

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**

**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

**PESQUISA HISTÓRICA II**

**A PRESENÇA DA AUSÊNCIA:**

**CARTAS EGÍPCIAS AOS MORTOS E O ENSAIO SOBRE A DÁDIVA**



**NATAL/RN - 2017**

KEIDY NARELLY COSTA MATIAS

**A PRESENÇA DA AUSÊNCIA:**

**CARTAS EGÍPCIAS AOS MORTOS E O ENSAIO SOBRE A DÁDIVA**

Orientadora: Dra. Marcia Severina Vasques

Monografia apresentada ao Curso de História, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob orientação da professora Dra. Marcia Severina Vasques, para avaliação na disciplina “Pesquisa Histórica II”, requisito para obtenção do grau de bacharela em História.

NATAL/RN - 2017

*Tan largo el camino, que no puedo llegar,  
Llora mi espíritu y sin parar,  
Me consternan los transeúntes al pasar  
Y al ver a los de mucho tener, en el cielo es  
mi amparar.*

*Por qué viven al desprestigio,  
Por qué dejan tanto desperdicio,  
Me dejan mucho en que pensar  
Y por los que no tienen, quisiera tener para  
dar.*

*Alma vagabunda hasta dónde vas a parar,  
Detente que te puedes suicidar,  
No tomes el gozo y el sufrir como arma del  
vivir,  
Goza como si nunca vas a morir  
y sufre para aprender a vivir.*

*Deja a los ricos que disfruten sus riquezas,  
No te aferres en una vida encerrada,*

*Si por tu estado social vives en pobrezas,  
Ya basta, que cada vida tiene su propia  
encrucijada.*

*El pan lo come el pobre y el rico también,  
El pobre a llenar y el rico hasta  
desbarrigar,  
Mas quién mejor goza del bien  
Es aquel, que al tener sabe disfrutar.*

*Entonces, alma vagabunda, por qué llorar,  
Si en este mundo todos van a morir,  
Muere el que tiene y aquel que nada que  
dar  
¿Por qué entonces, triste vives en tu sufrir?*

*Sonríes conmigo y seamos felices,  
Abrázame alma vagabunda y canta,  
gocemos del tiempo alegres y felices  
porque sea, como sea, la vida es santa.*

Do poeta guatemalteco “La Pluma y Mi  
Alma”, Alma Vagabunda.

*Por que estranha razão se deveriam descartar milênios de interessantíssimas experiências  
humanas?*

Ciro Flamarion Cardoso.

## AGRADECIMENTOS

Ao Egito. Perto dele sempre seremos crianças!<sup>1</sup>

À Dra. Marcia Severina Vasques, minha orientadora desde o dia 01/08/2009 (sim, lembro-me!). Quando olho para o meu passado percebo o quanto aprendi sobre o Egito, a Antiguidade como um todo e, especialmente, sobre a vida. Alguém que valoriza tanto as minhas ideias e me incentiva a desenvolvê-las, corrigindo excessos e faltas, incitando-me a trilhar os caminhos teóricos que sempre desejei, nomeadamente, a partir das leituras que fazemos tanto dos historiadores mais novos quanto dos mais antigos. Esse aprendizado permeia todo esse texto e a minha vida.

À Dra. Maria Emilia Monteiro Porto, que desde o início dos meus estudos na UFRN me incentivou a escrever monografias sobre variados e profícuos temas. Penso que esse exercício de escrita tão bem incentivado por ela foi e é essencial em minha formação, assim como na dos outros alunos que têm, com ela, o prazer de estudar.

Ao Dr. Edrisi Fernandes, meu orientador na Cátedra UNESCO Archai: as origens do pensamento ocidental, da Universidade de Brasília, que me ajudou de maneira fundamental no processo de tradução das cartas aos mortos que servem de base para esta monografia, assim como pelas inúmeras indicações bibliográficas, fulcrais ao conteúdo deste trabalho e, nomeadamente, pela sugestão de denominar as fontes de “cumbucas”, uma palavra indígena que bem reflete o objeto que estudamos. Certamente, este texto teria sido imensamente mais difícil sem a sua ajuda.

À Dra Amadja Henrique Borges, minha orientadora no Grupo de Estudos em Reforma Agrária e Habitat (GERAH), nomeadamente, de seu subgrupo, GERAH-Lefebvre, que em pouco tempo me ensinou que a vida é melhor quando é lefebvriana, encorajando-me a definir minha identidade enquanto pesquisadora, percebendo que “o possível só é possível quando buscamos o impossível”, como diria “Lelê” (Lefebvre).

À professora Aurinete Girão Barreto da Silva, que me fez prometer que terminaria esta monografia a partir do momento que decidi fazer mestrado e graduação ao mesmo tempo. Auri, obrigada pela inspiração e por acolher tão bem todos os alunos, professores e funcionários nesses 40 anos de dedicação ao Curso de História.

---

<sup>1</sup> Alusão à famosa anedota presente no Timeu-Crítias, de Platão, na qual um sacerdote ancião diz ao grego Sólon que, perto dos egípcios, os gregos são crianças.

## RESUMO

Neste trabalho realizamos uma análise das cartas egípcias dedicadas aos mortos, escritas em cumbucas de cerâmica contendo comidas e bebidas que, na medida em que atraíam os mortos aos alimentos, também os faziam ler cartas contendo petições e reclamações de suas supostas negligências, haja vista ser o ancestral morto um dos responsáveis pela proteção dos seus descendentes no mundo dos vivos. As cartas escritas em pequenas cumbucas testemunhavam às preocupações dos vivos na continuação da vida dos seus ancestrais, mas em troca exigiam que os mortos lhes protegessem e os ajudassem a resolver problemas cotidianos (disputas por heranças, por propriedades, questões de doença etc.) causados por mortos maléficos. Assim, apropriamo-nos da conceituação de Marcel Mauss, no livro *Ensaio sobre a Dádiva*, para refletirmos sobre os papéis sociais dos vivos e dos mortos, pois os vivos deveriam manter a vida dos mortos e estes, por sua vez, deveriam manter a ordem no cotidiano dos viventes.

**Palavras-chave:** Cartas aos Mortos. Primeiro Período Intermediário. Marcel Mauss. História Social.

## ABSTRACT

In this work we conducted an analysis of the Egyptian letters dedicated to the dead, written in ceramic bowls containing food and drink, which attracted the dead to food and also made him read a letter containing petitions and complaints of his alleged negligence, because the dead ancestor was one of those responsible for the protection of their descendants in the world of the living. The letters written in small bowls who spoke on concerns of the living in the continuation of the lives of their ancestors, but in return they demanded that the dead protect and help them in solving everyday problems (disputes over inheritance, property, health issues, etc.) caused by malevolent deaths. We use the concept of Marcel Mauss, in book *The Gift*, to reflect on the social roles of the living and the dead, because the living should keep the eternity of the dead should keep order in the everyday life of the living.

**Keywords:** Letters to the Dead. First Intermediate Period. Marcel Mauss. Social History.

## SUMÁRIO

CRONOLOGIA

MAPA DO EGITO

<b>1. PROLEGÔMENOS</b> .....	10
<b>2. MARCEL MAUSS E O ENSAIO SOBRE A DÁDIVA: APROPRIAÇÃO TEÓRICA PARA O ESTUDO DA ECONOMIA DE TROCAS E RECIPROCIDADES NAS CARTAS PARA O ALÉM</b> .....	17
2.1. Marcel Mauss: um <i>durkheimiano</i> a seu modo .....	17
2.2. O Ensaio sobre a Dádiva: uma economia de trocas materiais e simbólicas .....	20
<b>3. CARTAS AOS MORTOS: VICISSITUDES TERRENAS E APELOS TRANSCENDENTAIS</b> .....	27
3.1. As cumbucas .....	27
3.1.1. A Cumbuca de Kâw .....	29
3.1.2. A Cumbuca de Hû .....	33
3.1.3. A Cumbuca do Cairo .....	34
3.2. Cartas aos mortos: apresentação .....	37
3.3. Cartas aos mortos: classificação .....	44
3.4. Cartas aos mortos: reflexões e análises sobre as Cumbucas de Kâw, Hû e Cairo ...	48
3.4.1. A Cumbuca de Kâw .....	48
3.4.2. A Cumbuca de Hû .....	52
3.4.3. A Cumbuca do Cairo .....	55
Anexo 1. A Cumbuca de Kâw .....	59
Anexo 2. A Cumbuca de Hû .....	66
Anexo 3. A Cumbuca do Cairo .....	70
<b>4. CONCLUSÕES</b> .....	73
<b>5. REFERÊNCIAS</b> .....	76

## CRONOLOGIA<sup>2</sup>

Todas as datações são antes de Cristo.

<b>NEOLÍTICO BADARIANO (CERCA DE 4400-3800)</b>
<b>PERÍODO PRÉ-DINÁSTICO (4000 - 3000)</b>
<b>PERÍODO PROTODINÁSTICO (do final do XXX século a 2575)</b>
I Dinastia (do final do XXX até a primeira metade do século XXVIII)
II Dinastia (primeira metade do XXVIII até metade do século XXVII)
III Dinastia (2650 - 2575)

<b>ANTIGO IMPÉRIO (2575 - 2135)</b>
IV Dinastia (2575 - 2465)
V Dinastia (2465 - 2323)
VI Dinastia (2323 - 2150)

<b>PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (2150 - 1994)</b>
<b>VII Dinastia</b>
Dinastia inexistente. Mâneton documenta “70 reis de Mênfis que reinaram por 70 dias” para indicar o período de confusão no qual se encontrava o Egito.
<b>VIII Dinastia (2150 - 2135) — mais de vinte soberanos efêmeros.</b>
<b>IX e X Dinastia (2135 - 2040)</b>
Kheti (Meryibra)
Kheti (Uahibra)
Merikarê
Ity
<b>XI Dinastia (2135 - 1994)</b>
Mentuhotep I
Antef I
Antef II 2123 - 2073
Antef III 2073 - 2065

---

<sup>2</sup> Cronologia sistematizada por Francesco Tiradritti, cuja base deriva de John Baines e Jaromir Malek e, a partir da XI Dinastia, de Jürgen von Beckerath, até o fim do período faraônico. A divisão da II Dinastia segue, por sua vez, Francesco Tiradritti (todas essas informações foram retiradas de TIRADRITTI, 2012). Aqui, suprimimos as informações sobre cada dinastia, privilegiando o Primeiro Período Intermediário, mas o leitor interessado pode acessar uma tradução que realizamos a partir do arquivo original (em italiano) para a língua portuguesa em < [https://www.academia.edu/26959996/Cronologia\\_eg%C3%ADpcia](https://www.academia.edu/26959996/Cronologia_eg%C3%ADpcia) >. Arquivo original disponível em: < <http://www.unikore.it/index.php/documenti-download/category/776-prof-francesco-tiradritti-archeologia-del-mediterraneo> >, publicado por Tiradritti (2012), no sítio da L'Università Kore di Enna (Itália).

Mentuhotep II (Nebhepetrê) 2065 - 2014
Mentuhotep III 2014 - 2001
Mentuhotep IV 2001 - 1994

<b>MÉDIO IMPÉRIO (1994 - 1650)</b>
XII Dinastia (1994 - 1781)
XIII Dinastia (1781 - 1600) — cerca de setenta soberanos efêmeros.
XIV Dinastia (1710 - 1650) — número impreciso de soberanos efêmeros.

<b>SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (1650 - 1550)</b>
XV Dinastia (1650 - 1550)
XVI Dinastia (1650 - 1550)
XVII Dinastia (1650 - 1550)

<b>NOVO IMPÉRIO (1550 — 1075)</b>
XVIII Dinastia (1550 - 1291)
XIX Dinastia (1291 - 1185)
XX Dinastia (1187 - 1075)

<b>TERCEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (1075 - 664)</b>
XXI Dinastia (1075 - 945)
XXII Dinastia (945 - 718)
XXII Dinastia (870 — 730)
XXIII Dinastia (756 - 718)
XXIV Dinastia (730 - 712)
XXV Dinastia (775 - 653)

<b>ÉPOCA TARDIA OU BAIXA ÉPOCA (664 - 332)</b>
XXVI Dinastia (664 - 525)
XXVII Dinastia (525 - 404)
XXVIII Dinastia (404 - 399)
XXIX Dinastia (399 - 380)
XXX Dinastia (380 - 342)
XXXI Dinastia (342 - 332)

<b>ÉPOCA GRECO-ROMANA (332 a.C. - 313 d.C.)</b>
<b>IMPÉRIO ROMANO (30 a.C. - 313 d.C.)</b>





**MAPA DO EGITO**

Cumbuca do Cairo... 1º Nomo do Baixo Egito

Cumbuca de Hî... 7º Nomo do Alto Egito

Cumbuca de Kâw... 10º Nomo do Alto Egito

Os círculos pretos indicam os nomos onde foram encontradas as cumbucas estudadas. Fonte: imagem levemente adaptada. Disponível em: < [upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/08/Upper\\_Egypt\\_Nomes.png](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/08/Upper_Egypt_Nomes.png) >. Acesso em: 16/02/2017.

## 1. PROLEGÔMENOS

*Pode ser que para outro mundo eu possa levar o que sonhei,  
Mas poderei eu levar para outro mundo o que me esqueci de sonhar?*

Fernando Pessoa<sup>3</sup>.

História quer dizer *investigação*, e da natureza do historiador o que mais emerge é uma curiosidade minuciosamente indiscreta. Quanto a este objeto, pensamos, não sem tomar de empréstimo essa sentença de Claude Lévi-Strauss<sup>4</sup> (2003, p. 14-15), “trata-se de um patrimônio comum e imediatamente acessível à humanidade inteira, cuja origem mergulha no fundo dos milênios, cujo valor prático permanece e permanecerá sempre atual”. A História Antiga é como a última página de um livro; o historiador da antiguidade passa ansiosamente por cada página, devorando-as, até que encontra uma Grécia, uma Roma, uma Mesopotâmia ou um... Egito. Assim foi escrita esta monografia. E as nossas indiscrições incidem no estudo de algo cujo “caráter paradoxal [...] se evidencia em um conjunto de polaridades irresolutas: presença-ausência, oralidade-escrita [...] [e] fidelidade-traição. [...] A carta gera em sua escrita uma situação comunicativa em que a ausência do destinatário é sua própria condição de existência” (SOSA, 2008, p. 420-421).

As cartas egípcias enviadas aos seus ancestrais mortos nos permitem refletir sobre a individualidade que se esconde por trás de cada remetente, mas sobretudo nos faz pensar sobre a riqueza de possibilidades do todo daquela sociedade; das suas coletividades. E por serem vestígios de coletividades é que as cartas constituem um gênero literário; são “como um diálogo ‘em ausência’ ou como uma prática social da qual participam os *partenaires* que vão desenhando entre ambos uma coreografia particular” (BOUVET<sup>5</sup>, 2006, p. 120 *apud* HINTZE; ZANDANEL, 2012, p. 18). Considerando essa forma de envio de mensagens algo que transcendia, nomeadamente, o mundo dos

---

<sup>3</sup> Poema intitulado “Na noite terrível”, escrito sob o heterônimo de Álvaro de Campos.

<sup>4</sup> Lévi-Strauss não se refere propriamente ao estudo do Egito nesse contexto; trata-se de uma adaptação nossa.

<sup>5</sup> Bouvet, Nora Esperanza. **La escritura epistolar**. Buenos Aires: Eudeba, 2006.



viventes, podemos, sumariamente, concluir que as cartas egípcias eram uma *necessidade*; verdadeiras trocas de contato cujas confirmações de recebimento ressoavam nas respostas aos problemas cotidianos enfrentados pelos vivos.

Escritas em hierático em vários suportes (linho, papiro e ostraca calcária, mas especialmente em recipientes de terracota), dizem respeito à resolução de problemas familiares e domésticos cuja origem é atribuída, em última análise, à influência nociva de outros mortos. O [...] morto é, portanto, obrigado a tomar a defesa de seus parentes na corte do além (DONNAT, 2009, p. 61-62).

Estudar correspondências dos vivos aos mortos no Primeiro Período Intermediário da sociedade egípcia, nesse contexto, representa o estudo de fontes dentro de uma fonte. Em outras palavras, o livro de Alan Henderson Gardiner (1879-1963) e de Kurt Sethe (1869-1934) intitulado *Egyptian Letters to the Dead: mainly from the Old and Middle Kingdoms*, publicado em 1928, pode também ser analisado à luz de seu conturbado contexto de produção. A obra de Gardiner e de Sethe encerra em si a conjuntura de um país dominado por potências estrangeiras, cuja independência só fora conquistada em 1956. Deste cenário de espoliação, a partir daquilo que Edward Said (2007) conceituou como *orientalismo* na medida em que, amiúde, o Egito era caracterizado como um lugar esotérico carente de um senso próprio de realidade, surgiram importantes publicações; *Egyptian Letters to the Dead: mainly from the Old and Middle Kingdoms* é uma delas, haja vista ser também o reflexo do acesso irrestrito que os ingleses tinham ao Egito.

Assim, este trabalho poderia versar sobre a quantidade e a qualidade das publicações encetadas a partir da dominação britânica do Egito; algo que deve ser realçado quando pensamos em Gardiner e em Sethe. No entanto, este é um trabalho de história social que objetiva o estudo das relações entre vivos e mortos no Antigo Egito, considerando que os segundos faziam parte da vida dos primeiros tanto no espaço das relações individuais quanto, sobretudo, das coletivas, ou seja, os mortos egípcios estavam inseridos na sociedade dos vivos na mesma proporção ou, talvez, até em escala maior do que os próprios vivos — e esta é a primeira de nossas hipóteses. Dessa forma, objetivamos refletir sobre o papel social dos mortos que, por sua vez, não estavam realmente mortos,



pois o fim físico da vida nada mais era do que uma passagem rumo a uma existência transcendental.

A possibilidade de realização do supracitado objetivo nos é, também, concedida pela publicação britânica de 1928. O livro *Egyptian Letters to the Dead: mainly from the Old and Middle Kingdoms* apresenta nove cartas emitidas pelos vivos e direcionadas aos mortos. Destas, selecionamos três a partir de alguns critérios: *a*) o tipo de suporte utilizado na escrita; *b*) a extensão do texto; *c*) a datação das cartas; *d*) a natureza das reclamações dos vivos para os mortos; *e*) e a possibilidade de reunião dessas três cartas em um conjunto, conforme sugerem Gardiner e Sethe (1928), a partir de um julgamento decerto subjetivo, no entanto, pautado em requisitos como *tamanho* do texto e *clareza* nas informações. O intervalo de tempo entre 1928 e as mais recentes publicações sobre esse tema possibilita, *pari passu* ao crescimento do conhecimento da língua egípcia, importantes melhorias, nomeadamente, por meio do preenchimento de algumas lacunas que caracterizam a antiga tradução.

Em decorrência disto é que recorremos também às versões das cartas conforme traduzidas pelos egiptólogos Edward Frank Wente (1990) e Jan Assmann (2005), com vistas à realização de uma tradução para o público de língua portuguesa<sup>6</sup>. Destarte, considerando a versão de 1928 como base para a tradução de todas as três cartas, mesclamo-las às traduções de Edward Wente (em dois casos) e de Jan Assmann (em uma oportunidade). Essas traduções resultam de uma produção conjunta, do Dr. Edrisi Fernandes — pesquisador da Cátedra UNESCO Archai<sup>7</sup> — conosco, cujo rigoroso processo de correção e de pesquisa incide nas dissonâncias entre as versões em língua inglesa, visto que em alguns momentos se notam diferenças entre as formas de Gardiner, Sethe, Wente e Assmann conceberem a sociedade egípcia. Assim, nossa tradução *não é literal*; consubstancia-se por duas versões de textos para cada carta utilizada, tendo como alicerce a tradução de Gardiner e Sethe (1928). Ademais, preocupamo-nos com o *sentido* e a *coesão* do texto, pois nosso trabalho objetiva analisar o teor das cartas, e não as diferenças entre as três traduções (de 1928, 1990 e 2005).

---

<sup>6</sup> Enfatizamos que não se trata de um trabalho filológico ou etimológico, já que nossa tradução advém das versões publicadas em língua inglesa.

<sup>7</sup> Grupo de pesquisa da Universidade de Brasília (UnB), do qual também fazemos parte.



Gardiner e Sethe (1928) denominam o suporte feito de cerâmica que comporta as três cartas que estudamos de *bowl*; essa adoção não é um consenso na língua inglesa. A palavra *bowl* pode ser traduzida como *tigela*. Na publicação de Assmann (2005), por sua vez, David Lorton, tradutor do livro, originalmente publicado em alemão, utiliza a palavra *dish* para descrever o mesmo objeto, palavra que pode ser traduzida como *prato*. A egiptóloga alemã Ursula Verhoeven (2003, p. 35) classifica esse suporte como *Schalen*<sup>8</sup>, ou seja, *concha*. Considerando a polissemia das palavras, em língua portuguesa, adotamos a palavra *cumbuca* como a tradução que julgamos mais adequada a esse tipo de suporte, visto que não se trata, simplesmente, de uma tigela, outra tradução possível. Assim, nossas fontes são chamadas de a) Cumbuca de Kâw<sup>9</sup> b) Cumbuca de Hû<sup>10</sup> e c) Cumbuca do Cairo.

