico, já que não só controlavam a navegação como também as trocas, tanto pelo rio quanto por rotas do deserto patrulhadas a partir da rede de fortificações. Todos os bens destinados ao Egito eram coletados no forte de Mirgissa, onde se carregavam os barcos para o transporte em direção ao norte. Tal fortaleza recebia também o minério de ouro, o cobre e a diorita extraídos na Núbia. Os fortes nunca foram tomados e o sistema de controle neles baseado durou cerca de dois séculos.

Dispomos de uma série de despachos enviados por oficiais sob a XIII^a dinastia, que ilustram o dia-a-dia dos fortes e o minucioso controle por eles exercido sobre a população de Kush, em especial os grupos nômades, bem como seu papel nas trocas⁵.

O reinado de Senusret III não representou um corte na dinastia somente por razões de política externa. Caracterizou-se ainda por reformas bastante profundas na administração do Egito, tendentes a diminuir o poder dos nomarcas. O faraó suprimiu o cargo, tornado hereditário em muitos casos, com uma única exceção (o nomo de Antaeópolis), dividindo doravante o país em três repartições (*uaret*) –do norte, do sul e da “cabeça do sul” (entenda-se: Elefantina e a já muito egipcianizada Uauat, a Baixa Núbia)–, cada uma sob um comandante assistido de um conselho, o conjunto sob a autoridade dos dois vizires. Tal reforma centralizadora quebrou o poder das dinastias locais estabelecidas firmemente nos nomos desde o Primeiro Período Intermediário e suscitou grupos provinciais de famílias menos importantes, mas que ascenderam em função do serviço ao poder faraônico. Estudando a nova estruturação administrativa e estatal assim constituída, Stephen Quirke chegou à conclusão de que, como a política externa, a política interna de Senuosret III teve efeitos duradouros, já que, de seu reinado até meados da XVII^a dinastia, não houve variações nas relações entre os funcionários e nos métodos de governo e administração⁶.

Não deve ser um acaso que os reinados de Senusret I e Senusret III, marcados pelas principais mudanças de rumos do Reino Médio, sejam ao mesmo tempo aqueles em que se nota uma pujança literária provavelmente ligada a esforços de persuasão.

Como no caso do reinado do primeiro Senusret, trata-se de uma literatura em que o rei ocupa com frequência um lugar central. Usa-se a forma narrativa como moldura textual à proclamação de feitos e decisões do monarca. Na época de que tratamos, isto ocorria na literatura ficcional e na sapiencial,

⁵ Nicolas, GRIMAL. *Histoire de l'Égypte ancienne*. Paris: Fayard, 1988, p. 208; TAYLOR, John H. *Egypt and Nubia*. London: British Museum, 1991, capítulo 3.

⁶ Stephen, QUIRKE. *The administration of Egypt in the Late Middle Kingdom: The hieratic documents*. Whitstable (Kent): Sia Publishing, 1990, p.215-216.

que não decorriam do rei em forma direta. Antes ainda, em pleno terceiro milênio a. C., a moldura textual narrativa havia sido artifício já muito utilizado nas autobiografias funerárias privadas. Vista neste contexto, a segunda estela de Semna apresenta uma grande originalidade num certo sentido: o tratamento literário que dá a uma proclamação do rei é único. Ao mesmo tempo, porém, os sentimentos e afirmações do texto longe estão de qualquer originalidade. A fraseologia, as próprias ideias, são as mesmas encontradas em muitos outros escritos, tanto régios quanto privados, desde o Primeiro Período Intermediário, sobretudo; os textos anteriores mais próximos, quanto a isto, parecem ser aqueles em que o rei aparece ou em que a ele se faz referência, no beletrismo do início do Reino Médio. Pensamos, sobretudo, nos textos ficcionais e sapienciais.

O conteúdo do texto de Semna II é, acima de tudo, sapiencial, na modalidade dos textos denominados ensinamentos. Um fragmento de ensinamento é posto na boca do rei, tendo a ver principalmente com a natureza da monarquia e os deveres do monarca, com a instrução de um pai (no caso, o faraó) a seu(s) filho(s). Mas não era usual, até então (e demorou a tornar-se de fato comum, mesmo no futuro, até a dinastia seguinte pelo menos), usar uma moldura narrativa em inscrições régias. A função que desempenha no texto que está sendo analisado é, pela inserção de uma declaração do rei relativamente à sua experiência pessoal declarada autêntica, relativa às guerras aos núbios, dar uma impressão de realismo às suas injunções quanto ao futuro da fronteira que seu reinado estava estabelecendo com considerável esforço.

Textualmente, o escrito remete a muitos outros; mais especialmente, aos hinos em louvor do próprio Senusret III (até pela presença de certa métrica nas frases) e à literatura sapiencial precedente, sobretudo os escritos de Merikare e Ptahhotep, bem como o texto conhecido como ensinamento lealista⁷.

Um dos pontos mais interessantes no texto da estela que analisamos

⁷ Miriam, LICHTHEIM. *Ancient Egyptian literature: I. The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1975, *passim*; POSENER, Georges. *L'enseignement loyaliste: Sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Genève: Droz. 1976.