Muitas cartas aos mortos preservadas [...] foram escritas em cumbucas usadas em rituais, onde o auxílio de parentes mortos foi solicitado para resolver problemas cotidianos surgidos na esfera doméstica, como heranças, dívidas, conflitos conjugais ou mesmo assassinatos (MORENO GARCÍA, 2007, p. 6).

Não tivemos acesso ao livro de Edward Frank Wente, intitulado *Letters from Ancient Egypt*, em sua completude. As cartas com as quais trabalhamos que consideramos a sua importante tradução à língua inglesa chegaram até nós por meio do sítio eletrônico *Digital Egypt for Universities*, sob organização do egiptólogo Stephen Quirke, da *University College London* — instituição que também alberga o referido sítio em seu sistema. No que condiz à tradução de Jan Assmann, sua preocupação no livro *Death and Salvation* transborda àquela relativa às cartas aos mortos, sendo este um dos *tópicos* de seu livro. Por fim, utilizamo-nos do livro de Gardiner e de Sethe em sua completude, de modo que essa importante fonte se constitui como o princípio que estrutura este trabalho, inclusive no que condiz à ordem da aparição das cartas no decorrer da monografia.

A revisão bibliográfica é realizada ao longo dos capítulos; não forma um tópico ou capítulo à parte. Essa mesma metodologia é utilizada para o contexto histórico. A partir disso é que, naturalmente, informações sobre as proveniências dos pesquisadores que mais legitimam este texto aparecem na medida em que são citados. A partir da quantidade

---

<sup>8</sup> Grafada com inicial maiúscula por se tratar de um substantivo, em alemão.

<sup>9</sup> Conforme grafado por Gardiner e Sethe (1928).

<sup>10</sup> Conforme grafado por Gardiner e Sethe (1928).



de cartas e do realce de sua importância para o Primeiro Período Intermediário, consideramos este recorte como repleto de possibilidades, destoando-nos das antigas percepções que individualizam este período como algo atrasado em decorrência de desastres. Esperamos demonstrar que o Primeiro Período Intermediário não é, como seu nome sugere, apenas um intervalo entre o Antigo e o Médio impérios.

É possível que, em realidade, a prática de comunicação com os mortos se realizasse também mediante a oralidade e que os documentos escritos conservados seja uma parte minúscula de um *corpus* textual mais amplo e perdido (LUCARELLI, 2008, p. 151).

Moreno García (2007, p. 6) enfatiza que “as cartas aos mortos foram uma das principais inovações que floresceram no domínio dos registros escritos”. Elas se caracterizam pela ideia de troca, de uma ação que requer uma reação; uma recompensa.

A dádiva [...] é ao mesmo tempo o que se deve fazer, o que se deve receber e o que, no entanto, é perigoso tomar. É que a própria coisa dada forma um vínculo bilateral e irrevogável, sobretudo quando é uma dádiva de alimento. O donatário depende da cólera do doador, e cada um depende do outro. Assim, não se deve comer na casa do inimigo. (MAUSS, 2003, p. 286).

Em outras palavras, *se os vivos enviavam cartas aos mortos visando obter certos benefícios, havia uma relação de troca entre os mundos físico e transcendente, de modo que os mortos não estavam realmente mortos, e continuavam sua vida no além*. A investigação de tal hipótese será conduzida a partir do *Ensaio sobre a Dádiva*, teoria desenvolvida pelo antropólogo francês Marcel Mauss (1872-1950). Tal teoria estabelece que entre as pessoas e — *também* — as forças transcendentes existe uma relação de reciprocidade, a que denomina duplamente de *dom* e de *contra-dom*. Marcel Mauss (2003, p. 187) afirma que “as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos”.

No fundo, do mesmo modo que essas dádivas não são livres, elas não são realmente desinteressadas. São já, em sua maior parte, contraprestações, feitas em vista não apenas de pagar serviços e coisas, mas também de manter uma aliança proveitosa e que não pode sequer ser recusada (MAUSS, 2003, p. 303).



Para Mauss, a relação de troca entre pessoas é, sobretudo, uma obrigação; não se trata de uma obrigação enrijecida, porém, é social. O egípcio vivo que direcionava a carta ao parente morto o fazia em decorrência das relações de dependência entre o mundo dos vivos e aquele dos mortos; um necessitava do outro. Isto, em nossa opinião, caracteriza uma relação cíclica entre vivos e mortos, e evidencia ainda a dependência social que se estendia de uma vida à outra, sobretudo quando o morto era o antigo provedor da casa. No Egito, os mortos eram agentes poderosos no mundo dos vivos na medida em que faziam parte do mesmo cosmos, sendo o recebimento de cartas — geralmente em cumbucas contendo oferendas — uma das formas de seu constante reavivamento no além.



Considerando este capítulo introdutório como o primeiro, faremos agora uma síntese do que é tratado nas páginas que se seguem.

No Capítulo 2, intitulado *Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva: apropriação teórica para o estudo da economia de trocas e reciprocidades nas cartas para o além*, apresentamos brevemente a biografia de Marcel Mauss, um etnólogo que, sem nunca ter realizado pesquisa de campo, como Bronislaw Malinowski (1884-1942), legamos uma criativa abordagem sobre a economia de trocas que, com influências do evolucionismo, mostra-se como uma teoria que pode ser aplicada a qualquer agrupamento humano. Assim, Mauss demonstra que todas as sociedades, das mais antigas (ou arcaicas, como prefere) às contemporâneas, possuem trocas simbólicas inerentes à condição humana.

Essas trocas podem ser realizadas tanto entre os vivos quanto entre os vivos e os mortos, visto que se tratam de determinadas obrigações que estruturam laços sociais, dotando os sujeitos de *papeis sociais*. As trocas simbólicas *não são mercadológicas*, pois a moeda, por exemplo, confere determinado valor a um produto de modo que não exista dívida entre o consumidor e o vendedor. Ao contrário, a economia de trocas de Mauss



(2003) evoca reciprocidades, embora não existam garantias de que o bem doado seja de valor igual ao bem recebido, pois esses bens não são mercantis, uma vez que são caracterizados pelos mais variados simbolismos. Ademais, para Mauss (2003) não existe sequer uma garantia de que um bem doado possa ser retribuído, pois essas trocas não são, *a priori*, obrigações. No entanto, se a dádiva concedida procura a dívida, não se deve deixar de retribuí-la; pagá-la por meio de prestações — oferendas, libações, orações, promessas, presentes de aniversário, de casamento etc.).

Essas relações ocorrem em todas as sociedades e, no Egito, o que analisamos no Capítulo 3, intitulado *Cartas aos mortos: vicissitudes terrenas e apelos transcendentais* diz respeito tanto ao envio de dádivas quanto a espera pelas reciprocidades advindas destas. Se a dádiva pressupõe uma dívida contraída, as cartas demonstram isso por meio da ansiedade, senso de injustiça, perspectiva de negligência, enfim, as cartas são testemunhos de vivos que escreveram aos seus ancestrais para reclamar de problemas cotidianos que lhes estavam a afligir. Os mortos eram a última opção para se pedir ajuda. Depois de todas as tentativas de resolução dos problemas no mundo dos vivos, os ancestrais eram a última esperança de resolução de problemas tais como disputas por heranças, doenças, direito à propriedade etc.

Os ancestrais “benéficos” eram a última opção de ajuda; por outro lado, os mortos causadores do mal eram acusados de gerar variados problemas, na medida em que detinham um poder monumental a que somente a interferência de um ancestral morto e benéfico podia apaziguar. Assim, havia uma espécie de disputa entre os mortos “benéficos” e os “maléficos”, que estavam na mesma *cidade* (dos mortos) e que, portanto, poderiam resolver pendências entre si. Essa discussão se realiza no Capítulo 3 mediante a apresentação desses estatutos dos mortos, trazendo à superfície uma reflexão sobre o papel do *akh*, a maior forma de poder de um morto transfigurado, conforme defende Assmann (2005). Apropriamo-nos desta ideia e elaboramos uma classificação para as três cartas estudadas, realçando os seus personagens e a natureza das reclamações para, em seguida, analisarmos cada uma, com vistas ao desenvolvimento teórico de nossa tese, apresentada nas conclusões.





## 2. MARCEL MAUSS E O ENSAIO SOBRE A DÁDIVA: APROPRIAÇÃO TEÓRICA PARA O ESTUDO DA ECONOMIA DE TROCAS E RECIPROCIDADES NAS CARTAS PARA O ALÉM

*A coisa dada produz sua recompensa nesta vida e na outra. Aqui, ela engendra automaticamente para o doador uma coisa idêntica a si mesma: ela não é perdida, ela se reproduz; no outro mundo, é a mesma coisa aumentada que reaparece.*

Marcel Mauss<sup>11</sup>.

### 2.1. Marcel Mauss: um durkheimiano a seu modo<sup>12</sup>.

“Marcel Mauss é objeto de grande admiração. Georges Condominas [1921-2011]<sup>13</sup> o chamou de ‘pai da etnografia francesa’”; tamanho entusiasmo, provindo de Marcel Fournier (2006, p. 1), professor titular da *École Pratique de Hautes Études-Sorbonne* — e escritor da mais respeitada biografia<sup>14</sup> sobre Mauss<sup>15</sup> — é justificado quando voltamos os olhares à profícua e paradigmática trajetória deste etnólogo e antropólogo francês. Paulo Henrique Martins (2005, p. 45), por sua vez, acentua a “riqueza de possibilidades teóricas presentes na obra de Mauss, em particular no seu *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*”<sup>16</sup>, publicação

---

<sup>11</sup> Mauss (2003, p. 280-281).

<sup>12</sup> Referência à adjetivação de Fournier (2006, p. 6).

<sup>13</sup> Etnólogo francês.

<sup>14</sup> Originalmente publicada na França, em 1994; utilizamos a versão em língua inglesa, lançada em 2006.

<sup>15</sup> De acordo com Alain Caillé, diretor da *Revue du M.A.U.S.S.* (Mouvement Anti-Utilitariste des Sciences Sociales), “a única crítica que se pode, contudo, fazer ao livro de Fournier é justo o fato de não ir até o fim naquilo que ele mesmo demonstra, de não insistir suficientemente no fato de que a escola sociológica francesa não é — ao contrário do que a história das idéias, convencional e acomodada, mantém — basicamente e quase que exclusivamente Émile Durkheim, cujos discípulos desempenhariam, é certo, um papel importante, mas não mais importante do que o dos apóstolos em relação a Cristo; de não insistir em que sua base são as obras de Durkheim e de Mauss, talvez mais as de Mauss do que as de Durkheim. Ou melhor, que partindo de Durkheim, a Sociologia francesa só se realiza plenamente com Mauss, a partir do momento em que este consegue reformular as questões colocadas pelo tio no único campo em que são passíveis de serem respondidas, o da natureza do simbólico e de sua ligação com a obrigação de dar” (CAILLÉ, p. 5-6). Sítio da *La Revue du M.A.U.S.S.* disponível em: < <http://www.revuedumauss.com.fr> >. Acesso em: 17/01/2017.

<sup>16</sup> MAUSS, Marcel. *Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. **L'Année sociologique** (1896/1897-1924/1925). Nouvelle série, 1ère Année (1923-1924), p. 30-186. Em nosso trabalho utilizamos a edição em língua portuguesa, publicada em 2003 pela editora Cosac Naify.



que nos oferece possibilidades de discussão e de apropriação teóricas fulcrais a esta monografia. “‘O Dom’, leitura obrigatória para qualquer estudante de antropologia, é o seu trabalho ‘mais merecidamente famoso’, como observou Claude Lévi-Strauss. É, nas palavras de Georges Gurvitch, uma ‘verdadeira obra-prima’” (FOURNIER, 2006, p. 1).

Marcel Mauss nasceu em Épinal, na França, no ano de 1872; no ano de sua morte — 1950 — foi lançado o livro *Sociologia e Antropologia*<sup>17</sup>, uma obra que contém seis dos seus paradigmáticos textos; o *Ensaio sobre a Dádiva* está incluso na segunda parte desta obra. Se, do ponto de vista de sua profícua produção, o *Ensaio sobre a Dádiva* se constitui como o grande marco da obra de Marcel Mauss, por sua vez, no campo das relações familiares, “não podemos falar de Mauss sem mencionarmos o seu tio, Émile Durkheim, chefe da escola francesa de sociologia. O próprio Mauss sabia que era impossível se separar do trabalho da escola” (FOURNIER, 2006, p. 2).

É verdade que mais do que os outros [alunos de Durkheim], Mauss encontrou-se em uma posição de dependência, “na sombra de Durkheim”, como Condominas escreve. Suas obras, particularmente seus primeiros escritos, parecem ser uma “parte integrante do trabalho coletivo realizado pela escola de sociologia”. Mas quando lemos os escritos de Mauss como um todo, incluindo os textos inéditos, somos levados a qualificar essa assertiva com ortodoxia: o sobrinho sempre se considerava durkheimiano, mas ele era a seu modo (FOURNIER, 2006, p. 2).

“Mauss avança, em relação a Durkheim, ao aprofundar uma postura crítica em relação à filosofia, adotando a etnografia, abrindo-se para as sociedades não-ocidentais e assumindo cada vez mais a comparação (LANNA, 2000, p. 173).

Como deixam claro, com muito vigor, duas releituras recentes da obra de Mauss (Karsenti, 1994 e 1996; Tarot, 1994 e 1996), foi, na verdade, mediante a utilização [da] noção de simbolismo que Marcel Mauss, discretamente e sem fazer alarde, foi pouco a pouco se afastando da insustentável rigidez conceitual do sistema legado por seu tio, e o fez evoluir de dentro. Se ele tivesse anunciado em altos brados, e explicitado a revolução teórica que estava fazendo, tudo teria ficado mais claro para todos, e sua glória mais garantida.

---

<sup>17</sup> MAUSS, Marcel. **Sociologie et anthropologie**: Précédé de Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss. Presses Universitaires de France - PUF, 1950.



Mas nada indica que ele tivesse consciência de estar realizando uma tal revolução (CAILLÉ, p. 8).

No entanto, também não é possível escrever sobre Mauss sem citar uma famosa curiosidade que o envolve: trata-se de um etnólogo que jamais fez trabalho de campo.

Mauss teve de confrontar-se com o fato de, ao contrário de Malinowski, nunca ter feito pesquisa de campo. Mauss não pôde aproveitar uma das principais possibilidades abertas por Malinowski: a realização de pesquisas que buscassem uma maior contextualização dos dados, como propunha, na mesma época, também A.R. Radcliffe-Brown, cujo *Andaman islanders* data igualmente de 1922 (LANNA, 2000, p. 175).

No entanto, “como sugere o ex-aluno de Mauss, André-Georges Haudricourt, é [preciso] compreender o trabalho do sujeito em seu contexto” (FOURNIER, 2006, p. 1-2) e, considerando seu lugar social, interessa destacar a diversidade dos seus outros interesses, algo que confere multiplicidade e originalidade a sua obra. É neste sentido que “Marcel Mauss foi um erudito, mas um estudioso que nunca perdeu o interesse pelo que estava acontecendo ao seu redor. Ao contrário de seu tio, ele estava ativamente engajado na política quando em seus dias na universidade” (FOURNIER, 2006, p. 4). Esta característica contribuiu para que Mauss escrevesse sobre diversos assuntos, temas que certamente despertam e continuarão a suscitar interesses dos alunos e professores interessados em sua obra. De nossa parte, entendendo que a economia da troca — conforme explicada por Mauss — ultrapassa a *materialidade* e culmina em trocas *simbólicas*, propomo-nos a discutir o *Ensaio sobre a Dádiva* a partir das aspirações dos antigos egípcios, descritas em suas cartas aos ancestrais mortos, durante o Primeiro Período Intermediário.



## 2.2. O Ensaio sobre a Dádiva: uma economia de trocas materiais e simbólicas.

“Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?” (MAUSS, 2003, 188). A partir desse questionamento de Mauss e das nossas inquietações oriundas das leituras sobre as relações de dependência entre vivos e mortos na sociedade egípcia<sup>18</sup>, algo que fazia com que os mortos fossem considerados parte da estrutura social — propomo-nos a refletir sobre o conceito de *dádiva*, considerando-o como um traço fundamental característico das relações sociais, sobretudo, daquelas pré-capitalistas. Mauss caracteriza seus objetos de estudo como “sociedades de tipo atrasado ou arcaico”, o que não faremos com a sociedade egípcia, por não a considerarmos nem uma coisa, tampouco outra — “qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído?” (MAUSS, p. 188).

Assim, substituindo essas terminologias — que não iremos problematizar — pela simples caracterização da sociedade egípcia como *pré-capitalista*, para usarmos a definição de Karl Marx<sup>19</sup>, refletiremos à luz da história social sobre os laços de dependência tão presentes nas comunicações egípcias com os seus ancestrais, entendendo suas mensagens como trocas simbólicas que visavam determinadas reciprocidades<sup>20</sup>. Inicialmente, é preciso demarcar que as cartas não são compostas por comunicações individuais, pois mesmo que se constituam em correspondências emitidas por uma ou duas pessoas<sup>21</sup> para um ou dois parentes mortos<sup>22</sup>, estas não podem ser separadas de seu contexto social, sobretudo porque eram caracterizadas por um esquema ou modelo, algo que entendemos ser melhormente exemplificado mediante a seguinte tríade:

---

<sup>18</sup> Marcel Mauss não se dedicou ao estudo da sociedade egípcia, embora faça uma referência ao país em uma das notas de rodapé de seu livro: “sabe-se que quase todas as fórmulas do contrato são atestadas pelos papiros aramaicos dos judeus de File no Egito, séc. V antes de nossa era. Ver Cowley 1923. Conhecem-se também os trabalhos de Ungnad sobre os contratos babilônios (v. A.S., v. 12; Huvelin: 508, e Cuq 1910)” (MAUSS, 2003, p. 276).

<sup>19</sup> MARX, Karl. **Formações Econômicas Pré-Capitalistas**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

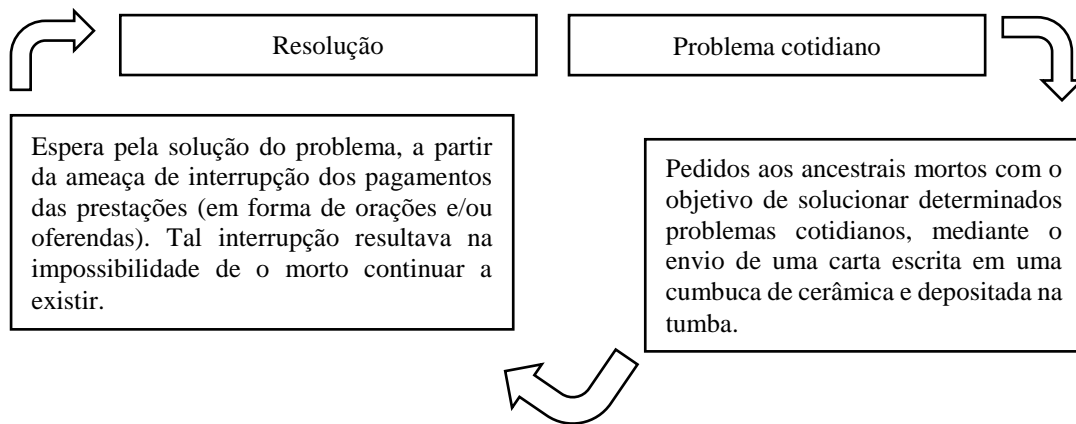
<sup>20</sup> No Capítulo 3 deste texto analisamos as cartas aos mortos de maneira detalhada.

<sup>21</sup> Não é o caso dos exemplares que analisamos no Capítulo 3 deste trabalho.

<sup>22</sup> Como é o caso de um dos exemplares que analisamos no Capítulo 3 desta monografia.



## Representação esquemática da relação cíclica caracterizante das cartas aos mortos



Fonte: elaborado pela autora com base nas leituras realizadas das cartas egípcias para o além, 2017.

A existência dessa forma geral de petição contribui ao pensamento de alguns autores, que as caracteriza como gênero específico da literatura funerária egípcia<sup>23</sup>. Neste sentido é que as cartas são eminentemente traços das relações sociais, produzidas por um ou mais indivíduos, no entanto, dentro de um contexto social mais amplo. Essa conceituação é fundamental na teoria de Marcel Mauss (2003), pois as dádivas e reciprocidades são características da sociedade — e não do indivíduo. Interessa ainda destacar que essas trocas fogem de uma noção puramente capitalista ou mercadológica. No escambo, por exemplo, o bem recebido não possui valor maior do que o bem ofertado, embora sejam produtos diferentes (MAUSS, 2003). Em resumo, conforme explica Jacques Godbout, ao refletir sobre a liberdade que o sistema mercantil desencadeia, na medida em que não é pautado em uma relação por endividamento de uma das partes.

Como essa liberdade é possível? Em que se funda? Essa liberdade está fundada na liquidação imediata e permanente da dívida. O modelo mercante visa à ausência de dívida. Nesse modelo, cada troca é completa. Graças à lei da equivalência, cada relação é pontual, e não compromete o futuro. Não tem futuro, e portanto não nos insere num sistema de obrigações (GODBOUT, 1998, p. 3).

Em outras palavras, “o sistema da dádiva se situa [...] no pólo oposto ao do sistema mercantil. Não porque seja unilateral, o que não é, mas porque o que caracteriza

<sup>23</sup> Essa discussão é realizada no próximo capítulo.



o mercado, como vimos, é a transação pontual, sem dívida, ao passo que a dádiva busca a dívida” (GODBOUT, 1998, p. 6). Em outras palavras, o sociólogo canadense Jacques Godbout adverte que a relação pautada na economia de troca de Mauss requer que a parte recebedora da dádiva passe a ficar em dívida com o seu doador; trata-se de uma relação de busca pela *reciprocidade*.

Pois bem, a reciprocidade supõe uma preocupação pelo outro. Não se pode estar inquieto do outro sem se preocupar com suas condições de existência. Tal preocupação torna-se, portanto, hospitalidade, dádiva de alimentos e víveres, proteção, ou seja, motivos ou obrigações para produzir (SABOURIN, 2008, p. 135).

Conforme Eric Sabourin, antropólogo francês, para Mauss,

[a troca é] uma relação de interesses, mas que supõe uma reciprocidade mínima. A razão aconselha estabelecer a competição de interesses forjada na confiança, na paz e na compreensão mútua produzidas pelas relações de reciprocidade. Dessa forma é possível entender que se possa muito facilmente confundir a troca com uma forma de reciprocidade simétrica. Mas, em realidade, ela inverte o movimento da reciprocidade, porque em vez de se preocupar com o outro, procura em primeiro lugar a satisfação do próprio interesse (SABOURIN, 2008, p. 135).

Em outras palavras, a questão da dádiva é um tanto mais complexa, pois “uma primeira característica de um sistema de dádiva consiste no fato de que os agentes sociais buscam se afastar da equivalência de modo deliberado. Isso não significa que a dádiva seja unilateral. Pode sê-lo, mas essa não é uma característica essencial sua. Geralmente, ao contrário, há retribuição, e muitas vezes maior do que a dádiva. Mas a retribuição não é o objetivo” (GODBOUT, 1998, p. 6). A dádiva não é simplesmente dar para receber. Essa concepção é demasiado simplista e se confunde com a noção mercantil, haja vista “que o mercado se baseia na liquidação da dívida. A dádiva, [por sua vez,] baseia-se, ao contrário, na dívida” (GODBOUT, 1998, p. 6). No entanto, “a dádiva não retribuída [...] torna inferior quem a aceitou, sobretudo quando é recebida sem espírito de reciprocidade” (MAUSS, 2003, p. 294).

As supracitadas características não implicam que a dádiva somente existe nas sociedades pré-capitalistas, ao contrário, pois, conforme esclarece Sabourin (2008, p.



136), “a intuição genial de Mauss foi a sua capacidade de vislumbrar a continuidade dessas categorias da dádiva do intercâmbio e da reciprocidade nas sociedades modernas”. Pois, conforme Marcel Mauss (2003, p. 189), “essa página de história social, de sociologia teórica, de conclusões de moral, de prática política e econômica, não nos leva, no fundo, senão a colocar mais uma vez, sob formas novas, antigas mas nem sempre novas questões”.

Se, por um lado, “a *dívida* deliberadamente mantida é uma tendência da *dádiva*, assim como a busca da equivalência é uma tendência do modelo mercantil”, por outro lado, “os parceiros num sistema de dádiva ficam em situação de dívida, negativa ou positiva” (GODBOUT, 1998, p. 6; grifo nosso). Destarte, as cartas egípcias para o além podem ser caracterizadas como *dádivas*, ou seja, ofertas ou presentes que se valiam da relação de **reciprocidade**, mas também de **obrigação**. Em outras palavras, era fundamental — e acreditamos que se constituía como um pressuposto para o bom andamento do mundo dos viventes — que preces fossem tecidas ao além (aos deuses e aos ancestrais mortos), posto que na medida em que os mortos faziam parte do *estatuto* social da sociedade dos vivos, podiam interceder com vistas à solução de determinados problemas terrenos (disputa por herança, direito à propriedade, questões de doença etc.) não mais enfrentados pelos mortos.

Tratava-se de um ciclo: prestava-se culto aos parentes mortos para que, depois da morte, o antigo prestador passasse a ser um recebedor, ou seja, era uma relação cíclica que pode ser caracterizada como uma obrigação social. Contudo, se não enfrentavam mais os problemas terrenos supracitados, o mesmo não se pode dizer do papel dos mortos em relação à gênese desses problemas, já que na totalidade das cartas que estudamos, os vivos acreditavam que os problemas a que estavam vivenciando haviam sido causados por espíritos maléficos. Estes eram constituídos por pessoas mortas, parentes ou não, que, em nossa forma de interpretar, às vezes se utilizavam dos vivos para gerar problemas — como o caso de um primo ou meio irmão que não estava a respeitar o direito à herança de sua prima ou irmã, conforme revela a Cumbuca de Hû<sup>24</sup>. Neste caso, o primo ou meio irmão

---

<sup>24</sup> Um exemplo semelhante pode ser encontrado na literatura, nomeadamente na história de Naneferkaptah, do Período Ptolomaico. Localização atual: Museu do Cairo, n° 30.646; para detalhes, cf. Miriam Lichtheim (1976, p. 127-137).



estava vivo, mas a mãe da menina prejudicada acreditava que a ação do primo ou meio irmão era reflexo de forças do além oriundas de espíritos maléficos, solicitando que seu irmão ou marido morto intercedesse em favor de sua filha.

Aprioristicamente, a reciprocidade não acontecia, pois na medida em que as cartas eram enviadas com vistas à resolução de problemas já estabelecidos, podemos concluir que o parente morto não estava agindo conforme se esperava, visto que sua função era proteger os seus descendentes. Por outro lado, podemos pensar no caráter negligente dos vivos em relação aos mortos, negando-lhes dádivas (víveres, libações, orações etc.) em suas tumbas, fazendo com que o morto, em contrapartida, deixasse de atuar em favor dos vivos, conforme explicitado acima na citação de Godbout (1998), sobre a dupla natureza *negativa* ou *positiva* das dívidas.

O alimento dado é alimento que voltará neste mundo ao doador; é o mesmo alimento, para ele, no outro mundo; é ainda o mesmo alimento na série de seus renascimentos; a água, os poços e as fontes dados asseguram contra a sede; as vestimentas, o ouro, as sombrinhas, as sandálias que permitem andar no chão ardente, retornam a nós nesta vida e na outra. A terra doada e que produz colheitas para outrem também faz crescer nossos ganhos neste mundo, no outro e nos renascimentos futuros (MAUSS, 2003, p. 281).

As dívidas eram, portanto, simbólicas; não é possível mensurar mercadologicamente o valor de um vaso contendo comidas e bebidas com o valor de uma ação ou graça recebida. No entanto, é necessário esclarecer que “os fenômenos de troca e de contrato nessas sociedades [antigas, não são] privadas de mercados econômicos [...] — pois o mercado é um fenômeno humano que, a nosso ver, não é alheio a nenhuma sociedade conhecida —, mas cujo regime de troca é diferente do nosso” (MAUSS, 2003, p. 188). Por outro lado, a impossibilidade da mensuração das trocas no Egito Antigo diz respeito ao fato de, nesses dois espaços — dos vivos e dos mortos — tanto as *oferendas* (dos vivos aos mortos) quanto as *graças* (dos mortos aos vivos) eram fundamentais para que tanto um quanto outro sobrevivessem gozando de paz e harmonia. Em outras palavras, os graus de importância eram semelhantes, no entanto, incomensuráveis na medida em que não é possível estabelecer um *valor de troca*, já que essa relação se dava, para usarmos um termo da economia, pelo *valor de uso*.





Felizmente, nem tudo ainda é classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas possuem ainda um valor sentimental além de seu valor venal, se é que há valores que sejam apenas desse gênero (MAUSS, 2003, p. 294).

Essas relações sociais cuja gênese se encontra já nas sociedades antigas são consubstanciadas nas cartas egípcias aos mortos, como demonstra o egiptólogo Juan Carlos Moreno García, afirmando que

em um estudo importante, Sylvie Donnat<sup>25</sup> enfatizou o papel desempenhado pelas cumbucas nos rituais funerários domésticos onde os ancestrais eram honrados como receptores de libações e de oferendas. Essas oferendas eram apresentadas por seus parentes, destacando e renovando os laços que uniam os membros de uma mesma família, mesmo que pertencentes a duas esferas diferentes, a dos mortos e a dos vivos (MORENO GARCÍA, 2007, p. 6).

À guisa de conclusão, o conceito de *dádiva* evoca uma reciprocidade, embora, *a priori*, não obrigatória. Marcel Mauss se preocupou e se dedicou ao estudo da dádiva em determinadas sociedades, *e.g.*, a Polinésia, a Melanésia e o noroeste americano, embora não escondendo o caráter geral de suas ideias. Como Mauss (2003) afirma, nem todas as relações são de compra e de venda — mesmo nas atuais, capitalistas. Em nossa sociedade existem relações cuja gênese está nas sociedades antigas. Assim, na medida em que Mauss concebeu um estudo sobre a *dádiva* tanto em determinadas sociedades antigas quanto na contemporaneidade, percebemos que sua teoria pode ser aplicada a todo agrupamento humano, pois nem mesmo nas sociedades capitalistas os valores simbólicos dos objetos e ações foram perdidos, já que estão presentes nas mais variadas cotidianidades e nos seus ritos de passagem — aniversários, casamentos, enterramentos etc. (MAUSS, 2003).

“Assim, pode-se e deve-se voltar ao arcaico, ao elementar; serão redescobertos motivos de vida e de ação que numerosas sociedades e classes ainda conhecem: a alegria de doar em público; o prazer do dispêndio artístico generoso; o da hospitalidade e da festa privada e pública (MAUSS, 2003, p. 299). Em nossa maneira de interpretar, mesmo sem a intenção de criar uma análise universal, Mauss a criou por meio do *Ensaio sobre a*

---

<sup>25</sup> Egiptóloga francesa especialista no tema; trataremos de suas pesquisas no próximo capítulo.



*Dádiva*, visto que trocas sociais simbólicas — envoltas de sentimentalidade — existem, *pari passu* desde os mais antigos agrupamentos humanos. A forma de conceber tais relações de trocas é que deve ser apropriada e contextualizada conforme cada sociedade, pois as especificidades de cada uma conferem uma criativa originalidade a essa abordagem que não se pretendia universal, mas que o próprio Mauss demonstra que é na medida em que se trata de algo que percorre o tempo histórico.

Pensamos que tiraríamos dos historiadores antigos tão ou mais criativas interpretações caso seguissemos o exemplo de Mauss, que enxergou as sociedades antigas como profícuas e não como superadas. A teoria de Marcel Mauss nos invoca este convite, pois, retomando a frase de seu aluno disposta no início deste capítulo, conforme documentada na biografia escrita por Fournier (2006, p. 1-2), é preciso “compreender o trabalho do sujeito em seu contexto”. “Dar, receber e enfim, retribuir. Para começar, foi preciso inicialmente depor as lanças. Só então se conseguiu trocar os bens e as pessoas, não mais apenas de clãs a clãs, mas de tribos a tribos, de nações a nações e — sobretudo — de indivíduos a indivíduos. Só então as pessoas souberam criar e satisfazer interesses mútuos, e, finalmente, defendê-los sem precisar recorrer às armas (MAUSS, 2003, p. 313). Assim, conforme Mauss (2003, p. 314), “se opor sem se massacrar, dando-se uns aos outros sem se sacrificar. Esse é um dos segredos permanentes de sua sabedoria e de sua solidariedade”.



### 3. CARTAS AOS MORTOS:

#### VICISSITUDES TERRENAS E APELOS TRANSCENDENTAIS

*Faze com que eu sinta que a morte não existe porque na verdade já estamos na eternidade.*

Clarice Lispector<sup>26</sup>.

##### 3.1. *As cumbucas.*

Ciro Flamarion Cardoso assim sistematizou sua percepção sobre o distanciamento entre nós e os antigos:

ao desejar escapar do anacronismo psicológico que consistiria em achar que as pessoas do passado pensavam e sentiam exatamente como nós, surge o perigo de ir ao extremo oposto, transformando as épocas passadas em algo tão pouco familiar que se torne ininteligível (CARDOSO, 2000, p. 15).

Alguns historiadores conseguem dizer exatamente àquilo que pensamos, colocando em palavras pensamentos que, muitas vezes, não organizamos. É neste sentido que nos apropriamos dessa conceituação de Ciro Cardoso com vistas à exposição de duas ideias que temos acerca da sociedade egípcia e que norteiam esta monografia. A primeira diz respeito ao necessário distanciamento para apreendermos uma particularidade que nos é estranha e que, em nossa opinião, é o grande cerne de sua religião: *não existia morte no Antigo Egito*. A morte do corpo físico não representava o fim da existência; antes de tudo, era uma passagem para outra vida, em um mundo semelhante ao dos vivos. Não havia reencarnação, mas as pessoas continuavam a viver no mundo porque a apreensão que faziam da vida estava correlacionada à sua continuidade em um lugar semelhante ao mundo dos vivos.

Em outras palavras, as pessoas não viviam em um outro Egito em decorrência de uma reencarnação; viviam em um outro Egito porque as descrições dos campos do

---

<sup>26</sup> Do livro “Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres”.



além, dentre outras inúmeras características, aventavam as paisagens que remetiam ao Nilo, em suas possibilidades e dificuldades, notadamente, a existência da irrigação, dos juncais, das oferendas tão relacionadas à cidade de Ábidos, o medo da falta de alimento etc. Trata-se de um espaço para os mortos que tanto pode ser geograficamente localizado dentro do mundo dos vivos quanto pode fazer parte de uma natureza transcendente, sem a necessidade de demarcações enrijecidas. Os juncais do Campo de Juncos — um dos espaços do além — são associados ao Delta do Nilo, por exemplo; o Sul do país pode ser um representativo do Campo de Oferendas, associado ao deus Osíris por meio das ofertas que recebia de seu filho, Hórus.

Essa possibilidade de existência coloca os vivos e os mortos em contato constante, ou seja, trata-se de mais um indicativo de que a morte propriamente não existia, visto que a finitude da energia do corpo físico era prontamente superada pela potência vital — o *Ka* — que permeava o *Ba*, dotando-o de força e de movimentos, tal como antes, embora de uma forma diferente — o *Ba* era uma espécie de pássaro com cabeça humana que, por sua vez, não deixava de ser um paradigma na medida em que conquistava uma das mais urgentes necessidades humanas: voar; movimentar-se para onde se deseja sem ser impedido — trata-se de uma ideia de liberdade. Por outro lado, existem alguns textos que, se não contestam a continuidade da existência, ao menos estimulam que se viva *hoje*, pois não há garantias de um *amanhã*<sup>27</sup>. Ainda assim, essa contestação não assume características *nacionais*, se assim podemos dizer. Ou seja, nunca se constituiu como uma emergência social a possibilidade de vida sem o poder da religião.

Retomando a definição de Ciro Cardoso — em outra via, relativa à aproximação que podemos fazer entre nós e os antigos —, podemos assegurar que a natureza dos problemas cotidianos é característica de todas as épocas porque é inerente à condição humana — e essa natureza, documentada também em cartas que os vivos enviavam aos mortos, constitui-se como nosso objeto de estudo na medida em que nos permite refletir sobre situações da vida cotidiana dos antigos, assim como sobre suas relações com o transcendente. Em suma, acreditamos que os antigos precisam ser estudados em sua

---

<sup>27</sup> Cf. LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature**: Volume I: The Old and Middle Kingdoms. California: University of California Press, 1976, p. 193-197.



humanidade, não como objetos alegóricos de outro mundo, de modo que o estudo do passado se constitua como um estudo do outro, mas também de nós mesmos.

Se os problemas eram semelhantes, o mesmo não se pode dizer de suas possibilidades de resolução. As situações mais cotidianas — quando negativas — eram vistas como impostas por forças do além — geralmente um parente morto era *indiretamente* responsabilizado por quaisquer situações de desordem na vida cotidiana do requerente, em escala particular ou familiar, na medida em que não estava a exercer sua função protetora, porquanto ser um espírito ancestral. Desse contexto é que resultam correspondências escritas em tom de incompreensão e, às vezes, de ameaça, pois se os vivos ofereciam libações aos mortos é porque precisavam de uma contrapartida: o garante de uma vida tranquila no mundo dos vivos, onde os problemas cotidianos pudessem ser resolvidos sem a necessidade de influências externas do mundo dos mortos. Por outro lado, podemos assegurar que, quando a possibilidade de resolução dos problemas somente podia ser advinda do mundo dos mortos era porque, igualmente, acreditava-se que os problemas haviam sido criados por um morto maléfico.

Com vistas a refletirmos sobre essas possibilidades é que, a partir de agora, apresentaremos de maneira particular três cartas do Primeiro Período Intermediário para, em seguida, refletirmos sobre os propósitos de tais composições funerárias, analisando-as à luz da teoria desenvolvida por Marcel Mauss, outrora apresentada. Interessa destacar que a ordem de aparição das cartas, como dissemos na introdução deste texto, é a mesma encontrada no livro de Alan Gardiner e de Kurt Sethe.

### **3.1.1. A Cumbuca de Kâw.**

Qau ou Qau el-Kebir<sup>28</sup> (*kebir* é a palavra árabe para ‘grande’) é o nome árabe de uma aldeia do Alto Egito, localizada na margem leste do Nilo, aproximadamente 5 km a

---

<sup>28</sup> Preferimos grafar a palavra da mesma forma que Gardiner e Sethe (1928), ou seja, Kâw.



leste da aldeia e da estação ferroviária de Tima, e 45 km Sul de Asyut” (GOMA’A, 1986, 235-245 *apud* UCL, 2001<sup>29</sup>).

Qau está localizada no sítio conhecido no grego antigo como Antaeopolis, “cidade de Antaeus”. [...] O nome árabe *Qau* deriva do copta *tkooy* ou *tkuoy* que, por sua vez, remonta ao antigo egípcio *Dw QAw* — “monte alto”, referindo-se originalmente às montanhas no deserto oriental, mas a partir do final do Período Tardio foi usado para nomear a cidade. Qau se localiza na 10ª província — ou nomo — do Alto Egito (GOMA’A, 1986, 235-245 *apud* UCL, 2001).

Entre os anos de 1923 e 1924, Sir William Matthew Flinders Petrie dirigiu uma expedição da *British school of Archaeology* ao Egito, que contou com a participação de outros importantes egiptólogos; essa expedição resultou na publicação *Antaeopolis: the tombs of Qau*. Nesta publicação, Petrie apresenta seus relatos, assim como os desenhos dos locais escavados (algo recorrente em seus livros). Relata-nos Petrie:

Comecei a trabalhar em Qau com o tenente-comandante Wheeler, Sr. Greenlees e Sr. Yeivin. A senhorita Caton-Thompson estava conosco, mas trabalhando principalmente no assentamento pré-histórico de Hemamieh, e a Sra. Benson nos ajudou durante uma parte do tempo (PETRIE, 1930, p. 1).

Wheeler, de quem fala Petrie é, na verdade, Noel Wheeler, britânico, tenente-comandante ligado à Marinha Real, conforme aponta o sítio do *Museum of Fine Arts Boston*<sup>30</sup>. “O Sr. Brunton<sup>31</sup> nos informa que a cumbuca vem da tumba nº 7695, em Qâw, e que foi descoberta pelo Sr. Noel Wheeler” (GARDINER; SETHE, 1928, p. 3). Com base nas informações disponibilizadas por Gardiner e Sethe (1928), elaboramos a seguinte ficha tipológica da Cumbuca de Qâw.

---

<sup>29</sup> Referência utilizada pelo site da *University College London*: GOMA’A, Farouk. **Die Besiedlung Ägyptens während des Mittleren Reiches**. Wiesbaden, 1986. Disponível em: < <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/qau/elkebirbackground.html> >. Acesso em: 28/12/2016.

<sup>30</sup> C.f. < <http://www.gizapyramids.org/view/people/asitem/items@Noel%20F.%20Wheeler:2129/0?t:state:flow=e1f0ffde-c6db-444f-b42d-1c4a81fcf80d> >. Acesso em: 28/12/2016.