é a declaração de veracidade (“*eu digo a verdade: não há uma só frase jactanciosa saída de minha boca*”), que parece remeter às origens orais de toda literatura⁸, e que também aparece nas autobiografias funerárias privadas da mesma época

Na estela Semna II, como no conjunto dos textos literários do Reino Médio, a construção oscila entre o formulaico e a busca de citações (e modelos). As fórmulas (frases recorrentes que se transformam em lugares-comuns esperados em certos pontos dos textos no contexto de uma tradição) remetem à oralidade, tendo, na transmissão oral de textos, a função de *aide-mémoire* que auxilia o improvisado do contador de histórias; mas essas fórmulas passaram, depois, aos textos fixados por escrito. Já a citação e a busca de exemplos reciclados no texto e reconhecíveis para o leitor contemporâneo ao autor remetem à literariedade explícita, ou seja, aos estudos, feitos pelos escribas, de textos escritos mais antigos e mesmo de repositórios de modelos utilizados nas escolas, ao ponto de darem a um leitor moderno a impressão de chegarem os autores com frequência ao plágio, ou bem perto dele (sendo a noção de plágio, porém, estranha ao tipo de literatura que elaboravam os antigos egípcios).

4. Terceiro exemplo textual: no âmbito das Königsnovelle, o texto do faraó Kamés (século XVI a. C.)

Ao voltar a Tebas após uma campanha no norte que deve ter sido a última de seu curto reinado, o rei Kamés, derradeiro integrante da XVII^a dinastia, mandou erigir no templo do deus Amon em Karnak uma estela de pedra contendo a narrativa dos seus feitos militares recentes, como um modo de celebrá-los e conservar a sua memória. Eram meados do século XVI antes de Cristo. O relato resultante, bastante longo, exigiu na realidade a superfície de duas estelas de pedra em lugar de uma só: o texto hieroglífico da segunda começa abruptamente, mostrando tratar-se de mera continuação. Esta segunda estela de Kamés em Karnak foi achada em 1954 em condições de conservação

⁸ Richard, BAUMANN. *Story, performance and event: Contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp.20-21.

bastante satisfatórias; da primeira estela, entretanto, restam somente fragmentos, encontrados em 1932 e 1935. Felizmente, uma cópia em hierático (escrita cursiva) do início de seu texto hieroglífico fora feita contendo erros numerosos logo após a ereção das estelas, como se pode inferir pelo contexto da descoberta e pela caligrafia, numa tabuinha de madeira recoberta de gesso (Tabuinha Carnarvon I), achada em 1908 numa tumba tebana contendo materiais da XVII^a dinastia. Os fragmentos da estela permitiram efetuar algumas correções ao texto da tabuinha e preencher algumas lacunas, mas não todas: boa parte do texto da primeira estela se perdeu, ao que parece sem remédio. Ainda assim, o sentido do documento visto como um todo a soma dos textos das duas estelas pode apreender-se bastante bem; o mesmo ocorre com a própria campanha militar narrada, apesar de faltarem alguns de seus episódios.

A importância histórica de tal documento⁹ é enorme: trata-se do único escrito que nos permite saber algo sobre a prosperidade do reino governado pelos dinastas asiáticos hicsos de *hekau khasut*, “governantes de países estrangeiros” – no Delta, completando as informações arqueológicas, bem como acerca da situação efetiva da política e das fronteiras vigentes no Egito dividido e na Núbia (Kush) do final do Segundo Período Intermediário, fase que iria terminar por volta de 1532 a. C. ao se completar a expulsão dos hicsos pelo sucessor de Kamés, seu irmão Ahmés I, que subiu ao trono por volta de 1550 a. C. e é considerado o fundador da XVIII^a dinastia e do Reino Novo.

Do ponto de vista discursivo, o texto do faraó Kamés é um documento *sui generis* entre as narrativas de guerra do Egito antigo, por sua expressão vigorosa e uma qualidade literária muito acima de todos os outros relatos subsistentes de campanhas militares egípcias. Algo que se perde na tradução é o jogo, no texto, de dois tipos de linguagem: um egípcio médio literário, formal, mas sob influxo considerável (com excelentes resultados textuais) do falar coloquial que só seria aceito literariamente em grande escala

⁹ Frank, MIOSI. *A reading book of Second Intermediate Period texts*. Toronto: Benben, 1981, pp.35-53.

cerca de dois séculos mais tarde, e que os especialistas de nossa época denominam neoegípcio ou egípcio tardio. A originalidade e o vigor da expressão são tão fortes que vários egiptólogos se sentem tentados a atribuir ao faraó pessoalmente a autoria do texto, narrado em sua maior parte em primeira pessoa apesar de que o final da segunda estela, pelo contrário, indique o cortesão Neshi como autor efetivo do mesmo, por ordem direta do rei.

A que gênero pertence este documento?