<sup>31</sup> Guy Brunton, egiptólogo que também trabalhou nas escavações em Qâw. Mais informações em < <http://www.gizapyramids.org/view/people/asitem/search@/0/alphaSort-asc?t:state:flow=f82b5b69-e496-48d8-b48f-c01d4fdce697> >. Acesso em: 28/12/2016.



Localização original:	Kaw el-Kebîr;
Número de referência:	UC 16163 <sup>32</sup> ;
Número da tumba:	7695 <sup>33</sup> (tumba encontrada intacta);
Escrita do texto da fonte:	Hierático;
Datação:	Provavelmente, VI ou VII Dinastia;
Descoberta:	1924;
Descoberta por:	Mr. Noel Wheeler;
Diâmetro:	19,5 cm;
Profundidade:	6 cm;
Material:	Cerâmica;
Inscrições:	Dez colunas verticais no interior e seis colunas verticais no exterior;
Localização atual:	Edwards Library (University College) — Petrie Museum of Egyptian Archaeology. Londres, Inglaterra.
<b>Informações adicionais:</b>	
<p>“A câmara [funerária] continha um corpo de um homem, deitado com a cabeça para o norte e a face para o leste. [...] Em frente à face do morto estavam três potes com oferendas, enquanto a cumbuca com inscrições estava localizada por trás da cabeça [do morto]” (BRUNTON, <i>apud</i> GARDINER; SETHE, 1928, p. 3).</p> <p>“A «Carta ao Morto» teria sido depositada durante o funeral de Inkhenmet. Por outro lado, se os problemas de Shepsî — que ele atribui à ação de seu irmão do além — começaram após o enterro de Inkhenmet, ele obviamente teve de reabrir o túmulo deste último, a fim de colocar a «Carta ao Morto», uma operação que, como H. Willems salienta, não poderia ser realizada secretamente” (LORAND, 2010, p. 83).</p>	

A partir das versões de Gardiner e Sethe (1928) e de Edward Frank Wente (1990) elaboramos a seguinte tradução para o texto presente na Cumbuca de Kâw, preservando a grafia dos nomes conforme a publicação de 1928.

<sup>32</sup> Informação retirada de Lorand (2010, p. 78).

<sup>33</sup> Informação retirada de Lorand (2010, p. 78).



### Parte interior da cumbuca:

*Shepsí (é quem) fala com o seu pai, Inkhenmet.*

*Este é um lembrete oral (?) da tua jornada à prisão (?), ao lugar onde estava Hotpui, filho de Son, quando trouxestes a perna dianteira de um boi e quando este teu filho veio com Newa 'yof, e quando disseste: “Venham até mim, vocês dois (!)! Sentem-se e comam carne!”. Estou sendo ferido por meu irmão, em tua presença, sem que este teu filho tenha feito ou dito alguma coisa? (E contudo) eu o enterrei, trouxe-o de 'I..... [da prisão?<sup>34</sup>], coloquei-o entre os co-proprietários de seu túmulo no deserto, embora ele tenha (contraído) um empréstimo (a mim) de 30 trinta (medidas) de cevada do Alto Egito, uma tanga, I ..... (mnw), (medidas) de cevada do Alto Egito, linho [ou linhaça?<sup>35</sup>], I šn..... (?), uma taça de mḥt — e embora eu fizesse por ele o que não tinha sido feito (outrora). [Mesmo assim,] ele tem atuado contra este teu filho muito injustamente, considerando que disseste a este teu filho: “Todos os meus bens são investidos ao meu filho Shepsí”. Vê (?), agora todos os meus campos me foram tomados pelo filho de Sher (?), Henu. Vê, ele está contigo na mesma cidade. Litigas com ele, pois teus escribas estão con(tigo) na mesma cidade. Alegre é o homem que ..... enquanto seus príncipes (?) são desgraçados (?).*

### Parte exterior da cumbuca:

*Shepsí (é quem) fala com a sua mãe, Yi.*

*Este é um lembrete oral (?) do fato de que disseste a este teu filho: “Traz-me codornas para que eu possa comê-las”, e este teu filho trouxe para ti sete codornas, e tu as comeste. Estou sendo ferido na tua presença, as crianças estão muito descontentes com este teu filho? Quem então te fará libações? Ó, que possas julgar entre eu e Šebkhotp! Eu o trouxe de outra cidade, e o coloquei nesta cidade, junto aos co-proprietários deste túmulo (?), e dei-lhe*

---

<sup>34</sup> Cf. < <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/qau/tombs/7695trans.html> >. Acesso em: 08/01/2017.

<sup>35</sup> Cf. < <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/qau/tombs/7695trans.html> >. Acesso em: 08/01/2017.





*roupas [propícias] para o enterramento. Por que ele trabalha tão maldosamente contra este teu filho, sem que nada eu lhe tenha feito ou dito maldosamente? Fazer o mal é doloroso para os deuses!*

### 3.1.2. A Cumbuca de Hû.


Hû é a atual denominação da antiga cidade de Diospolis Parva, nome grego utilizado durante o Período Ptolomaico. Sua escavação ocorreu sob direção de Sir. Flinders Petrie, por meio da *Egypt Exploration Society*, entre os anos de 1898 e 1899, e os resultados desta foram publicados por Petrie no ano de 1901. Nesta publicação, Petrie reconhece o auxílio de muitos profissionais em tamanha empreitada, dentre eles Mr. Mace — “na preparação deste volume, muitas mãos me ajudaram. Mr. Mace escreveu considerações sobre os cemitérios onde trabalhou” (PETRIE, 1901, p. 3). Arthur Cruttenden Mace, egiptólogo britânico nascido na Tasmânia, foi o responsável pela descoberta da Cumbuca de Hû, localizada em uma tumba na 7ª província ou nomo, situada no Alto Egito.

Localização original:	Diospolis Parva (atual cidade de Hu);
Número de referência:	UC 16244 <sup>36</sup> ;
Escrita do texto da fonte:	Hierático;
Datação:	Primeiro Período Intermediário (Dinastia imprecisa);
Descoberta em:	1899 <sup>37</sup>
Descoberta por:	Arthur Cruttenden Mace (em expedição de Fliders Petrie);
Diâmetro:	21 cm;
Profundidade:	6 cm;
Material:	Cerâmica;

<sup>36</sup> Informação retirada de Lorand (2010) e de STEVENSON, Alice. **Egyptian and Nubian Pottery**. Petrie: Museum Egyptian Archaeology. [Data não informada], p. 6. Disponível em: < <http://www.ucl.ac.uk/museums/petrie/about/collections/pottery/Pottery> >. Acesso em: 09/01/2017.

<sup>37</sup> Informação retirada de STEVENSON, Alice. **Egyptian and Nubian Pottery**. Petrie: Museum Egyptian Archaeology. [Data não informada], p. 6. Disponível em: < <http://www.ucl.ac.uk/museums/petrie/about/collections/pottery/Pottery> >. Acesso em: 09/01/2017.



Inscrições:	Seis colunas verticais de inscrições na parte interior;
Localização atual:	Edwards Library (University College) — Petrie Museum of Egyptian Archaeology. Londres, Inglaterra.
<b>Informações adicionais:</b>	
“Uma peculiaridade é relativa ao uso do  com a mão para a esquerda ( <i>i.e.</i> como usualmente [se grafa] em hieróglifo) contrária à regra geral do hierático. O significado é extremamente obscuro” (GARDINER; SETHE, 1928, p. 5).	

A partir das versões de Alan Gardiner e Kurt Sethe (1928) e Edward Frank Wente (1990), elaboramos a seguinte tradução para esta fonte, sempre preservando a grafia dos nomes próprios conforme a publicação de 1928.

### **Parte interior da cumbuca:**

(É) *uma irmã que fala ao seu irmão. O único amigo Neferśefkhi.*

*Um grande e benéfico (?) (grito de) infortúnio! Desafortunado aquele que apontaste como mḥnk<sup>38</sup> (??), por conta daquilo que está sendo feito «contra (??)» minha filha muito maldosamente, embora eu nada tenha feito contra ele, tampouco consumi sua propriedade. Ele nada deu a minha filha, que faz oferendas funerárias ao Espírito em troca de (?) proteção do sobrevivente terrestre. Faze teu acerto com quem (em qualquer ocasião) faça a mim o que é doloroso, pois minha voz é verdadeira contra qualquer defunto ou defunta que aja assim contra a minha filha.*

### **3.1.3. A Cumbuca do Cairo.**

A Cumbuca do Cairo foi encontrada em Saqqara, no primeiro nomo do Baixo Egito, região próxima ao delta do Nilo. Trata-se da cumbuca sobre a qual menos

<sup>38</sup> “Íntimo”; cf. WILSON, Amy. **Pure ones**: the w<sup>b</sup> and w<sup>bt</sup> from the Old Kingdom to the end of the Middle Kingdom. Cairo: The American University in Cairo (The Department of Sociology, Anthropology, Psychology, and Egyptology), 2014, p. 69. Disponível em: < <http://dar.aucegypt.edu/bitstream/handle/10526/4198/Wilson-Thesis-Final.pdf?sequence=1> >. Acesso em: 08/01/2017.



informações são conhecidas, por exemplo, “nada se sabe sobre o contexto arqueológico, além de sua proveniência (Saqqara)” (WILLEMS, 2001, p. 346). Em geral, as cumbucas eram utilizadas para atrair o morto — mediante o depósito de oferendas nelas próprias — à leitura dos textos enviados pelos pedintes terrenos (GARDINER; SETHE, 1928; PARKINSON, 1991) e, na Cumbuca do Cairo, Harco Willems (2001, p. 346) assegura que “no caso de o morto adotar medidas favoráveis aos seus descendentes [conforme se pede], sugere-se que uma oferenda de água [(libação)] lhe será derramada” (WILLEMNS, 2001, p. 346).

Assim, apesar da pouca quantidade de informações gerais sobre os dados de escavação deste material, trata-se de uma carta *sui generis* por retratar aspectos importantes da sociedade, *e.g.*, a crença egípcia de que doenças eram causadas por maus espíritos, e que os bons espíritos — os ancestrais — eram capazes de curá-las (GARDINER; SETHE, 1928); em outras palavras, correlaciona-se ao apego à tradição, tão característico dos egípcios, assim como é um exemplo vistoso do culto aos antepassados.

Localização original:	Saqqara;
Número de referência:	CG 25.375 <sup>39</sup> ;
Escrita do texto da fonte:	Hierático;
Datação:	XI Dinastia <sup>40</sup> ou, provavelmente, XII Dinastia <sup>41</sup> ;
Diâmetro:	16 cm;
Material:	Cerâmica;
Inscrições:	Nove colunas verticais no interior e duas colunas adicionais no exterior;
Localização atual:	Museu do Cairo.
<b>Informações adicionais:</b>	

<sup>39</sup> Retirado de Hawass e Brock (2003, p. 308) e de Lorand (2010, p. 80).

<sup>40</sup> De acordo com Assmann (2005, p. 161).

<sup>41</sup> Segundo Gardiner e Sethe (1928, p. 7).



O conteúdo desta carta é o resultado de uma das percepções que tinham os egípcios, ao considerarem ser os “encantamentos mágicos ou orações aos deuses [como] métodos usuais de afastar doenças [causadas por maus espíritos]. [...] As cartas aos parentes mortos poderiam ser empregadas para este mesmo fim” (GARDINER; SETHE, 1928, p. 8).

Interessa destacar que a manutenção da tradição era uma das maneiras de assegurar uma sociedade coesa. Não deixa de ser também um exemplo da ideologia egípcia o que está documentado na Cumbuca do Cairo, afinal, conforme bem pontua Barry Kemp (1996, p. 29), “a história consiste em um seguimento detalhado de um mito do passado que serve de modelo no presente” — e esta carta, não obstante as imprecisões arqueológicas, revela uma das maneiras de interferência dos mortos na sociedade dos vivos — causando doenças, uma temática que não aparece nas outras duas composições estudadas — e, portanto, denota que os mortos eram também parte da sociedade. Gardiner e Sethe (1928, p. 7) realçam ainda que essa carta se notabiliza pelo pequeno tamanho e pela grande clareza de seu texto, colocando essa cumbuca em uma espécie de conjunto de verossimilhanças entre as cumbucas de K̄âw e de Hû, pelo que se explica nossa escolha por essa carta aos mortos.

Conforme as versões de Gardiner e Sethe (1928) e de Jan Assmann (2005), elaboramos a seguinte tradução para essa fonte, considerando a grafia dos nomes próprios conforme a publicação de 1928.

*Presenteada por Dedi ao sacerdote Antef, nascido de Iwnakht.*

*Quanto a esta serva Imiu, que está doente, nem de dia e nem de noite tu (= o akh) lutas por ela contra todo homem que está fazendo mal a ela e toda mulher que está fazendo mal a ela. Porque tu desejas a desolação da sua casa (= dela)? Luta por ela hoje como (se fosse algo) novo (?), para que a sua casa (= dela) possa ser estabelecida, e para que libações possam ser feitas a ti. Se não houver qualquer (ajuda) tua, então a tua casa estará destruída. Será (?) que não reconheces que é esta serva que faz a tua casa entre (?) os homens? Luta por [ela]! Cuida dela! Protege-a de todos os homens e mulheres que lhe estão fazendo mal! Assim, a tua casa e os teus filhos serão estabelecidos. Que escutes bem!*



### 3.2. *Cartas aos mortos: apresentação.*

A egiptóloga francesa Sylvie Donnat (2009, p. 62), ao tratar das cartas aos mortos, pontua que “este gênero [literário] é, com efeito, atestado desde o fim do Antigo Império até o século VII a.C.; mais de 1500 anos, porém, a maior parte do *corpus* (10 documentos de 14) abarca um período muito mais curto, entre o final do Antigo Império e o início do Médio Império”. A egiptóloga alemã Louise Gestermann (2006, p. 289) acredita que “nesse período foi adotada uma popularidade especial dessa prática [de envio de cartas aos mortos]”. Ursula Verhoeven (2003, p. 31) sugere que “embora a quantidade de cartas seja pequena, sua dispersão temporal aponta a existência de uma ampla tradição”. Esta ideia é consubstanciada por Gestermann (2009, p. 289), ao defender que “sua dispersão no tempo indica que se tratou de um grande costume, talvez até generalizado”.

Em acréscimo, podemos interpretar que a considerável quantidade de cartas durante o Primeiro Período Intermediário atesta a importância destas em escala nacional, especialmente, quando percebemos a diversidade de locais onde foram encontradas, de modo que seu conseqüente decréscimo pode sugerir o abandono desse costume. Interessa também destacar que o desenvolvimento das cartas enquanto gênero ocorreu a partir do final do Antigo Império, quando o acesso ao além ganhou novos caminhos, superando a antiga restrição que o condicionava ao desempenho satisfatório do faraó junto aos deuses.

Essa distribuição desigual possibilita vários comentários tanto sobre a questão da transmissão desse gênero quanto sobre a natureza de sua afiliação com as cartas para os deuses, provenientes da Baixa Época e do Período Greco-Romano. [...] Interessa notar que esta época que compreende o final do Antigo Império e o início do Médio Império constitui claramente o período deste gênero por excelência (DONNAT, 2009, p. 62).

O fato de possuírem certa padronização, em nossa opinião, caracteriza as cartas como um gênero da literatura funerária — esta, por sua vez, tão extensa no Antigo Egito. Sylvie Donnat (2009, p. 62) admoesta sobre a inexistência de um “modelo definido”, mas homogêneo. Em outras palavras, as cartas não possuíam fórmulas, como o *Livro dos Mortos*, por exemplo, haja vista tratarem de problemas cotidianos em escala individual, o que assegura a diferenciação entre todas as cartas. No entanto, é preciso destacar que



essas composições formam, “ao contrário das cartas mais tardias, [uma espécie de] grupo notavelmente homogêneo do ponto de vista da forma dos temas tratados. Mais que orações, estas alegações eram, verdadeiramente, cartas de reclamação em tom oficial, endereçadas a um morto, antigo patrono da propriedade familiar (*pr*), agora considerado como um ‘santo patrono’<sup>42</sup> que, assim, deveria proteger sua antiga propriedade, assim como àqueles que lá viviam” (DONNAT, 2009, p. 62).

Nesse sentido é que a família pode ser entendida como uma instituição e, como é inerente às instituições, trata-se de algo hierarquizado — algo que percebemos, especialmente, na Cumbuca do Cairo, onde o marido (o morto) — chefe da família — estava a ser responsabilizado pelo desandar da casa na medida em que a serva estava enferma, contribuindo — do mundo dos mortos — à diluição da instituição familiar. Este é um exemplo de que os problemas enfrentados pelos vivos eram, notadamente, cotidianos, no entanto, as soluções eram buscadas junto aos mortos em escala divina — o que possibilita a interpretação de que todas as soluções terrenas eram tentadas, mas sem sucesso.

As cartas aos mortos trazem à superfície três características centrais da sociedade egípcia cuja demarcação consideramos pertinente: *a*) os mortos não estavam realmente mortos, *b*) a escrita e a oralidade tinham poderes mágicos e transcendentais e *c*) a ação de se movimentar era o simbolismo maior da vida. Aliás, o papel do movimento foi amplamente discutido por nós em nossa dissertação, quando defendemos que a maior preocupação dos mortos no além era a busca pelo garante do movimento<sup>43</sup> — dos membros e da mente —, distanciando-se da posição inerte característica do deus Osíris — embora cada morto fosse também *um* Osíris. Acreditamos que não é possível discutir a visão egípcia de além sem considerarmos o papel central do ideal de movimento<sup>44</sup>. Assim, concordamos com Jan Assmann (2005) no sentido de que os mortos que recebiam as cartas eram, na verdade, espíritos *akh*, pois somente um *akh* tinha o poder de interferir dos pontos de vista positivo e negativo no mundo dos vivos; o *akh* era, de certa forma, a condição máxima de movimento — dos membros, da mente e da potência do ser.

---

<sup>42</sup> “Saint patron”, no original, em francês.

<sup>43</sup> Cartografias do Além: o mundo dos vivos e o universo dos mortos no Antigo Egito, 2016.

<sup>44</sup> O próprio nome original do *Livro dos Mortos* era “Livro para **Sair** à Luz do Dia”.



O *akh* representava a mais alta condição no *post-mortem*, pelo que se explica serem esses mortos os agentes que figuram nas cartas. A rigor, da mesma forma que um vivo poderia causar mal a outro, um morto também poderia interferir no mundo dos vivos, algo que nos permite assegurar que o além egípcio não contemplava uma espécie de paraíso onde todos se constituíam em seres “benéficos” por natureza. De acordo com Assmann (2005), o *akh* é o morto transfigurado, interpretação que encontra eco em uma publicação mais antiga — e paradigmática —, de Paul Barguet, quando este elabora uma classificação para o *Livro dos Mortos* e conceitua a transfiguração do morto como o “poder de se manifestar sob diversas formas” (BARGUET, 1967, p. 15), constituindo-se como uma das etapas do *post-mortem* descrita no *Livro dos Mortos*. “A palavra intraduzível *akh* se refere a uma eficácia salutar que atravessa o limiar da morte, deste mundo para o próximo e vice-versa” (ASSMANN, 2005, p. 52).

Em outras palavras, a condição que assegura ao morto o poder de interferir tão decisivamente na vida dos vivos é a de espírito *akh*; uma espécie de poder incomensurável que permite, inclusive, o ir e vir à tumba, conforme atesta Paul Barguet (1967, cf. p. 15)<sup>45</sup>. Não obstante a importância do *akh* como um ideal de movimento, o enterramento se mostrava como um rito essencial para que o morto se tornasse um bem-aventurado ou um bom transfigurado, ou seja, o *akh* não era um espírito que vagava e perturbava os vivos em decorrência do não enterramento, haja vista que somente era possível se *transfigurar* depois do enterramento, ou seja, para que um morto se transformasse em *akh* ele não só teria de ser enterrado, como também precisava que todos os outros ritos fúnebres fossem corretamente praticados e, especialmente, precisava atingir ele próprio essa condição no além a partir da superação das etapas impostas no mundo dos mortos até se consagrar como um ser de luz.

Nesse sentido é que se torna possível considerar a condição de *akh* como o mais alto nível a ser atingido. Era “um estado ideal do ser que poderia ser alcançado por qualquer morto” (HORNUNG, 2003, p. 153). A complexidade dessa questão aparece no estudo presente na tese da egiptóloga Sylvie Donnat (2003), no qual são postas, grosso



---

<sup>45</sup> “Capítulos 64 a 129: «Sair à luz do dia» (transfiguração); poder de se manifestar sob diversas formas, de utilizar a barca do sol, de conhecer certos mistérios. Retorno à tumba; julgamento diante do tribunal de Osíris” (BARGUET, 1967, p. 15-16).



modo<sup>46</sup>, duas condições extremas de *post-mortem*; trata-se da “categorização dualista que se encaixa na ‘estrutura dialética’ do pensamento egípcio” (DONNAT, 2003, p. 11), a saber, *ꜥḥ* e *mwt*.

Sobre *ꜥḥ*,

a palavra *ꜥḥ*, referindo-se aos mortos, está presente durante toda a história do Antigo Egito. Ela tem sido associada a duas raízes: uma *ꜥḥ*  relacionada à noção de eficácia [...] [e outra], escrita com hieróglifos diferentes, *iꜥḥ* , referindo-se à noção de luminosidade” (DONNAT, 2003, p. 2-3).

**[Sobre] o segundo termo da classificação dos mortos**, o termo *mwt*. Considerando sua etimologia, o termo deriva do verbo *mwt*. [...] Se *mwt* parecia um termo neutro é, [por sua vez,] usado com muito cuidado em livros funerários, porque existia um tabu linguístico sobre ele no contexto ritual, uma vez que pronunciar ou escrever um termo era, de alguma forma, dotar de existência uma realidade. Então, em feitiços funerários, ao morto jamais era dito *mwt*, [sob] o risco de condená-lo à segunda morte — justamente àquela que os encantamentos tentavam evitar. Pelo contrário, o termo era usado regularmente para falar sobre os potenciais inimigos dos mortos. Nesse contexto, é bastante conhecida a referência que *mwt.w* fazia aos mortos condenados em oposição ao *ꜥḥ.w* — os mortos abençoados após o julgamento *post-mortem* (DONNAT, 2003, p. 3-4; grifo nosso).

A discussão sobre a natureza da personalidade dos mortos é bastante profícua; não havendo para ela um consenso. No entanto, para que possamos iniciar nossa análise das cartas, é preciso que arrisquemos um pouco sobre a natureza destes que investigamos. Donnat (2003, p. 11) conclui que os mortos *ꜥḥ* eram àqueles “abençoados” enquanto os mortos *mwt* eram os “não enterrados e sem culto funerário”. A julgar por essa definição, a outra parte da tríade dialética que caracteriza sua tese é a sua conclusão sobre a existência de uma “multidão de mortos comuns que foram coletivamente lembrados durante os festivais”. Dessa maneira, existiam três categorias de mortos: a) *ꜥḥ*, b) *mwt* e

---

<sup>46</sup> Como aqui não as discutiremos analiticamente, interessa destacar que Donnat adverte sobre a não simplificação dessas categorias, que carregam sentidos polissêmicos. Não é nosso objetivo discuti-las aqui, embora não admitamos a prerrogativa de ignorá-las.





c) os comuns (DONNAT, 2003). Assim, não é possível definir os mortos causadores do mal presentes, nomeadamente, nas cartas que estudamos como *mwt*, pois uma das fontes que estudamos é bastante clara quando afirma que o enterramento foi garantido ao morto, mesmo tendo a sua morte ocorrido em outro país. Trata-se da Cumbuca de Kâw, donde Shepí afirma, ao se mostrar inconformado com o mal supostamente causado pelo seu irmão, Šebkhotp:

*(E contudo) eu o enterrei, trouxe-o de 'I.... [da prisão?], coloquei-o entre os co-proprietários de seu túmulo no deserto [...].*

Ao decidirmos por uma apropriação da interpretação de Jan Assmann (2005)<sup>47</sup> sobre a natureza dos mortos presentes nas cartas, podemos assegurar que esta fonte evidencia que a condição de *akh* somente era possível após o enterramento.

A fé na vida após a morte e o zelo com que se preparava esta última são, seguramente, os aspectos mais caracterizantes da religião egípcia. A maior parte dos monumentos do Antigo Egito são, de fato, de âmbito funerário e refletem a importância com a qual revestiam, no interior da comunidade, a sepultura, o corredor funerário e os rituais àquela conexos (LUCARELLI, 2008, p. 149).

Um dos medos recorrentes entre os egípcios era o de morrer fora do país<sup>48</sup> e, por isso, ser privado de dispor de um enterramento que seguisse os costumes egípcios. Era algo a se temer, visto que isso representava a privação eterna da continuação da vida. Nem todos os mortos eram espíritos *akh*; isso é um indicativo que essa condição tornava àqueles dela detentores seres de muito poder, capazes de interferir no mundo dos vivos. Assim, consideramos que os destinatários das cartas eram espíritos *akh*.

O termo *akh*, representado por um hieróglifo de uma íbis com plumas (*Ibis comata*), possibilita uma ampla gama de significados em antigo egípcio, todos

---

<sup>47</sup> A tradução de Jan Assmann a que utilizamos como suporte em uma das cartas afirma que o *akh* do morto não agia em favor da saúde da serva da família. Assim, podemos concluir que, neste caso, era o *akh* do morto que estava a fazer o “mal” a partir do momento em que negligenciava a prática do bem. “Neither by day nor by night do you (the *akh*) stand up for her, / for you do not combat the one who does evil to her” (ASSMANN, 2005, p. 161).

<sup>48</sup> Sobre esse assunto, cf. a História de Sinuhe, traduzida à língua portuguesa por Telo Canhão (2010). Disponível em: [http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/2461/14/ulsd059259\\_td\\_vol.2\\_2.%20Hist%C3%B3ria%20de%20Sinuhe.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/2461/14/ulsd059259_td_vol.2_2.%20Hist%C3%B3ria%20de%20Sinuhe.pdf). Acesso em: 02/01/2017.



provavelmente derivados da raiz *iakhw*, «brilho, luz». Na forma plural, o termo faz parte da terminologia mágica e indica a força criativa autossuficiente que complementa Heka, o deus que personaliza o conceito de magia em âmbito cultural e mítico. O morto que alcançava o estado de *akh* adquiria essa mesma força mágica e se tornava uma criatura autossuficiente e iluminada, mais próxima da esfera divina do que da humana (LUCARELLI, 2008, p. 150).

Em outra publicação, Assmann (2001, p. 87-88) define o *akh* como uma “potência radiante” e uma “potência espiritual”. “Akhu refere-se ao poder específico da palavra sagrada, no sentido da definição bastante conhecida que Gustav Mensching fez de ‘mito’, como [sendo] ‘a visualização do sobrenatural em eventos espaciotemporais, mediada pela palavra, que é, portanto, palavra sagrada’” (ASSMANN, 2001, p. 88). Talvez a palavra que bem defina o estado de *akh* seja “independência”, como podemos interpretar a partir da definição de Margaret Bunson. Para ela, o *akh* era

um espírito ou alma espiritual libertada das amarras da carne, *a'akh* significa «eficiência útil». O nome também foi traduzido como “glorioso” ou “benéfico”. O *a'akh* tinha um significado particular nos rituais funerários egípcios. Considerava-se um ser que teria uma personalidade efetiva no além-túmulo, visto que era liberado do corpo. **O *a'akh* podia assumir a forma humana para visitar a terra à vontade** (BUNSON, 2002, p. 1; grifo nosso).

Essa definição de Bunson avança uma poética sugestão dos *Textos das Pirâmides*: “o *akh* foi para o céu assim como os restos mortais foram para a terra” (BUNSON, 2002, p. 133) ou, em outra tradução, “espírito (Akh) para o céu, corpo para a terra” (TP<sup>49</sup>, 474a *apud* FRANKFORT, 2000, p. 100). Aliás, o egiptólogo holandês Henri Frankfort, em publicação originária de 1948<sup>50</sup>, permite-nos assegurar que essa problemática que envolve o *akh* é uma antiga preocupação da ciência egiptológica. Frankfort (2000, p. 96) delimita, inclusive, um lugar fulcral e condicionante à transformação do morto em *akh*: “a tumba é o lugar da transfiguração, *sakh*, uma palavra aplicada para os ritos funerários, significa transformar o homem morto em um *Akh*, um espírito transfigurado”. Assim, a noção de *akh* é mais complexa do que a de *Ba*, pois os espíritos *akh*

---

<sup>49</sup> TP, sigla para “Textos das Pirâmides”.

<sup>50</sup> Consultamos a edição de 2000.



eram vistos a noite como estrelas no céu, especialmente em sua parte norte, pois as estrelas circumpolares que nunca se fixavam eram comprovadamente imortais. Esta noção é antiga. A palavra *Akh* aparece em inscrições da Primeira Dinastia, e as [partes centrais] das tumbas do Antigo Império estão ao lado norte, para permitir que os mortos se juntem aos seus **companheiros**, os veneráveis, agrupados em torno do polo celeste. Mesmo no *Livro dos Mortos*, de uma época posterior, a conexão entre os mortos e as estrelas ainda é evidenciada, algo que os *Textos das Pirâmides* categoricamente asseguram (FRANKFORT, 2000, p. 100; grifo nosso).

Ao tratar da longevidade da relação entre o *akh* e o destino celeste, Frankfort demarca a necessidade de junção do morto aos seus *companheiros*, algo que sugere uma reintegração social do morto em sua nova *cidade*, para usarmos a expressão contida na publicação de Gardiner e de Sethe (1928). Apesar disso, interessa destacar que a integração do morto entre os seus companheiros é mencionada na Cumbuca de Kâw, mais um indício de que os mortos que as cartas documentam são espíritos *akh*; seres de luz dotados de potência e de independência não compatíveis com o poder restrito dos demais mortos. Nesse sentido se faz pertinente uma pergunta para a qual não temos resposta, mas seriam esses seres de luz formadores de uma cidade/sociedade particular no mundo dos mortos, já que eram tão claramente diferenciados das outras formas de vida no *post-mortem*?

Jan Assmann (2005, p. 240) sugere que um dos aspectos da liturgia funerária era a “transformação do morto em um espírito ancestral transfigurado”, ou seja, trata-se de uma associação entre o poder da escrita adicionado ao movimento de transformação — da passagem de uma condição para outra —, consubstanciando nossa ideia de que o poder da escrita e o movimento conferem ao morto a eterna condição de vivo, pois mesmo sua transformação em ser de luz era oriunda também da liturgia. Em outras palavras, retomando o que afirmamos acima sobre as três características centrais da religião egípcia, que abarcam a importância do movimento/ação como condutora de uma vida eterna, o poder mágico da escrita como uma forma de interação entre vivos e mortos e, por fim, o belo indicativo presente já no mais antigo *corpus* funerário egípcio: “eles ‘não vão como mortos, eles vão como vivos’” (TP, 134 *apud* GAMA, 2008, p. 172).



### 3.3. *Cartas aos mortos: classificação.*

No início deste capítulo apresentamos as proveniências das três cartas com as quais trabalhamos, assim como os seus conteúdos. A partir de agora nos propomos a classificar essas composições funerárias mediante o uso de algumas categorias. De acordo com Louise Gestermann (2006, p. 289), o propósito dos vivos com essas cartas consistia em “se expressar, sobretudo, manifestar suas preocupações com vistas à obtenção de uma reparação para tragédias ou injustiças”. Concordamos com Sylvie Donnat (2009, p. 89) que “todas as letras presentes, de uma forma ou de outra, apresentam um argumento para convencer o morto a intervir. Os argumentos, com uma notável exceção<sup>51</sup>, estão todos relacionados com o rito: eles ligam o cumprimento dos deveres de culto [por parte dos vivos] ao dever dos mortos de escutar [às preces]”.

Outro aspecto a que se faz necessário esclarecer é que, no Antigo Egito, os usos das palavras “irmã” e “irmão” não necessariamente se referem a estes graus de parentesco, podendo designar, respectivamente, *esposa* e *marido* — algo que, amiúde, provoca confusão entre os interessados em sociedade egípcia. E, por fim, todas as cumbucas, provavelmente, carregavam algum tipo de oferenda aos mortos, de modo que em nossa classificação, a categoria “oferendas” apresenta apenas àquelas que estão descritas nas cartas.

Ao se escrever na superfície interior ou exterior da concha [(cumbuca)] de barro avermelhada, endereçava-se a carta ao morto na sepultura. É provável que uma pequena quantidade de oferendas de comidas e bebidas fosse inserida nas conchas, o que deveria atrair o morto de modo que o texto fosse por ele lido, provocando uma contrapartida obrigatória (VERHOEVEN, 2003, p. 35).

---

<sup>51</sup> Trata-se do “Papiro de Naga ed-Deir N 3500” (que não abordaremos neste texto), conforme Donnat (2009, p. 89-90).



**Quadro 1. Classificação das Cumbucas de Kâw, de Hû e do Cairo**

<b>Classificação</b>	<b>C. de Kâw</b>	<b>C. de Hû</b>	<b>C. do Cairo</b>
<b>Remetente/requerente</b>	Shepsî.	Uma “irmã” (irmã ou esposa).	Dedi.
<b>Destinatário/requerido</b>	Inkhenmet (pai) e Yi (mãe).	Neferséfkhî (marido ou irmão).	Antef.
<b>Personagens</b>	Shepsî, Inkhenmet, Yi e Šebkhotp, Hotpui, Šon, Newa’yof, Sher e Henu.	A remetente, Neferséfkhî e a filha do casal.	Dedi, Antef, Imiu e Iwnakht, mãe de Antef.
<b>Reclamação</b>	Perda de todos os campos de cultivo.	A filha do casal, ou filha da remetente, que pode ser, de fato, irmã do morto, está sendo injustiçada.	Imiu, a serva da casa, está doente.
<b>Natureza</b>	Herança.	Herança/propriedade.	Doença.
<b>Suposto(s) culpado(s)</b>	<i>Akh</i> de Šebkhotp (culpa direta).  <i>Akh</i> de Inkhenmet e <i>akh</i> de Yi, que negligenciam ajuda (culpa indireta).	<i>Akh</i> de um homem ou de uma mulher morta (culpa direta).  <i>Akh</i> de Neferséfkhî, que negligencia ajuda (culpa indireta).	<i>Akh</i> de um homem ou de uma mulher morta (culpa direta).  <i>Akh</i> de Antef, que negligencia ajuda (culpa indireta).
<b>Oferenda/recompensa</b>	Libações e codornas (alimento).	Orações.	Preservação da antiga casa do morto, no mundo dos vivos.

Fonte: elaborado pela autora, com base nos dados das cartas aos mortos estudadas, 2017.



Ursula Verhoeven (2003, p. 4), ao se questionar sobre a identidade dos requerentes e requeridos, esclarece que

embora as relações [sociais] não sejam claras em todas as cartas, parece que nove das 14 cartas foram redigidas quer pela esposa, o filho ou os dois juntos, sendo seus receptores o ex-chefe da família, marido e/ou pai. Em uma ocasião é uma viúva que escreve ao seu filho morto [...]. Somente quatro das cartas foram enviadas por homens às suas mulheres (VERHOEVEN, 2003, p. 36).

É possível afirmar que “nem sempre eram os membros da família nuclear que se correspondiam uns com os outros” (VERHOEVEN, 2003, p. 36). Algumas das 14 cartas que compõem esse *corpus* foram escritas pela esposa viúva em conjunto com um filho pequeno, dado que nos possibilita asseverar o homem como o chefe da família, ou seja, sem ele até o direito à propriedade dos herdeiros imediatos estava comprometido. Reflete ainda a percepção que os egípcios tinham em relação às diversas possibilidades de contato com os mortos, *e.g.*, sonhos e pesadelos, conforme podemos notar a seguir.

Se as crianças eventualmente podiam escrever com suas mães aos seus pais mortos, isso ocorre, especialmente, por problemas com questões de herança, mas também para que os filhos protejam a descendência masculina ou mesmo para se livrarem de um **pesadelo** causado supostamente por outro morto (VERHOEVEN, 2003, p. 36; grifo nosso).

O pesquisador egípcio Tarek Asaad (2015, p. 13) ressalta que “o sono era considerado uma maneira de contato com um mundo misterioso, [assim como] um meio pelo qual uma pessoa podia se comunicar tanto com os mortos quanto com os deuses”. “Os mortos podiam se manifestar e ocasionar distúrbios aos vivos também nos sonhos: pois estes eram uma dimensão da vida concreta” (LUCARELLI, 2008, p. 152). Baseado em Alan Gardiner<sup>52</sup>, ao estudar o “Livro dos Sonhos”, Asaad (2015, p. 14) assegura que “os sonhos eram categorizados em bons (auspiciosos) e ruins (inauspiciosos)”. Esses dados denotam a importância dessas cartas para uma sociedade que tinha em suas crenças

---

<sup>52</sup> GARDINER, Alan Henderson. **Hieratic papyri in the British Museum**. 3rd series: Chester Beatty gift (Vol. I. Text, p. 7–23; No. III (Brit.Mus.10683), Plates 5–12a, Recto, The Dream Book. London: British Museum, 1935.



inúmeras possibilidades de contato com o transcendente, de modo que se os mortos eram os causadores dos problemas, eles eram também os únicos capazes de os solucionar.

Esses dados nos sugerem que eram problemas cotidianos em conjunto a uma extensa gama de possibilidades de manifestação que ocasionavam em insatisfações de naturezas recorrentes (herança, propriedade, doença etc.), embora as cartas retratem querelas individuais. Assim, é possível defender que as cartas faziam parte de uma tradição, conforme analisa Verhoeven (2003, p. 47), ao assegurar que esses descontentamentos individuais “correspondem às bases sociais e religiosas da sociedade egípcia”. Dessa forma, constitui-se em algo absolutamente tentador sugerir que o apogeu desse gênero literário não ocorreu no Primeiro Período Intermediário por acaso — algo que se faz necessário contextualizar.

A definição de Primeiro Período Intermediário se baseia desde muito em critérios negativos. O termo em si sugere que se trata pouco mais do que um interlúdio entre o Antigo e o Médio impérios. Suas características frequentemente abarcam fenômenos tais como ruptura social, problemas econômicos, catástrofes ambientais — como baixas do Nilo, fome, declínio artístico, caos administrativo, declínio do poder real e assim por diante, embora muitas dessas alegadas catástrofes careçam de quaisquer provas (WILLEMS, 2010, p. 82).

“Está claro em todas as cartas que as atitudes e destinos dos membros dessas famílias são individuais, e ocorrem em tempos de perturbações mentais ou sociais, que normalmente não são contempladas nas documentações oficiais” (VERHOEVEN, 2003, p. 47). Por outro lado, Harco Willems (2010, p. 82), especialista em Primeiro Período Intermediário, admoesta que a construção da imagem negativa deste período “empreendida por [Barbara] Bell<sup>53</sup>, popularizada por [Karl] Butzer<sup>54</sup> e ainda defendida por [Fekri] Hassan<sup>55</sup>, tem sido minada por pesquisas arqueológicas”. O egiptólogo Juan

---

<sup>53</sup> BELL, Barbara. **The Dark Ages in Ancient History**. I. The First Dark Age in Egypt. *American Journal of Archaeology* Vol. 75, No. 1 (Jan. 1971), p. 1-26. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/503678> >. Acesso em: 09/01/2017.

<sup>54</sup> BUTZER, Karl. **Early Hydraulic Civilization in Egypt**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976. Disponível em: < [https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/early\\_hydraulic.pdf](https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/early_hydraulic.pdf) >. Acesso em: 09/01/2017.

<sup>55</sup> Professor emérito do *Institute of Archaeology, University College London*.



Carlos Moreno García (2011, p. 182) apresenta este período mediante a elaboração de uma revisão da interpretação negativa do fim do Antigo Império e início do Primeiro Período Intermediário, atentando, tal como Harco Willems (2010), para a inconsistência dessa negatividade na medida em que a arqueologia demonstra a “ausência de [...] mudanças catastróficas nas condições do meio ambiente no Vale do Nilo”. Em adição, já não se assegura que as fontes que tradicionalmente legitimam essa visão negativa do Primeiro Período Intermediário pertençam realmente a essa datação (MORENO GARCÍA, 2011; WILLEMS, 2010).

[Em resumo,] a arqueologia tem demonstrado a extraordinária vitalidade do Primeiro Período Intermediário, com cidades que duplicaram sua superfície (como Edfu), com objetos preciosos que aparecem em tumbas de indivíduos de gama modesta, com amplos setores sociais que, sem pertencer a uma elite dirigente, puderam aceder, pela primeira vez, a objetos de luxo que indicavam um certo *status* social, como ataúdes decorados, estelas inscritas, estátuas e amuletos (MORENO GARCÍA, 2011, p. 182).

Desse equipamento religioso faz parte àquilo que denominamos nesta pesquisa de “cumbucas”. Estas que, doravante, iremos analisar considerando seu teor textual, a natureza das relações envolvidas, os pedidos realizados e as possibilidades de dádivas concedidas.

### ***3.4. Cartas aos mortos: reflexões e análises sobre as Cumbucas de Kâw, Hû e Cairo.***

#### ***3.4.1. A Cumbuca de Kâw.***

A Cumbuca de Kâw é um documento que testemunha as angústias de Shepîi direcionadas ao seu pai e a sua mãe, respectivamente, Inkhenmet e Yi. O texto está presente nas partes interna e externa da Cumbuca, sendo uma versão para o seu pai e outra para a sua mãe. Nessas duas versões, destaca-se o padrão narrativo adotado pelo remetente que, inicialmente, faz uma autopropaganda de si, evidenciando suas boas ações em relação aos mortos. Trata-se de algo que Robert Ritner (1997, p. 143) chama de busca





pela “simpatia”; algo que, aliás, caracteriza as mais variadas composições textuais na história da humanidade — conforme documentado pela obra do filólogo alemão Ernst Robert Curtius (1886-1956), a saber, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1993)<sup>56</sup>, que afirmou que composições, em geral, iniciam-se com o recurso de *captatio benevolentiae*, ou seja, a procura pela simpatia do leitor.