O egiptólogo alemão Alfred Herrmann propôs definir um grupo numeroso de textos egípcios, datados a partir da transição que prepara o Reino Novo, como *Königsnovelle* ou “romances régios”. Embora cada um dos textos em questão reflita em proporções variáveis fatos verdadeiramente ocorridos e pareça basear-se nas anotações diárias que eram feitas durante as campanhas militares, estes eventos sofreram uma releitura poética consoante à concepção egípcia da monarquia divina, surgindo *topoi* discursivos recorrentes que descrevem, não tanto indivíduos que eram reis, mas sim, o protótipo do faraó ideal, com sua inteligência superior, seu caráter de campeão na guerra, sua piedade em relação aos deuses que lhe deram o ofício monárquico e o apoiavam em todas as suas ações (que as divindades aliás solicitavam ao rei em sonhos ou por meio de oráculos, já que eram ações que restauravam a ordem da criação contra as ameaças do caos), sua adoração e aprovação pelos súditos. No entanto, as *Königsnovelle* não constituem um verdadeiro gênero, já que cobrem textos de tipos e finalidades muito heterogêneos. Trata-se, mais, de uma modalidade de discurso sobre o rei, presente em vários gêneros. Também não inauguram formulações inéditas: simplesmente reelaboram o elogio do rei guerreiro, que já vimos aparecer, vigorosamente, na estela fronteira de Senusret III.

Se considerarmos só documentos que de algum modo relatem campanhas militares, Anthony J. Spalinger propõe dividi-los em diversos gêneros. As estelas de Karnak, erigidas por Kamés, configurariam um texto que deve ocupar um lugar privilegiado como o exemplar mais acabado do que chama de relato literário dos grandes feitos de guerra dos faraós. Integrariam gêneros diferentes, entre outros textos: os que se baseiam de perto no diário de

campanha; os documentos militares de viés retórico quase exclusivo; os discursos pronunciados formalmente pelo rei (na realidade ou ficcionalmente) em certas ocasiões, etc. Isto pode parecer complicado demais e até excessivo; os textos a classificar em gêneros são, porém, para a Antiguidade, numerosos e heterogêneos. Spalinger menciona mais de quarenta deles só para o final do Segundo Período Intermediário e o Reino Novo, isto é, do século XVI ao início do XI a. C.¹⁰.

O faraó Kamés estava trabalhando arduamente no sentido de restaurar, não só a unidade política do Egito, como também a credibilidade do velho mito egípcio da monarquia divina, seriamente arranhado pelo longo declínio do poder monárquico no final do Reino Médio e pelo posterior domínio estrangeiro direto sobre uma parte do país, indireto (tributário) sobre toda a parte restante, sem excluir o pequeno reino governado, de Tebas, pela XVII^a dinastia. Em tal contexto, o vigor excepcional do discurso torna-se compreensível, bem como sua retórica monárquica exacerbada. O próprio Kamés diz do rei hicsu Apepi, referindo-se aos documentos que no passado este lhe endereçara: “*Teu discurso é mesquinho ao fazeres de mim um mero chefe e de ti um governante régio*”. Mas, até o esforço de Kamés, as pretensões de Apepi eram justificadas, num Egito dividido politicamente, mas, sem dúvida, próspero e economicamente indiviso; humilhado, porém pelo menos era o que achava a corte de Tebas, em suas tradicionais pretensões a uma superioridade egípcia sobre os estrangeiros.

As estelas de Kamés, mesmo se com grande originalidade, colocam-se em linha direta na tradição das características e convenções gerais da literatura do Reino Médio:

Um propósito “didático” é algo central no relativo ao uso do beletrismo do Reino Médio, por importantes que sejam sua associação com eventos políticos específicos e seu conteúdo puramente estético. Esta literatura define-se e age consistentemente como uma polêmica em favor da norma

¹⁰ Anthony John, SPALINGER. *Aspects of the military documents of the ancient Egyptians*. New Haven; London: Yale University Press, 1982.

social de um círculo restrito, cujos interesses estavam ligados de perto com a maneira em que funcionava a autoridade monárquica¹¹.

Assim, os letrados do Egito, os escribas, sempre uma pequena minoria – já que os cálculos modernos acerca da proporção na população egípcia antiga daqueles que sabiam ler e escrever variam, para todos os períodos, entre menos de 1% e cerca de 5% –, eram ao mesmo tempo os emissores e receptores de textos como o que estou analisando. A ideologia monárquica desse grupo (em especial da parte dele mais próxima à corte) consistia numa concepção cósmica do papel do faraó egípcio. Ele mesmo um deus, filho dos grandes deuses, que o favorecem, e mediador entre estes e os homens, comanda o mundo humano e o natural. Os estrangeiros ou se submetem ao seu poder, ou são massacrados. A destruição dos rebeldes e criminosos internos e externos pelo monarca, assim como a caçada por ele empreendida aos animais considerados malignos do deserto ou do pântano, são atos cósmicos que ajudam a sustentar Maat, a filha de Ra, que é personificação da verdade-justiça e da ordem correta do universo em geral, bem como no que tange à sociedade humana em particular. Outrossim, só o rei pode construir templos e, em teoria, o culto aos deuses é feito pessoalmente por ele (na sua ausência, por sacerdotes, encarados como meros substitutos ou representantes do monarca). O faraó visto mais como paradigma ou arquétipo do que como o rei concreto que no momento estivesse no trono, assimilável ao deus criador primordial, do qual, em sua qualidade de Hórus vivo e filho do deus solar Ra, constituía-se em herdeiro legítimo e direto, era o sábio dos sábios, o campeão dos campeões, terrível para com os rebeldes e inimigos, magnânimo e benfazejo para com os que lhe fossem leais. Tudo lhe pertencia por direito, coisas e pessoas; portanto, toda riqueza e bem-estar nesta vida e na outra (as oferendas funerárias eram sempre apresentadas em nome do rei) dele dependiam em forma direta, ou pelo menos eram mencionados (por exemplo, nas autobiografias funerárias) como se dele dependessem. Os seus súditos o amam,