Para ganhar a simpatia do destinatário, os escritores, muitas vezes, referiam-se às instâncias passadas de bondade ou diligência, como [por exemplo] quando um filho lembrava a sua mãe [de que ela havia] desejado sete codornas para comer e ele, prontamente, obedeceu-a (RITNER, 1997, p. 143).

Trata-se de uma relação de troca por excelência; Shepśi inicia sua carta afirmando que agiu corretamente nas situações que a vida lhe impunha em suas relações com os seus pais e, sobretudo, com o seu irmão, chamado Śebkḥotp. Essa convicção de boas ações praticadas funcionava de duas maneiras: a suposta prática da boa ação em si e, especialmente, o poder da palavra, visto que a função mágica do verbo assegurava o poder da ação, mesmo quando esta não necessariamente havia se realizado — *pronunciar* tinha o mesmo ou um poder maior do que, propriamente, *fazer*.

*Estou sendo ferido por meu irmão, em tua presença, sem que este teu filho tenha feito ou dito alguma coisa?*

Shepśi acusa o irmão morto de lhe ser o causador do mal, não entendendo o porquê de o irmão fazer isto diante dos seus pais — na medida em que os pais e Śebkḥotp estavam na mesma cidade, a dos mortos. Pesa em desfavor de Śebkḥotp ainda o fato da querela não ter razão de ser no mundo dos mortos, visto que o objeto de disputa entre os irmãos era a herança do pai, nomeadamente, a propriedade. De acordo com Shepśi, em vida, o pai havia lhe deixado todos os bens:

*“Todos os meus bens são investidos ao meu filho Shepśi”.*

---

<sup>56</sup> Originalmente publicado em 1948.



Shepśi se porta como uma pessoa duplamente injustiçada, na medida em que garante ter proporcionado um enterramento ao irmão mesmo ele não tendo honrado — em vida — os seus compromissos:

*(E contudo) eu o enterrei, trouxe-o de 'I.... [da prisão?], coloquei-o entre os co-proprietários de seu túmulo no deserto, embora ele tenha (contraído) um empréstimo (a mim) de 30 trinta (medidas) de cevada do Alto Egito, uma tanga, I ..... (mnw), (medidas) de cevada do Alto Egito, linho [ou linhaça?], I šn..... (?), uma taça de mḥt — e embora eu fizesse por ele o que não tinha sido feito (outrora).*

O irmão que havia proporcionado prejuízos a Shepśi em vida também o fazia no mundo dos mortos, na medida em que não aceitava que a propriedade de seu pai lhe pertencia como herança:

*Vê (?), agora todos os meus campos me foram tomados pelo filho de Sher (?), Henu.*

Por fim, Shepśi acusa a negligência de seu pai como responsável pela sua desgraça no mundo dos vivos, na medida em que sua propriedade lhe havia sido retirada:

*Vê, ele está contigo na mesma cidade. Litigas com ele, pois teus escribas estão con(tigo) na mesma cidade. Alegre é o homem que ..... enquanto seus príncipes (?) são desgraçados (??).*

A mesma estratégia narrativa é usada para o texto direcionado a sua mãe, Yi, que lhe negligencia ajuda mesmo depois de Shepśi ter se mostrado um filho obediente e preocupado com a vida da mãe no mundo dos mortos:

*Este é um lembrete oral (?) do fato de que disseste a este teu filho: “traze-me codornas para que eu possa comê-las”, e este teu filho trouxe para ti sete codornas, e tu as comeste.*

O trecho acima relata que a mãe aceitou a dádiva e, portanto, contraiu uma dívida que, aparentemente, recusava-se a pagar. O pagamento da dívida não é obrigatório, mas é aconselhável, pois o culto dos vivos era essencial para que o morto se mantivesse em



sua condição de existência, o que colocava Shepśi diante de um dilema. Ele prontamente avisa a sua mãe:

*Quem então te fará libações?*

Da mesma forma que não entende o porquê de ser injustiçado diante de seu pai, Shepśi não entende o fato de sua mãe presenciar as maldades de seu irmão e, mesmo assim, nada fazer em seu favor — o que prejudica sua vida social e junto a sua família, em âmbito privado.

*Estou sendo ferido na tua presença.*

Ao garantir mais uma vez que propiciou o enterramento de Šebkḥotp, a Cumbuca denota a importância fulcral dos ritos funerários. Dessa forma, não se justifica o irmão ter se tornado uma assombração à vida de Shepśi, posto que este havia lhe propiciado também a reintegração social no mundo dos mortos:

*Eu o trouxe de outra cidade, e o coloquei nesta cidade, junto aos coproprietários deste túmulo (?), e dei-lhe roupas [propícias] para o enterramento.*

Shepśi assegura que nada disse ou fez contra seu irmão, evidenciando a sua perplexidade com a tamanha injustiça que representa ter perdido sua propriedade:

*Por que ele trabalha tão maldosamente contra este teu filho, sem que nada eu lhe tenha feito ou dito maldosamente?*

Shepśi finaliza sua narrativa se colocando na posição divina na medida em que assegura que o mal a que tem sofrido é doloroso também para os deuses, e que cabe aos pais decidirem mais uma vez sobre a sorte desses dois irmãos:

*Ó, que possas julgar entre eu e Šebkḥotp! Fazer o mal é doloroso para os deuses!*

Shepśi requer aos seus pais que lhe sejam favoráveis, assim como o foram no julgamento ocorrido no mundo dos vivos, quando o pai disse na presença dos dois que a



herança pertencia ao remetente da carta. No entanto, é curioso que Shepsí não se remeta diretamente ao provável causador de todo o mal, Šebkhotp, requisitando que seus pais intercedam e providenciem um julgamento justo. Nesta carta o culpado pelos males causados é nomeado, assim como é evidenciado o grau de parentesco entre o causador e o sofridor do mal. Nesse sentido, a injustiça a que sofre é obra de seu irmão, que se utiliza de personagens vivos — os novos donos da propriedade — para atingir Shepsí.

Ao que parece, caso não tenha para si uma decisão favorável e recupere sua propriedade, Shepsí parará de prestar culto aos pais. Um grande dilema na medida que isso compromete a continuidade da existência destes na outra vida, assim como retira de Shepsí a prerrogativa de fazer àquilo que, no Egito Antigo, era esperado dos filhos: o zelo pelos pais vivos e/ou mortos. Não é possível saber se a versão de Shepsí é verdadeira — e não é esse o nosso propósito —, mas essa carta evidencia que os egípcios acreditavam que as causas e as soluções para um problema tão cotidiano, como a disputa por herança e o litígio por uma propriedade, poderiam estar na esfera divina.

### 3.4.2. A Cumbuca de Hû.

Essa cumbuca testemunha a angústia de uma mulher em relação aos maus augúrios que assombram a vida de sua filha. Trata-se de uma carta enviada por uma esposa ou por uma irmã do morto. “Não pode ser determinado com segurança se a ‘irmã’ que escreve a carta era, verdadeiramente, uma irmã do morto ou se era sua viúva” (GARDINER; SETHE, 1928, p. 5). Sabemos que, no Egito Antigo, era comum se dirigir ao *amado* ou *amada* como *irmão* ou *irmã* — o que resulta em certa confusão no momento de definir o grau de parentesco entre os envolvidos, precisamente, nesta cumbuca.

A correspondência não evidencia a situação específica enfrentada pela filha de sua remetente, no entanto, ao recorrermos àquela que, talvez, seja a mais conhecida carta aos mortos do Egito Antigo, a saber, *The Cairo Text on Linen* (nº 25975)<sup>57</sup>, asseguramos que as dificuldades enfrentadas pelas mulheres viúvas eram consideráveis, sobretudo porque não havia mais a autoridade masculina — no caso de Nefersefkhi ser o marido da

---

<sup>57</sup> Não analisaremos esta carta, que faz parte do livro de Gardiner e de Sethe (1928).



remetente — para defender a casa e os filhos. Em *Cairo Text on Linen*, a mulher reclama que não consegue assegurar a herança para o filho — *um menino*<sup>58</sup> — diante das investidas de uma poderosa família local que, além de lhe subtrair os bens materiais, ameaça à soberania de seu filho pequeno. É neste sentido que sugerimos ser a situação de uma viúva, mãe de uma menina, uma tarefa mais difícil do que ser mãe de um menino, a julgar pelo estatuto social que essas cartas denotam ao papel da mulher.

Gardiner e Sethe (1928, p. 5) afirmam que a Cumbuca de Hû também apresenta um problema relacionado à herança, pois “o ofensor em questão controla, evidentemente, os bens do morto, Nefersefkhi, a quem a carta é endereçada, e sua ofensa consiste manifestamente em ter retido da filha da mulher remetente [da carta] sua parte justa da herança”. David Lorand (2010, p. 84), pesquisador do *Institut Français d’Archéologie Orientale* (IFAO), pensa que “a autora [da carta] parece ser capaz de agir contra o causador do mal, sob condição de que Nefersefkhi lhe diga de quem se trata”, pois “é, acima de tudo a previsão [de Nefersefkhi], como um espírito *akh*, que deve se mobilizar a fim de indicar o nome da pessoa envolvida na causa do mal que atinge a filha da [requerente]” (LORAND, 2010, p. 90).

Assim, Lorand sustenta que a autora da carta, de posse da informação sobre a identidade do causador do mal, pode pessoalmente agir. Alguns problemas podiam ser resolvidos pelos próprios vivos, mas não sem uma intervenção decisiva dos mortos (LORAND, 2010). Ademais, lembremos que o conhecimento do nome de uma pessoa era uma informação poderosa na medida em que se poderia realizar encantamentos a partir disto. Considerando que se tratava de um problema relativo à disputa por uma propriedade, Gardiner e Sethe (1928, p. 5) sugerem que “o atual controlador da propriedade em disputa era o filho de Nefersefkhi”, assim, “a menina prejudicada seria, em primeira hipótese, sua prima legítima, podendo ser sua irmã ou meia-irmã, em uma segunda [interpretação]”. Assim como na Cumbuca de Kâw, a vontade do morto no que tange ao direito à herança não estava sendo respeitada, haja vista não haver necessidade de fazer reclamações caso o desejo de Nefersefkhi estivesse a ser cumprido; respeitado:

---

<sup>58</sup> Nesse caso, trata-se de uma criança que ainda não possui autoridade para se defender perante a sociedade.



*Desafortunado aquele que apontaste como mħnk (?), por conta daquilo que está sendo feito «contra (?)» minha filha muito maldosamente, embora eu nada tenha feito contra ele, tampouco consumi sua propriedade.*

O fato é que, em tom acusativo, a mulher se dirige ao homem morto, acusando-o de negligência em relação ao trato com sua filha. Nas entrelinhas, na medida em que a cumbuca é também uma forma de se prestar culto — pois o morto é seduzido pelo alimento nela presente, que lhe é depositado como oferenda —, porta-se como uma maneira de se exigir uma relação de troca.

Neste caso, não é Neferśefkhi o culpado direto pelo mal causado à filha da mulher, mas a culpa lhe incide na medida em que este morto não está cumprindo, no mundo dos mortos, o seu dever de pai ou de tio protetor. É obrigação dos mortos proteger os seus parentes vivos e, destes últimos, de prestar culto aos seus ancestrais (ASSMANN, 2005):

*Ele nada deu a minha filha, que faz oferendas funerárias ao Espírito em troca de (?) proteção do sobrevivente terrestre.*

A viúva se queixa na medida em que tanto ela — mediante o depósito de oferendas funerárias — quanto a filha, que sofre injustiças no mundo dos vivos, prestam culto e atuam garantindo a existência de Neferśefkhi no mundo dos mortos, mas não recebem do marido/pai ou irmão/tio a proteção a que esperavam. Dessa forma, garantir a continuidade da existência de um parente morto era garantir a própria existência na medida em que, do mundo dos mortos, o morto atuaria como protetor e garantiria a paz na vida cotidiana entre os vivos.

Os problemas enfrentados pela filha no mundo dos vivos não são descritos na carta, mas é certo que os causadores dos males estão na mesma *cidade* que Neferśefkhi — o espaço dos mortos.

*Faze teu acerto com quem (em qualquer ocasião) faça a mim o que é doloroso, pois minha voz é verdadeira contra qualquer defunto ou defunta que aja assim contra a minha filha.*



Assim, da mesma forma que na Cumbuca de Ḳâw, um ou mais espíritos se utiliza dos humanos — neste caso, do filho de Nefersefkhi — para causar mal aos vivos. Os problemas cotidianos são atribuídos ao transcendente, sendo esta dimensão a única capaz de solucioná-los. Aparentemente, tentava-se de inúmeras maneiras resolver às situações no mundo dos vivos; recorrer ao mundo dos mortos era a última e única opção depois de vários insucessos.

### 3.4.3. A Cumbuca do Cairo.

A Cumbuca do Cairo, nomeadamente, por meio da tradução realizada por Jan Assmann, permite-nos sugerir que os mortos destinatários das cartas eram espíritos *akh*. Interessa destacar que a clássica obra de Gardiner e Sethe (1928) — a primeira a traduzir as cartas — e uma tradução de Janet Richards que, assim como àquela de Assmann, é datada de 2005, não utilizam a palavra *akh* para se referir ao espírito do morto receptor da carta. A versão de Assmann demarca Antef, o sacerdote a quem é destinada a composição, como um *akh*.

A importância da função desempenhada por Antef — um sacerdote — é delineada já na primeira linha da composição, mas Dedi, a remetente, escreve-o também na condição de sua esposa:

*Presenteada por Dedi ao sacerdote Antef, nascido de Iwnakht.*

Esta viúva estava a se sentir bastante preocupada com o andamento de seu lar após a morte do marido que, assim como na Cumbuca de Ḳû, porta-se como a espinha dorsal da família. Essa centralidade na figura masculina é, nesse caso, um tanto quanto diferente na medida em que de Antef era esperado que, do mundo dos mortos, lutasse pela saúde da serva da família, chamada Imiu, o cerne da manutenção da casa. Ao contrário das outras duas cartas estudadas, nesta o problema que aflige os vivos é a doença que acometeu à serva.

As viúvas escreviam aos seus maridos mortos, nomeadamente, visando o bem-estar dos outros; seja o mau tratamento reservado a sua filha [ou ao seu filho] ou o destino reservado às suas crianças e a elas próprias, [como no caso] de uma mulher que escreve ao seu marido em decorrência da doença que afligia a serva de sua antiga casa (VERHOEVEN, 2003, p. 36).



Do fato de Imiu ocupar a centralidade nesta carta, sendo o alvo dos apelos pedidos por Dedi, depreendemos duas possibilidades:

a) a serva ocupava uma posição de certo prestígio, talvez motivada pela relação de apego à família na medida em que estava em seu convívio desde quando Antef estava vivo:

*Porque tu desejas a desolação da sua casa (= dela)? Luta por ela hoje como (se fosse algo) novo (?), para que a sua casa (= dela) possa ser estabelecida.*

b) trata-se de uma família que, embora com algumas posses — a julgar pelo fato de contar com a ajuda de uma serva nos trabalhos domésticos — não tinha como repor a mão-de-obra exercida por Imiu.

Essas duas hipóteses podem ser percebidas a partir do discurso de Dedi, que mostra uma completa dependência em relação aos serviços de Imiu para o bom andamento de sua casa:

*Será (?) que não reconheces que é esta serva que faz a tua casa entre (?) os homens?*

Assim como nas outras correspondências estudadas, o destinatário da carta não é o culpado direto pelas mazelas incididas no mundo dos vivos, mas se torna culpado na medida em que, aparentemente, negligencia ajuda e, por conseguinte, quebra o laço de troca estabelecido entre vivos e mortos: aos vivos cabia prestar oferendas e orações; aos mortos cabia o desempenhar de uma função protetora — nesse sentido, os ancestrais eram cultuados em escala doméstica.

*Quanto a esta serva Imiu, que está doente, nem de dia e nem de noite tu (= o akh) lutas por ela contra todo homem que está fazendo mal a ela e toda mulher que está fazendo mal a ela.*

“A carta parece ao mesmo tempo testemunhar a indignação de Dedi sobre a indiferença de Antef a sua serva, [assim como] a incompreensão da autora quanto à atitude do sacerdote que, assim, põe em perigo a sua casa” (LORAND, 2010, p. 89).





Perguntas retóricas e sentenças gerais intimam o destinatário a agir em favor de Imiu, sob pena de seus parentes vivos sofrerem às conseqüências dos tormentos [da serva]. Dedi relembra os deveres de um chefe de família, mesmo morto, para com aqueles que compõem a sua casa. Lutar contra aquele que aflige Imiu é o único meio disponível para Antef assegurar a serenidade de sua família e, conseqüentemente, permitir-lhes manter [a realização] de seu culto funerário (LORAND, 2010, p. 89).

Nesse sentido é que Dedi ameaça romper sua obrigação, evidenciando que a serva também poderia lhe prestar ou não culto; tudo estava a depender do desempenho de Antef:

*(Luta por ela) para que libações possam ser feitas a ti.*

A negligência de Antef poderia resultar na dissolução de sua casa, ou seja, de sua família; a proteção desempenhada como marido, pai e patrão, consolidada quando Antef estava vivo, precisava ser restabelecida — algo que dependia apenas dele, na medida em que “o papel de um espírito ancestral era de um advogado e de um co-requerente no real outro mundo” (ASSMANN, 2005, p. 161); é neste sentido que a viúva repreende Antef:

*Se não houver qualquer (ajuda) tua, então a tua casa estará destruída.*

De acordo com Rita Lucarelli,

os inimigos a serem afastados podiam ser tanto humanos quanto sobrenaturais; sobre estes últimos, outros demônios portadores de doenças e desastres eram também os próprios mortos. Por esta razão era frequente, da parte do remetente, a declaração de ter tratado o homem adequadamente na Terra e de ter cuidado de sua sepultura e do culto após sua morte (LUCARELLI, 2008, p. 151-152).

Dedi ressalta que Imiu esteve sempre a cuidar da casa da família e, por isso, não entende a injustiça que Antef comete ao não lutar para que a serva continue no convívio da casa, cuidado da esposa e dos filhos do sacerdote:



*Luta por [ela]! Cuida dela! Protege-a de todos os homens e mulheres que lhe estão fazendo mal! Assim, a tua casa e os teus filhos serão estabelecidos. Que escutes bem!*

Assim como na Cumbuca de Hû, não se sabe exatamente de quem é a culpa pelo mal causado, mas se trata de uma ou mais pessoas que habitam a mesma *cidade* que Antef, *i.e.*, o mundo dos mortos, por isto é que o sacerdote pode intervir. Conforme ressalta Assmann (2005, p. 161), “a doença de que a serva sofre não é atribuída à influência do espírito ancestral [para quem se destinou] esta carta. Ele é meramente reprovado por não ajudar”. Neste sentido é que se depreende que poderia existir alguma possibilidade de contato entre os mortos benéficos e os espíritos maléficos, na medida em que cabia a Antef atuar no combate aos causadores do mal que atingiam os seus descendentes.

A indignação de Dedi em relação a Antef também evidencia que não era necessário apenas *lutar*, mas *vencer* quaisquer batalhas, com vistas ao garante da estabilidade familiar do morto — posto que não havia fiança de que o morto se esquivava de sua luta ou função. O que podemos concluir é que o insucesso do morto em sua jornada contra os maus espíritos resultava, no mundo dos vivos, no semelhante fracasso de sua casa.



## Anexo 1. A Cumbuca de Kâw

### Fotografia da Cumbuca de Kâw



Fig. 1. Fotografia mostrando as inscrições da parte interior da Cumbuca de Kâw. Disponível em: **University College London (2002)**. All rights reserved. Disponível em: < <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/qau/archive/uc16163.jpg> >. Acesso em: 27/12/2016.

Representação das inscrições da Cumbuca de Kâw (interior)

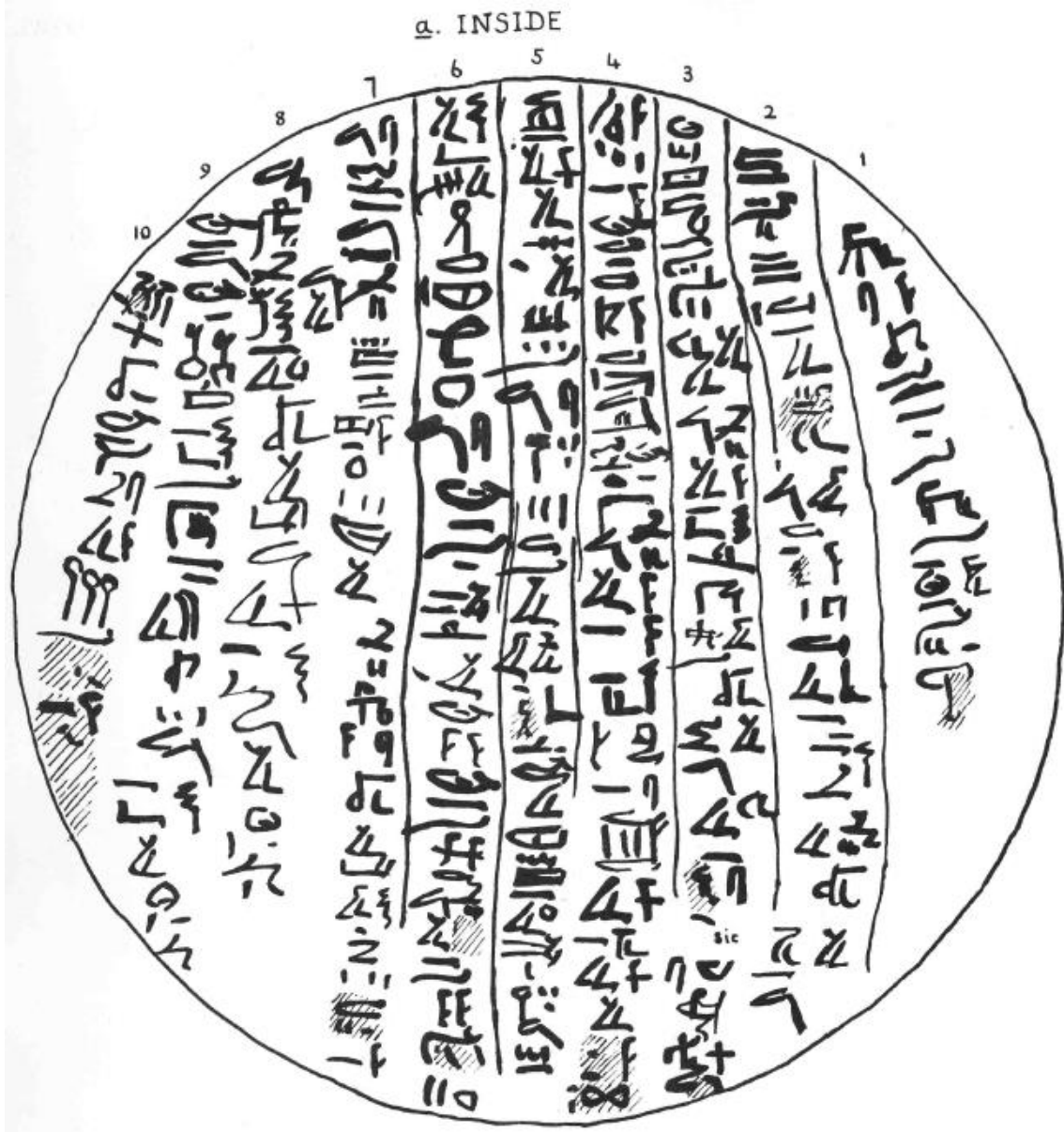


Fig. 2. Representação das inscrições da Cumbuca de Kâw (interior). GARDINER, Alan Henderson; SETHE, Kurt. **Egyptian Letters to the Dead**. London: The Egypt Exploration Society, 1928. p. 42.



Desenho detalhado das inscrições da Cumbuca de Kâw (interior)

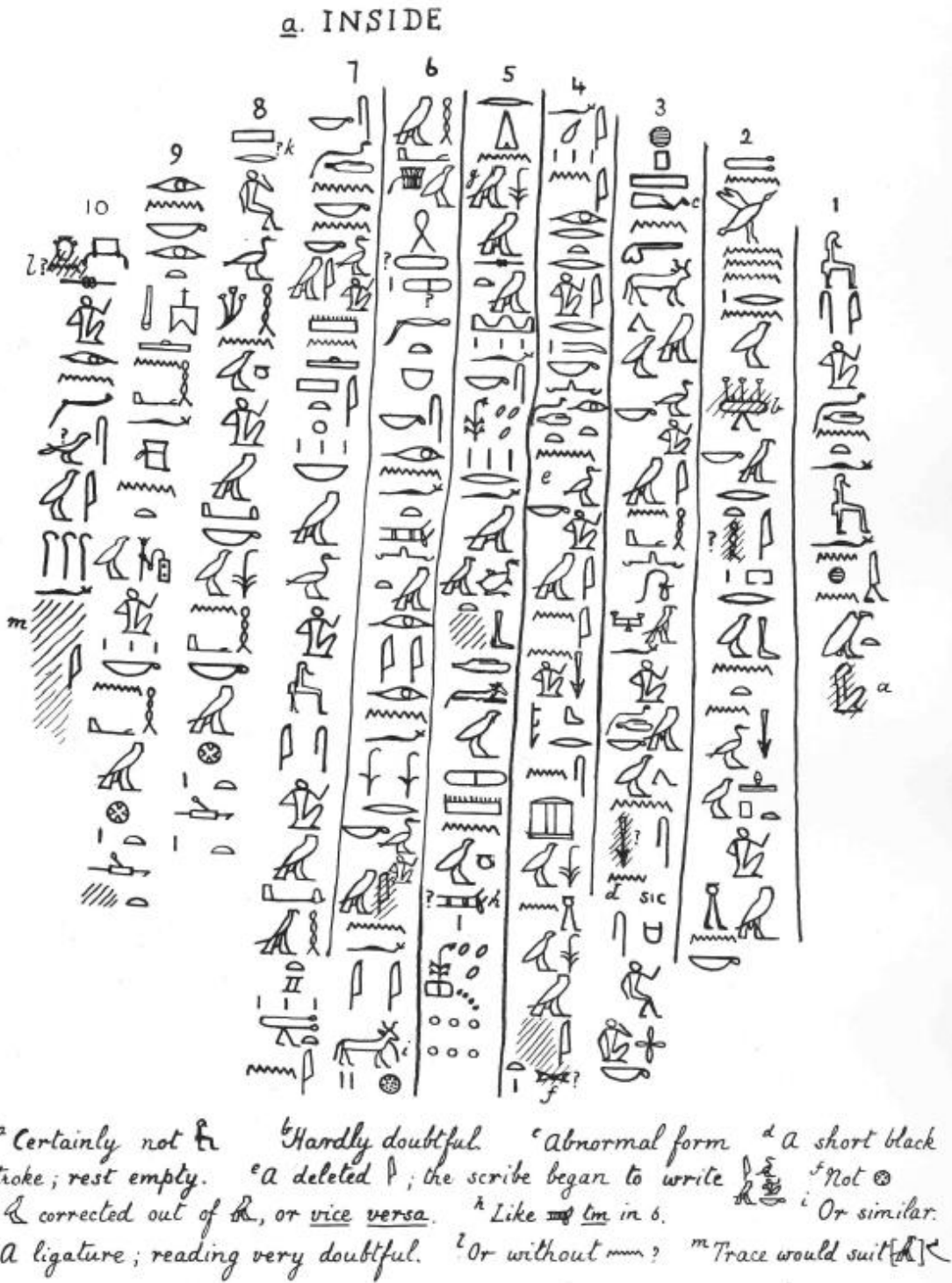


Fig. 3. Representação das inscrições da Cumbuca de Kâw (interior). GARDINER, Alan Henderson; SETHE, Kurt. **Egyptian Letters to the Dead**. London: The Egypt Exploration Society, 1928. p. 43.

Representação das inscrições da Cumbuca de Kâw (exterior)

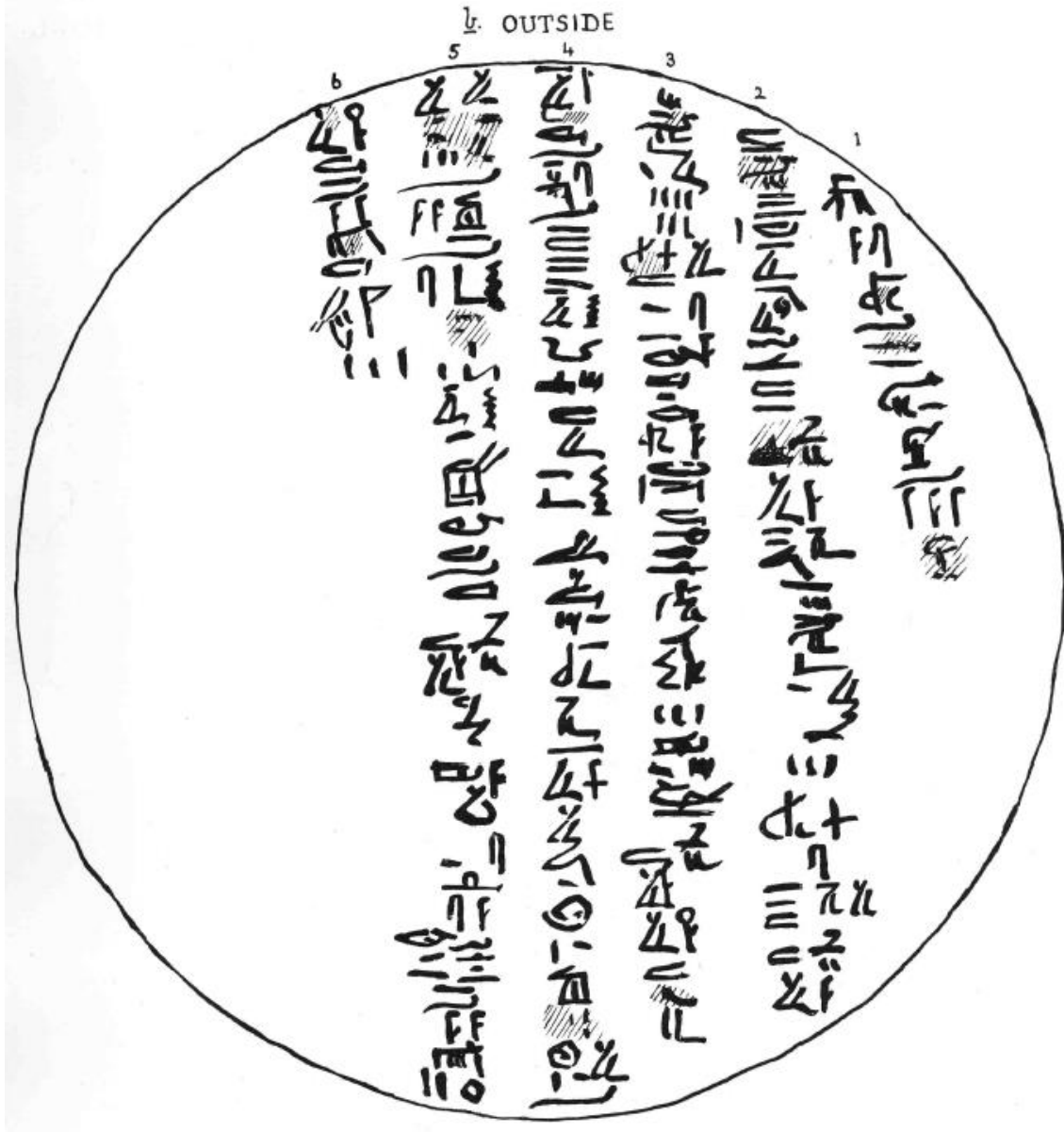


Fig. 4. Representação das inscrições da Cumbuca de Kâw (exterior). GARDINER, Alan Henderson; SETHE, Kurt. **Egyptian Letters to the Dead**. London: The Egypt Exploration Society, 1928. p. 45.



Desenho detalhado das inscrições da Cumba de Kâw (exterior)

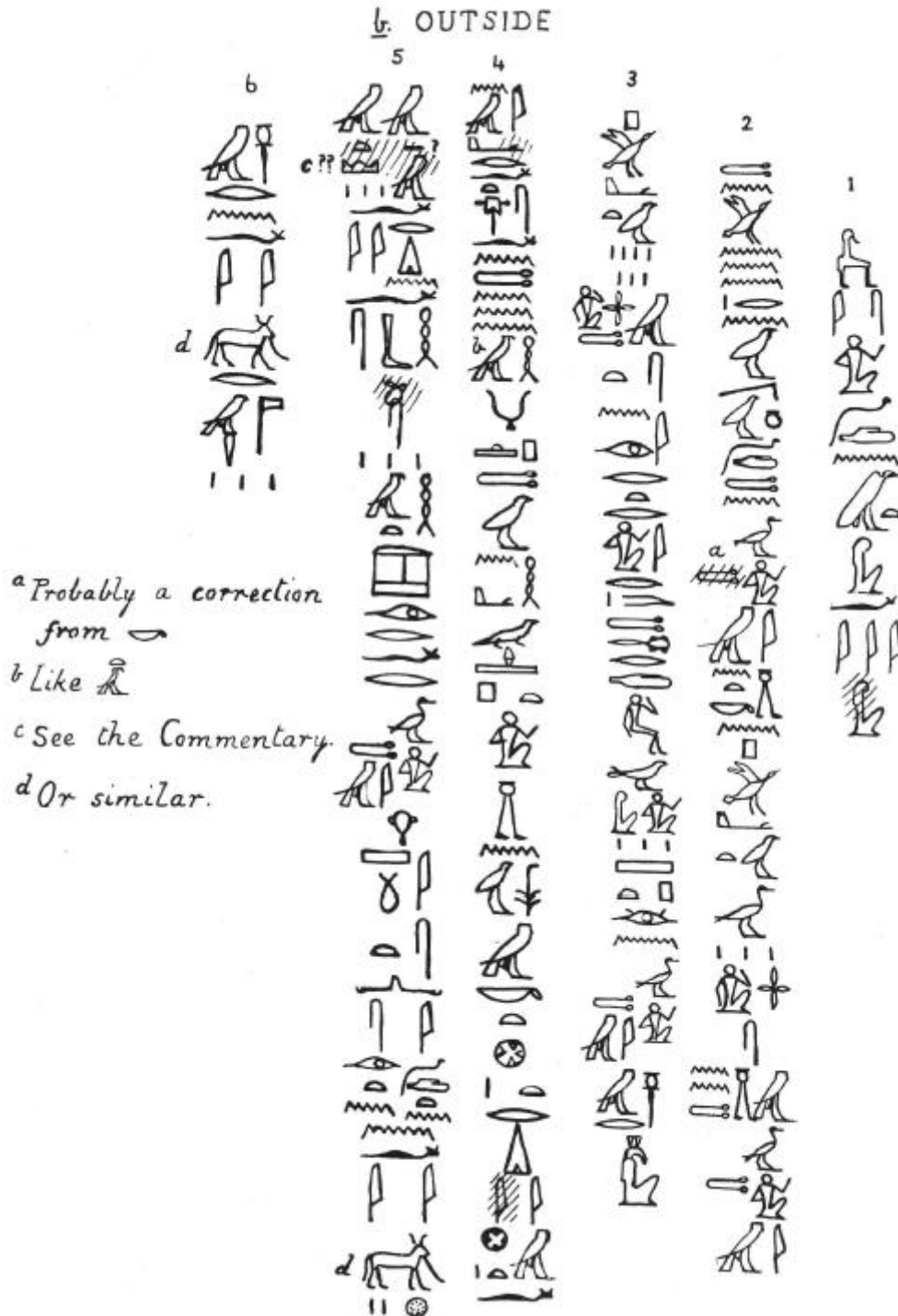


Fig. 5. Representação das inscrições da Cumba de Kâw (exterior). GARDINER, Alan Henderson; SETHE, Kurt. **Egyptian Letters to the Dead**. London: The Egypt Exploration Society, 1928. p. 46.

**Tradução da Cumbuca de Kâw, do hierático à língua inglesa, por Alan Gardiner e  
Kurt Sethe<sup>59</sup>**

**A. Inside. Letter from Shepši' to his father Inkhenmet.**

(1) (It is) Shepši who speaks to his father Inkhenmet.

(2) This is an oral reminder (?) of thy journey to the prison (?), to the place where Šon's son Ḥotpui was, when thou didst bring (3) the foreleg of an ox, and when this thy son came with Newa'yof, and when thou didst say, 'Welcome to me, ye two (!)! Sit and eat (4) meat!' Am I being injured in thy presence, without this thy son having done or said aught, by my brother? (And yet) I buried him, I brought him from 'I....., (5) I placed him among the fellow-owners of his desert tomb, although 30 (?) (gallons of) Upper Egyptian barley (stood) against him as a loan (from me) -- a loin-cloth, I ..... (mnw), (6) (gallons of) Upper Egyptian barley, (6) flax, I šn..... (?), a mḥt-cup -- and although I did for him what had never been done (before). He has wrought thus against this thy son very wrongfully (7) seeing that thou hadst said to this thy son, 'All my property is vested in my son Shepši'. Behold (?), my fields have been taken away by (8) Sher(?)s son Ḥenu. Behold, he is with thee in one city. (9) Do thou litigate with him, since thy scribes are with (thee) in one city. (10) Joyful is a man who does....., whereas his princes (?) are wretched (??).

**B. Outside. Letter from Shepši to his mother Iy.**

(1) (It is) Shepši speaks to his mother Iy.

(2) This is an oral reminder (?) of the fact that thou didst say to this thy son, 'Bring me quails that I may eat them', and this thy son brought to thee (3) seven quails, and thou didst eat them. Am I being injured in the presence, the children being sore discontent with this thy son? (4) Who then will pour out water for thee? O that thou mayst judge between me and Šebkḥotp! I brought him from another town, and placed him in his town (5) among the fellow-owners of his tomb (?), and gave him burial clothing. Wherefore does he work against this thy son, without my having said or done aught, very wrongfully? (6) Wrongdoing is painful to the gods!

---

<sup>59</sup> Alan Gardiner e Kurt Sethe (1928, p. 3-4).





## Tradução da Cumbuca de Kâw, do hierático à língua inglesa, por Edward Frank Wente<sup>60</sup>

### Inside.

(1) Shepsi speaks to his father Iinekhenmut.

(2) This is a reminder of your journey to the dungeon (?), to the place where Sen's son Hetepu was, when you brought (3) the foreleg of an ox, and when this your son came with Newaef, and when you said, Welcome, both of you. Sit and eat (4) meat! Am I to be injured in your presence, without this your son having done or said anything, by my brother ? (And yet) I was the one who buried him, I brought him from the dungeon (?), (5) I placed him among his desert tomb-dwellers, even though thirty measures of refined barley were due from him by a loan, and one bundle of garments, six measures of fine barley, (6) one ball (?) of flax, and a cup- even though I did for him what did not (need) to be done. He has done this against this your son evilly, evilly (7) — but you had said to this your son, 'All my property is vested in my son Shepsi along with my fields'. Now (8) Sher's son Henu has been taken. See, he is with you in the same city. (9) You have to go to judgement with him now, since your scribes are with (you) in the same city. (10) Can a man be joyful, when his spears are used [against his own son (??)] ?

### Outside.

(1) Shepsi speaks to his mother Iy.

(2) This is a reminder of the time that you said to this your son 'Bring me quails for me to eat', and when this your son brought to you (3) seven quails for you to eat. Am I to be injured in your presence, so that the children are badly discontent with this your son? (4) Who then will pour out water for you? If only you would judge between me and Sobekhotep! I brought him from another town, and placed him in his town (5) among his male and female dead, and gave him burial cloth. Why then is he acting against this your son, when I have said and done nothing, evilly, evilly? (6). Evil-doing is painful for the gods!

---

<sup>60</sup> Edward Frank Wente (1990).

Disponível em: < <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/qau/tombs/7695trans.html> >. Acesso em: 28/12/2016.



## Anexo 2. A Cumbuca de Hû

### Fotografia da Cumbuca de Hû



Fig. 6. Fotografia mostrando as inscrições da parte interior da Cumbuca de Hû. Disponível em: **University College London (2002)**. All rights reserved. Disponível em: < <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/hu/archive/uc16244.jpg> >. Acesso em: 27/12/2016.