¹¹ Cristopher, EYRE, Christopher. The Semna stela: quotation, genre, and function of literature. In: Sarah Israelit, GROLL (org.). *Studies in egyptology presented to Miriam Lichtheim*. Vol. 1. Jerusalem: The Magnes Press, 1990, pp.150-151.

obedecem-lhe, aclamam-no. Vê-se que não se trata de um agregado de características atribuídas ao rei: é uma verdadeira estrutura, deduzida da premissa básica de ser o faraó ao mesmo tempo homem e deus e, como deus, sucessor e herdeiro do criador do cosmo, razão pela qual comanda e possui “*tudo aquilo sobre o qual brilha Ra*”, o Sol¹².

Qual seria a estrutura intrínseca, o significado interno do texto inscrito nas estelas de Kamés em Karnak? A um mundo divino que é de um só bloco opõe-se um mundo humano dividido, em função de uma situação insólita. Os rebeldes não são, aqui, dentro das fronteiras egípcias, unicamente súditos recalcitrantes; a rebeldia dos estrangeiros agentes do caos transportou-se para o interior do país, nele se instalou. Ora, que houvesse rebeldia ocasional e sempre minoritária de egípcios (logo castigada, pois a rebelião contra um rei divino é inaceitável no plano cósmico, tanto quanto no dos homens), bem como de estrangeiros nas periferias que representam os desertos e os territórios exteriores ao Egito, seria algo corriqueiro e previsto; mas que no Alto e Baixo Egito, na própria terra negra como se dizia então, houvesse estrangeiros usurpadores e estes contassem com a submissão e o apoio de uma parte dos egípcios, e que, em outro território no passado sob domínio faraônico, a Núbia ou Kush, houvesse agora também um poder usurpador local, eis aí desafios maiores à ordem cósmica que o rei divino do Egito devia eliminar; uma desordem escandalosa que cumpria corrigir sem demora.

No processo de fazê-lo, não há lugar para o que hoje seria chamado de neutralidade: há os bons, que combatem, liderados pelo faraó, pela legitimidade e pela ordem universal instituída pelos deuses em torno do monarca, seu descendente direto e herdeiro legítimo; e há os maus: asiáticos desafiadores, egípcios que os apoiam, o rei de Kush a quem o rei hicsu Apepi propôs uma aliança contra Kamés. O texto enfatiza o próprio faraó entre os bons, secundariamente, mas com importância considerável os militares, por último o povo, os bons súditos. Entre os maus, salienta o rei Apepi, transformado no discurso em figura simetricamente oposta à do faraó. Onde

¹² Ciro Flamarion, CARDOSO. *Deuses, múmias e ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: Editora Pucrs, 1999, pp.26-28.

Kamés é legítimo, bravo, decidido e mantém o controle, Apepi é jactancioso, vil, covarde e têm frustrados os seus planos e desejos. Não pode haver dúvida sobre como terminará o conflito: em sua fase atual, cujo bom termo, que o fim do texto mostra sendo festejado, enseja a ereção das estelas e a composição do próprio documento; mas também nas fases ainda por realizar, no essencial a queda de Apepi, a tomada de Hutuaret (Avaris) [a capital dos hicsos] e o castigo de todos os egípcios aliados aos asiáticos, fases estas descritas no futuro, em passagens nas quais o faraó Kamés se dirige a um interlocutor ausente, o rei hicsu Apepi (minha tradução):

Tu conhecerás o infortúnio, pois meu exército te persegue. As mulheres de Avaris não (mais) conceberão, os seus desejos (já) não provocarão tremores dentro de seus corpos quando for ouvido o grito de guerra do meu exército. (...)

Eis que eu beberei o vinho de teu vinhedo, que será espremido para mim pelos asiáticos de meu butim. Eu arrasarei teu lugar de residência, cortarei tuas árvores depois de lançar tuas mulheres à carga dos barcos, e me apossarei dos (teus) carros de guerra! (...)

Eu deixarei estes lugares desolados, vazios de gente, depois de arrasar as suas cidades, queimar as suas residências, transformadas em ruínas ardentes para sempre, devido ao dano que fizeram nesta parte do Egito os que se puseram a servir aos asiáticos que agiam contra o Egito, seu senhor.

O resultado é indubitável e está decidido de antemão, mesmo porque a ordem de expulsar os estrangeiros partiu, em primeiro lugar, do deus dinástico Amon, “*famoso por seus conselhos*”. No texto, o deus tebano entrega a cimitarra, símbolo da guerra, ao faraó, seu filho. Em outras palavras: em inscrições régias como esta, os acontecimentos históricos são reinterpretados à luz de um mito coerente e completo referido à monarquia divina e cósmica do Egito. Ora, num mito, todas as partes estão dadas, são co-presentes: isto é que possibilita, no texto de Kamés, a integração, à comemoração da derrota dos asiáticos e seus aliados, do que poderíamos chamar de memória do futuro.

5. Quarto exemplo textual: a oscilação, num mesmo texto, entre o faraó encarado: (1) como filho e continuador de seu pai; e (2) por seus próprios méritos e feitos: estela de Amenhotep II em Amada (século XV a. C.)

No ano 3 de seu reinado, o faraó Amenhotep II (1425-1398 a. C.) mandou erigir na Núbia, no templo de Amada, iniciado por seu pai em honra dos deuses Ra e Amon, uma inscrição comemorativa tanto das obras no templo quanto de uma vitória militar sua na Ásia¹³. O caráter genérico deste texto é provado pelo fato de que, com algumas adaptações, o mesmo também serviu para outra estela, colocada em santuário núbio diferente, honrando outros deuses meridionais (Khnum, Sátis e Anúkis), e para uma terceira, posta na região tebana, onde o deus homenageado era Amon. Na passagem relativa aos trabalhos de construção no santuário de Amada, é dito tratar-se de um embelezamento do (minha tradução):

...templo que seu pai, o Rei do Alto e Baixo Egito, Menkheperra [Thotmés III], fez para seus pais, todos os deuses (...), de maneira que a majestade deste deus, o Rei do Alto e Baixo Egito, Menkheperra, permaneça neste templo eternamente e para sempre.

Entretanto, Amenhotep II, nessa ocasião, apresenta a si mesmo como “*um rei bem disposto para o trabalho de construção para todos os deuses, construindo seus templos e confeccionando suas imagens*”, instituindo de novo as oferendas divinas, segundo uma enumeração de alimentos e bebidas que deveriam doravante ser providos para sempre, mediante a doação ao templo de um domínio rural bem equipado. O faraó atual é que se representa, em palavras, “*estendendo e soltando a corda*” (um modo de resumir no texto os trabalhos preparatórios ao ser construído um santuário) para todos os seus pais, os deuses. O texto também especifica que a elaboração da estela em que está inscrito foi ordenada pelo rei para que se elevasse no ponto do santuário de

¹³ Wolfgang, HELCK. *Urkunden der 18. Dynastie*. Vol. 17. Berlin: Akademie Verlag, 1953, item 374 (as páginas não são numeradas).

Amada onde o faraó (habitualmente substituído pelos sacerdotes, seus representantes) ficava de pé para efetuar o culto.

No texto que parcialmente resumimos, a organização da memória relativa à monarquia divina aparece em diversos níveis: (1) ao rememorar o primeiro construtor do templo, seu pai Thotmés III, Amenhotep II, ao honrá-lo e ao assegurar a continuação de uma obra sua, lembra a doutrina segundo a qual o faraó morto é Osíris enquanto o faraó entronizado é Hórus, que assegura o funeral mas também o culto póstumo e o renome do seu pai, legitimando, deste modo, sua própria coroação e sua tomada de posse do Egito e suas dependências; (2) ao contar sua vitória militar na Ásia (uma porção do texto que não resumimos), o novo faraó, ainda na fase inicial de seu reinado, coloca-se, historicamente, dentro de um dos parâmetros do faraó paradigmático o rei campeão, defensor do Egito e, deste modo, trata de assegurar seus próprios renome e poder; (3) analogamente, ao descrever-se “*estendendo e soltando a corda*” para seus pais, os deuses, o rei associa-se em pessoa, mediante um exemplo situado no presente, a outra prerrogativa paradigmática do monarca egípcio: o caráter de único intermediário entre os humanos e as divindades. Vê-se que a memória mítica relativa ao faraó-paradigma e ao mito legitimador de Osíris e Hórus se mescla em forma sistemática com a memória que poderíamos chamar histórica num texto que recorda uma construção monumental específica por um rei também específico, mesmo se apresentada, simultaneamente, como continuação da obra de seu pai.

6. Quinto exemplo textual: a desgraça de não existir um faraó que o seja verdade e a de ter de tributar a um rei estrangeiro: o conto Sequenenra e Apepi (século XIII a. C.)

A mesma situação histórica que se nota na estela de Kamés (a que já me referi) reaparece num conto de fundo histórico¹⁴ que põe em cena o

¹⁴ Alan H., GARDINER. *Late-Egyptian stories*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine

antecessor de Kamés, Sequenenra-Taa de Tebas, e o rei hicsa Apepi, tal como o episódio foi ficcionalmente interpretado cerca de três séculos e meio mais tarde.

Na forma em que o temos, o texto é da XIX^a dinastia, copiado sob o faraó Merneptah (1213-1203 a. C.). Só se dispõe da parte inicial do conto, que aborda, ficcionalmente, personagens históricos do final do Segundo Período Intermediário, em meados do século XVI a. C.: o faraó hicsa Apepi (aproximadamente 1585-1542 a. C.), da XV^a dinastia, e o rei Sequenenra (morto em combate por volta de 1555 a. C., após um reinado que teria sido de quatorze anos), da XVII^a dinastia tebana, que de início pagava tributo ao primeiro. O conto parece referir-se aos antecedentes do começo das hostilidades que, continuadas a seguir por Kamés de Tebas, mais de duas décadas mais tarde, já no reinado de seu irmão, resultariam na expulsão do Egito dos hicsos que, de sua capital de Avaris, governavam o Delta diretamente, e submetiam o Médio e o Alto Egito a tributação. O único manuscrito disponível (Papiro Sallier I, também chamado Papiro British Museum nº 10.185) contém só o início do texto: o aluno que o copiou interrompeu a cópia em determinado ponto. Tal aluno cometeu numerosos erros ao copiar, além de que a parte copiada nos chegou com múltiplas lacunas importantes. A linguagem do conto é um neoegípcio bastante pobre. Este texto ficcional configura o primeiro exemplo histórico que temos de um motivo literário que ressurgiria muitas vezes, depois, em diferentes literaturas –orientais de início, mas chegando até La Fontaine– de diversos períodos: o que se refere a uma disputa entre governantes mediante exigências ou adivinhações absurdas ou enigmáticas enviadas por algum deles a outro, ou trocadas entre eles, seguidas de sanções. Com efeito, no presente conto, alega-se que o ruído de hipopótamos a leste da cidade de Tebas, no Alto Egito, era ouvido na longínqua Avaris, no Delta, onde incomodava os residentes, entre eles o rei Apepi! Nota-se também, no conto egípcio, uma oposição entre deuses paralela àquela dos reis que lhes prestam um culto monolátrico: de um lado Apepi e Sutekh (forma que o deus Set, assimilado a uma divindade asiática, assumiu no Delta); do outro, Sequenenra e Amon-Ra de Tebas. Em se tratando de um

Élisabeth, 1981 (1932), pp.85-89.

texto da XIX^a dinastia, é provável que, em alguma das partes perdidas para nós, a supremacia de Amon-Ra se impusesse de algum modo.

Interessar-me-á neste conto, porém, exclusivamente o que ele tem a dizer, há mais de três séculos de distância no tempo, sobre uma situação deveras anômala: a ausência, no trono do Egito, de um rei legítimo que, de fato, pudesse considerar-se um verdadeiro faraó.

Que o próprio texto egípcio considere anômala a situação é evidenciado já em suas frases iniciais (minha tradução):

Acontecia, pois, (que) a terra do Egito (estava) na aflição, (já que) não havia um senhor (vida, prosperidade, saúde para ele!) como rei da(que)la época. Acontecia, então, (que) o rei Sequenenra (vida, prosperidade, saúde para ele!) era (lit. ele na qualidade de) governante (vida, prosperidade, saúde para ele!) da Cidade do Sul (= Tebas). (Mas havia) aflição na cidade dos asiáticos (=Avaris, no Delta), (pois) o príncipe Apepi (vida, prosperidade, saúde para ele!) (estava) em Avaris. Entrementes, o país inteiro provia-lhe (contribuições), submetido a (lit. sob) seus tributos; o Norte, igualmente, tributava(-lhe) (lit. sob) todos os bons produtos (lit. coisas) do Delta.

Nota-se no texto certo embaraço que desemboca em contradições. De início se afirma, taxativamente, a ausência de um senhor (*neb*) que fosse um faraó de verdade, um efetivo rei (*nesu*) do Egito, na conjuntura histórica que serve de moldura ao conto. Sequenenra, de Tebas, é chamado de rei (*nesu*, termo que só pode designar o rei do Egito), mas a seguir se explica tratar-se de um “governante” (e, de modo absolutamente anômalo, tal palavra é posta dentro de um *cartouche*, em princípio reservado aos nomes régios), usando-se um termo (*heqa*) que pode aplicar-se aos reis do Egito como uma designação alternativa. Quanto a Apepi de Avaris, o governante hicsu, é chamado de início de príncipe (*ur*), palavra sempre e sistematicamente aplicada a governantes estrangeiros, nunca ao faraó. E, no entanto, na continuação do texto, Apepi e Sequenenra serão sempre chamados de reis; e ambos são sistematicamente saudados, a cada aparição de seus nomes ao longo de todo o texto, com a fórmula usual destinada a saudar os reis do Egito: “vida, prosperidade, saúde para ele!”. Seja como for, a situação vigente é considerada, tanto na ausência de

um rei egípcio legítimo quanto na existência de um rei asiático no Egito, como motivo de “aflição”. No caso de Apepi, tal “aflição” designa o fato, considerado anormal não só politicamente, mas também cosmicamente, de que egípcios do sul e do norte paguem tributos a um governante estrangeiro. Neste ponto o conto ecoa a primeira estela de Kamés, anterior em mais de trezentos anos, que também asseverava: “Nenhum homem tem repouso, despojado pelos impostos dos asiáticos”. Afirmações assim situam-se no terreno da ideologia monárquica egípcia, segundo a qual o rei do Egito deve dominar os estrangeiros e jamais um rei estrangeiro dominar egípcios e, por conseguinte, submetê-los à tributação. Na realidade, entretanto, nada indica que, sob o domínio dos hicsos, os egípcios estivessem efetivamente descontentes ou padecessem pelo fato de pagarem impostos a um monarca asiático; nem que tais impostos lhes parecessem excessivos.

7. À guisa de conclusão: a monarquia divina em visão sintética

Na teologia solar heliopolitana, o mito da criação do universo e dos nove deuses primordiais (Enéada) servia, centralmente, para mostrar ser o faraó o descendente do demiurgo, ou seja, do deus solar criador, portanto, dono por direito de herança de todo o existente; e, ao mesmo tempo, que o rei vivo entronizado, miticamente Hórus, filho de Osíris (o rei morto), era legítimo em sua qualidade de filho –real ou teórico– de seu antecessor. Na impossibilidade de apresentar esta ideia em forma convincente –por exemplo ao ser o faraó uma mulher, como no caso de Hatshepsut (século XV a. C.)– era preciso buscar uma forma aceitável de legitimação. Quanto a Hatshepsut, apresentá-la como filha carnal de Amon. Em outras circunstâncias, invocar a escolha oracular direta do monarca pelo deus dinástico. Também se apelou, às vezes, para o casamento do novo rei com uma princesa de linhagem régia.

Quando da criação, com a emergência do mundo múltiplo, em sua diversidade de formas e manifestações, o caos indiferenciado (que os egípcios imaginavam como um universo aquático primordial, matéria prima de tudo o que existe, mas capaz, também, de vir a engolir o mundo organizado) não

desapareceu: foi somente expulso para os limites do mundo ordenado, que se confundia com o próprio Egito. De fora, ameaçava a criação e a ordem legítima das coisas. A responsabilidade central no esforço para evitar que o caos prevalecesse pertencia ao rei. Ao mesmo tempo, homem e deus mas tornado divino somente ao entronizar-se, não desde o nascimento, o faraó era a encarnação da comunidade egípcia total, e em última análise de toda a humanidade, que só ele podia representar diante dos deuses. Quando estes estendiam às narinas do rei os símbolos da vida e da estabilidade, quando lhe concediam o alento, entendia-se que isto fosse extensivo, através dele, ao povo egípcio inteiro. Só o rei construía e mantinha templos, onde unicamente ele era iconograficamente representado como oficiante na iconografia sagrada. Os deuses precisavam de alimento e apoio para que a ordem do mundo subsistisse, e no mito da monarquia divina era o rei que, por meio do culto templário, assegurava tal apoio. Sem o rei, os mortos, por sua vez, não receberiam as oferendas que lhes permitiam sobreviver em outra dimensão.

Nas relações do faraó ou dos sacerdotes, que não passavam de delegados seus com as divindades, quando do culto diário e de numerosos festivais sagrados, tinha lugar uma troca, um *do ut des*: alimento, bebida, roupa e adereços, produtos humanos, eram trocados por vida, estabilidade, prosperidade, vitória contra os inimigos. Num texto do século XI a. C., o *Relatório de Unamon*, a faculdade de prover bens materiais, característica dos homens, era contrastada com a de conceder vida e saúde, típica dos deuses; no contexto do documento mencionado, tratava-se de Amon-Ra¹⁵. Mas havia também um aspecto mais abstrato ou conceitual na oferenda. Além de alimentos, bebidas, tecidos ou roupas e adereços, o faraó oferecia igualmente a cada divindade, ao cultuá-la, uma estatueta da deusa Maat, símbolo da verdade, da organização adequada, do equilíbrio, da justiça, tanto na dimensão cósmica quanto na dos seres humanos. Isto significava entregar à divindade símbolos da regeneração e da ordem do mundo, para que aquela as devolvesse à humanidade, por mediação do rei, em quantidade incomparavelmente maior. O gesto afigurava-se similar, então, à libação de água feita no que é hoje Assuá,

¹⁵ Ibidem, pp.61-76.

na primeira catarata do Nilo, onde, segundo os antigos egípcios, se originava a cheia do rio: uma pequena quantidade de água ofertada garantiria o desencadear da inundação que dava vida ao país.

O rei, quando necessário, devia combater por Maat. O deus dinástico solicitava tal ação: no Reino Novo, a imagem preferida, a respeito, era a do deus Amon entregando ao rei a espada curva (cimitarra) que era símbolo da guerra. Fora dos limites do Egito, o mundo tendia sempre ao caos, a não ser que o faraó o submetesse, fazendo então imperar a ordem adequada das coisas.

Considerando-se todas as tarefas que incumbiam à monarquia divina, entende-se que a falta de um rei legítimo no trono do Egito fosse a ameaça maior, por ser a principal brecha mediante a qual o caos poderia eventualmente invadir o país organizado por excelência, desde a origem, pelos deuses. Não à toa, a monarquia divina era vista como tendo surgido, ela também, no início do universo: o deus solar e outro deus, seu descendente Osíris, a exerceram pessoalmente neste mundo, antes de se retirarem, o primeiro para circular em sua barca no céu diurno e, à noite, no mundo subterrâneo, o segundo, para reinar sobre os mortos, deixando ambos no trono do Egito, em seu lugar, o faraó, humano e divino ao mesmo tempo. A inexistência de um faraó eficiente, fosse pela razão que fosse, ou o fato de um faraó, uma vez no trono, agir contra Maat –assim foram interpretadas, *a posteriori*, por exemplo, a heresia de Akhenaton (1353-1335 a. C.), da XVIII^a dinastia, e, bem anteriormente, as tentativas frustradas de Khufu (2589-2566 a. C.), da IV^a dinastia, aludidas num conto do Reino Médio, no sentido de eliminar a prole gerada diretamente pelo deus Ra de Heliópolis, destinada a ascender no futuro ao trono do Egito– configuravam realidades sumamente assustadoras no interior da visão de mundo da elite egípcia.

É verdade que o caos terminaria por vencer: o mundo ordenado estava destinado a reverter às Águas Primordiais Inertes. Tudo devia ser feito, porém, para adiar, o máximo que se pudesse, essa reviravolta última da ordem vigente. O texto mais explícito a respeito da versão egípcia do fim do mundo ordenado é uma passagem do Encantamento nº 175 do Livro dos mortos, em que toma a palavra o demiurgo criador, Atum-Ra (tradução de Paul Barguet):

Quanto a mim, eu destruirei tudo aquilo que eu criei. Esta terra retornará ao estado das Águas Primordiais, ao estado da inundação, como no seu estado de coisas do início. Eu sou aquele que permanecerá, com Osíris, quando me tiver transformado novamente numa serpente que os homens não possam conhecer, que os deuses não possam ver¹⁶.

Esta possibilidade aterradora poderia ocorrer se o Sol, acossado por inimigos em seu curso tanto diurno quanto, principalmente, noturno, em algum momento não conseguisse vencer seus opositores para tornar a nascer numa nova aurora. Tal ameaça seria suscetível de acontecer, caso se interrompesse o culto diário aos deuses nos templos. Ora, algo assim era visto como tendo ocorrido, pelo menos em parte, durante a reforma amarniana sob Akhenaton. E, antes disso, também a invasão dos hicsos e seu domínio parcial sobre o Egito foram interpretados (com maior força a partir do reinado de Hatshepsut) como um abalo sério da ordem cósmica. Desse modo, o medo do fim do mundo deve ter parecido, no Reino Novo, algo mais premente do que no passado. Esta deve ter sido uma das razões da reiteração, em especial após o reinado de Akhenaton (século XIV a. C.), da ideologia da monarquia divina.

Outra razão para nela insistir textualmente pode ter sido estar tal ideologia parcialmente minada. Em contraste com ela, uma nova ética tendia a impor-se progressivamente ao longo do Reino Novo, fruto de uma descrença crescente na ordem estabelecida e nos mecanismos estatais (incluindo os judiciários) como valores positivos, devido à constatação de sua perversidade intrínseca, o que levaria a que as pessoas se refugassem numa relação pessoal com a divindade:

(1) Por um lado, nos textos normativos como nos decretos reais em suas versões sacralizadas, mas também na forma dos textos sapienciais e das autobiografias que refletem o espírito daqueles, ela se manifesta por levar em conta, até transformar tal coisa num tema maior, um grave desvio da ordem estabelecida, isto é, a propensão à prevaricação daqueles que dela constituem as engrenagens, do simples escriba até o vizir. (...)

¹⁶ Paul, BARGUET. *Le Livre des morts des anciens Égyptiens*. Paris: Cerf, 1967, p.261.

(2) Por outro lado, nos hinos muito literários recolhidos nas antologias escolares, também em algumas autobiografias inovadoras, ela se articula em duas teses unidas por uma relação de causa e consequência: (a) longe de serem acidentais, provisórias e superficiais, as perversões da ordem estabelecida estão inscritas no próprio cerne de seu funcionamento habitual; (b) já que, deste modo, o homem nada tem a esperar deste mundo, só lhe resta buscar a salvação mediante uma relação pessoal com a divindade que lhe assegurará serenidade na Terra e uma nova vida no além-túmulo¹⁷.

Nesta mesma linha de raciocínio em que teve, de fato, prioridade, Jan Assmann acha que “*o discurso da piedade pessoal deriva de uma nova construção da realidade em que o tempo, o destino e a história tornam-se inteligíveis num sentido religioso*”¹⁸.

Em outras palavras, enquanto, na concepção do Reino Médio, a teocracia era indireta e manifestava-se na figura de um rei que representava os deuses sendo bom lembrar, neste contexto, que os egiptólogos alemães tendem a não levar muito a sério a noção da divindade do faraó, que veem como algo muito simbólico e vago, o que implicava deixar fora da ordem do universo propriamente dita, bem como do sistema automático de ação/recompensa, as contingências que podiam, por exemplo, fazer com que um homem que agisse segundo Maat no entanto viesse eventualmente a sofrer, agora existiria a tendência a uma teocracia direta (que viria a tomar corpo, por fim, na teocracia sacerdotal tebana do final da dinastia XX e do início da seguinte, prolongando-se pelo I^o milênio a.C.), baseada na ideia de que os deuses criam o tempo mas também o seu conteúdo (os eventos) e premiam pessoal e diretamente as boas ações. Nesse contexto ideológico em mutação, uma das maneiras de tentar restabelecer um papel religioso central reservado ao rei foi a tendência, desde a XVIII^a dinastia, a divinizá-lo em vida como um deus maior, tornando-o objeto de culto.

¹⁷ Pascal, VERNUS. *Affaires et scandales sous les Ramsès*. Paris: Pygmalion, 1993, pp.173.

¹⁸ Jan, ASSMANN. *The mind of Egypt: History and meaning in the time of the pharaohs*. Traduzido por Andrew Jenkins. New York: Metropolitan Books (Henry Holt), 2002, p.243.