Representação das inscrições da Cumbuca de Hû (interior)

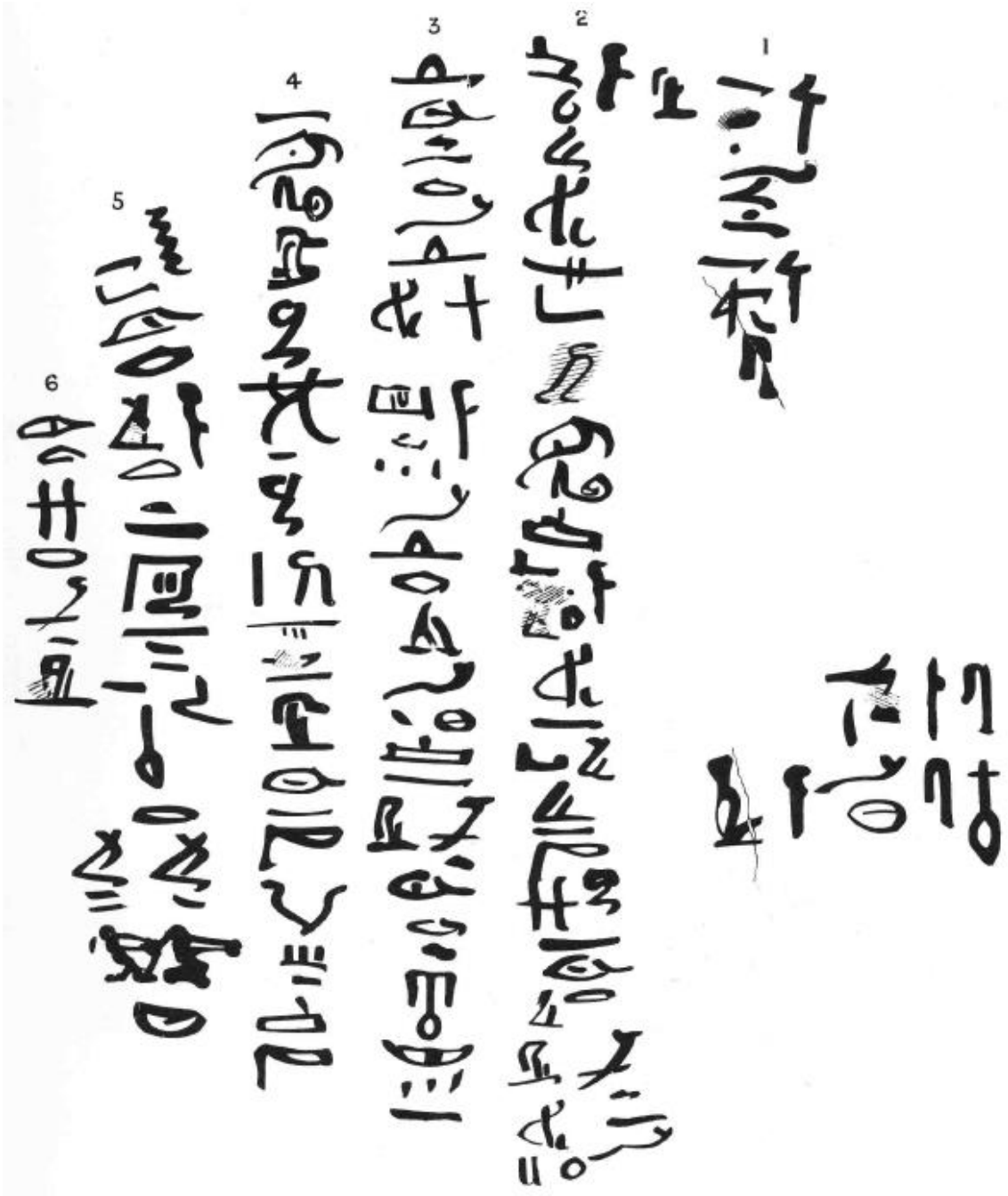


Fig. 7. Representação das inscrições da Cumbuca de Hû. GARDINER, Alan Henderson; SETHE, Kurt. *Egyptian Letters to the Dead*. London: The Egypt Exploration Society, 1928. p. 48.

Desenho detalhado das inscrições da Cumba de Hû (interior)

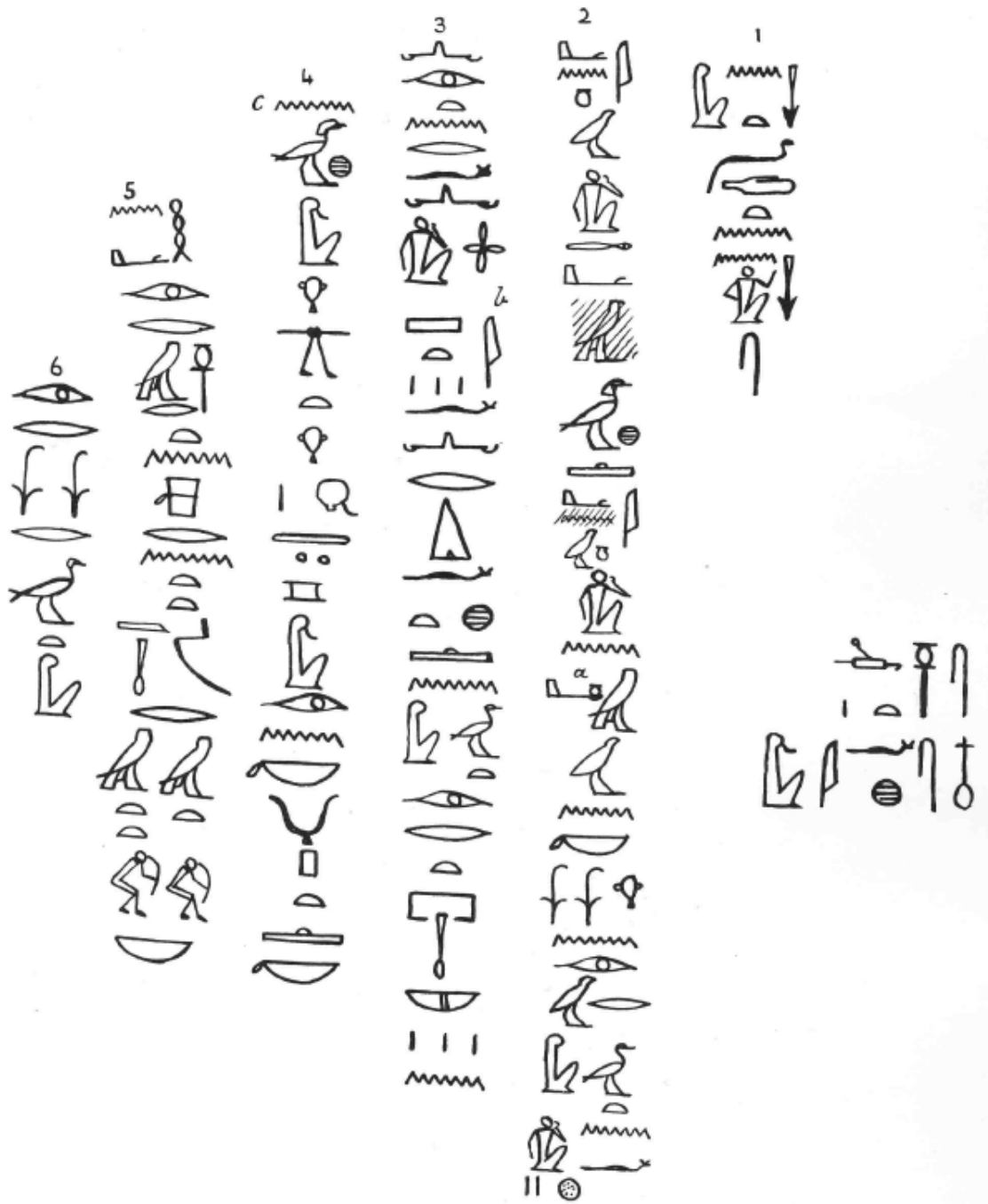


Fig. 8. Representação das inscrições da Cumba de Hû. GARDINER, Alan Henderson; SETHE, Kurt. **Egyptian Letters to the Dead**. London: The Egypt Exploration Society, 1928. p. 49.



## **Tradução do hierático à língua inglesa por Alan Gardiner e Kurt Sethe<sup>61</sup>**

(1) (It is) a sister who speaks to her brother. The sole friend Neferséfkhī. (2) A great, beneficial (?), (cry of) woe! Woe to him whom thou hast appointed as mḥnk (??) on account of that which is being done <against (??)> my daughter very wrongfully, (3) though I have done nothing against him, nor have I consumed his property. He has not given anything to my daughter who makes funerary offerings (4) to the Spirit in return for (?) watching over the earthly survivor. Make thou thy reckoning (5) with who(ever) does what is painful to me, since my voice is vindicated against any dead man or any dead woman (6) who acts thus against my daughter.

## **Tradução do hierático à língua inglesa por Edward Frank Wente<sup>62</sup>**

(1) A sister speaks to her brother. The sole friend Nefersefkhī. (2) A great cry of grief! To whom is a cry of grief useful? You are given it for the crimes committed against my daughter evilly, evilly, (3) though I have done nothing against him, nor have I consumed his property. He has not given anything to my daughter. Voice offerings are made (4) to the spirit in return for watching over the earthly survivor. Make you your reckoning (5) with who (ever) is doing what is painful to me, because my voice is true against any dead man or any dead woman (6) who is doing these things against my daughter.

---

<sup>61</sup> Alan Gardiner e Kurt Sethe (1928, p. 5).

<sup>62</sup> Edward Frank Wente (1990).

Disponível em: < <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/lu/letterdead.html> >. Acesso em: 28/12/2016.



### Anexo 3. A Cumbuca do Cairo

#### Representação das inscrições da Cumbuca do Cairo (interior e exterior)

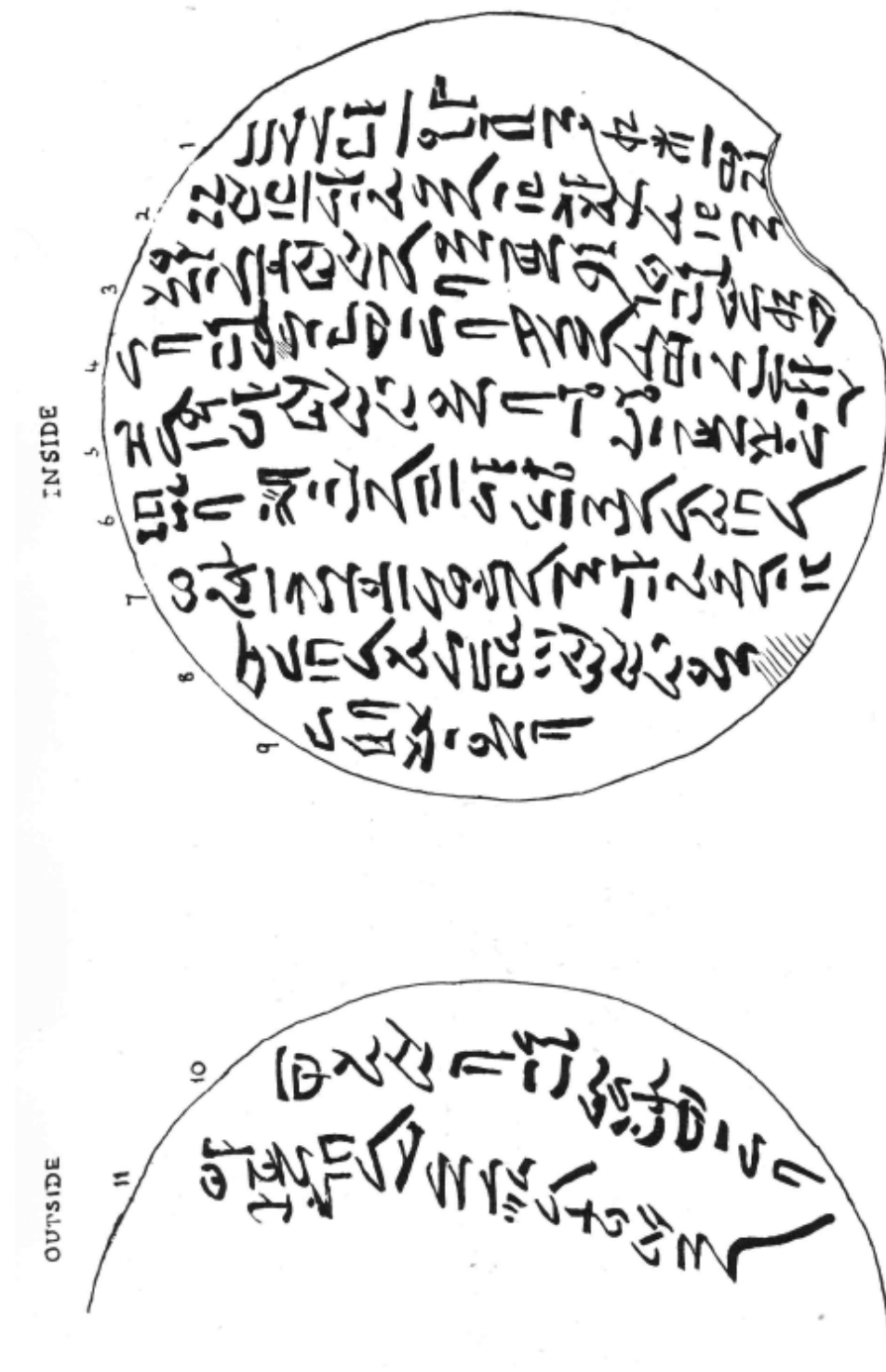


Fig. 9. Representação das inscrições da Cumbuca do Cairo. GARDINER, Alan Henderson; SETHE, Kurt. *Egyptian Letters to the Dead*. London: The Egypt Exploration Society, 1928. p. 54.



Desenho detalhado das inscrições da Cumbuca do Cairo (interior e exterior)

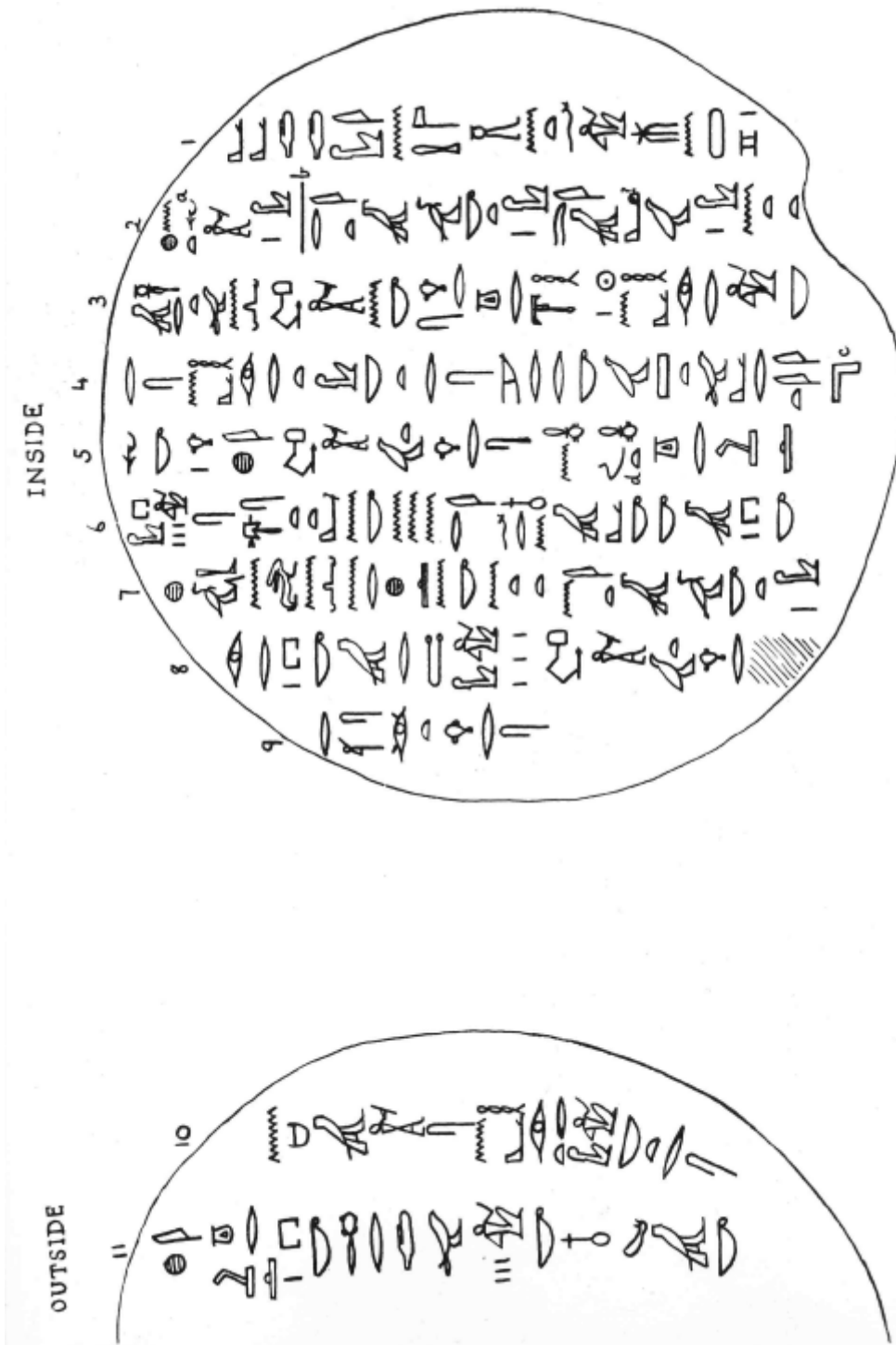


Fig. 10. Representação das inscrições da Cumbuca do Cairo. GARDINER, Alan Henderson; SETHE, Kurt. **Egyptian Letters to the Dead**. London: The Egypt Exploration Society, 1928. p. 55.



**Tradução da Cumbuca do Cairo, do hierático à língua inglesa, por Alan Gardiner  
e Kurt Sethe<sup>63</sup>**

(1) Given by Dedi to the priest Antef, born of (2) Iwnakht.

As for this serving-maid Imiu who (3) is sick, thou dost not fight for her night and day with every man who is doing harm (4) to her and every woman who is doing harm to her. Wherefore dost thou wish thy (5) threshold to be desolated? Fight for her to-day as (though is were something) new (?), so that her (6) household may be established, and that water may be poured out for thee. If there be no (help) from thee, then is thy house (7) destroyed. Can it be (?) thou dost not recognize that it is this serving-maid (8) who makes thy house among (?) men? Fight for [her]! (9) Watch over her! (10) Save her from all men and women who are doing harm to her! (11) Then shall thy house and thy children be established. Good be thy hearing!

**Tradução da Cumbuca do Cairo, do hierático à língua inglesa, por Jan Assmann<sup>64</sup>**

That which Dedi gives to the priest Antef, born of Iu-nakht:

as for this (female) servant Imu, who is sick:

Neither by day nor by night do you (the *akh*) stand up for her,

for you do not combat the one who does evil to her.

Why do you wish the destruction of your house?

Fight for her again today,

that her household may be safe and that water be poured for you.

If you do not do it, your house will be destroyed.

Can it be that you do not know that it is this (female) servant who cares for your house among men?

Fight for her, watch over her.

Protect her from all, male and female, who act against you!

Then will your house and you children again be well established.

May you heed well!

---

<sup>63</sup> Alan Gardiner e Kurt Sethe (1928, p. 7).

<sup>64</sup> Jan Assmann (2005, p. 161).





## 4. CONCLUSÕES

As cartas egípcias aos mortos eram depositadas nas tumbas contendo alimentos que pudessem atrair os ancestrais para junto de si, de modo que sua leitura fosse assegurada; esse depósito pode ser explicado a partir do duplo *necessidade-insatisfação*. *Necessidade* porque os vivos tinham o papel social de atuar em sua esfera com vistas a uma incidência que ocorria em outro espaço (o além). Acreditamos se tratar *também* de uma relação cíclica donde os vivos tinham o dever de assegurar a existência dos mortos. *Insatisfação* porque as oferendas — nesse caso das cartas aos mortos — eram depositadas na medida em que problemas cotidianos aparentemente irresolúveis estavam a torturar os viventes. Interessa, contudo, destacar que não estamos dizendo que os egípcios depositavam oferendas somente quando precisavam ser atendidos pelos mortos, pois isso seria descumprir suas obrigações sociais, pautadas em laços entre vivos e mortos, donde os primeiros teriam de sustentar os segundos.

Sob inspiração do conceito de *dádiva*, conforme Marcel Mauss, discutimos que o envio das cartas aos mortos era realizado a partir do objetivo dos viventes em resolver algumas questões que lhes estavam a incomodar, tais como problemas com herança, propriedade e doença, respectivamente discutidos mediante as três *cumbucas* estudadas. Na medida em que procuravam resolver seus problemas, os vivos também faziam autopropaganda de si ao documentarem nas cumbucas que não estavam a falhar em suas obrigações sociais. Essa preocupação em dizer que vinham cumprindo os cultos funerários corretamente pode suscitar uma interpretação contrária, pois o poder da palavra, como afirmamos, às vezes parecia ser maior do que o poder da ação. Em outras palavras, o testemunho nas cumbucas serve para deslegitimar uma suposta negligência dos vivos em relação aos mortos, pois o que se dizia passava a fazer parte da realidade.

De Marcel Mauss retiramos essa ideia de que quem oferta adquire uma espécie de crédito, ao passo que o donatário da oferenda contrai uma dívida, pois o pressuposto do *Ensaio sobre a Dádiva* é tornar o outro uma espécie de devedor cuja reciprocidade ele pode se negar a oferecer, no entanto, não deve, pois quem não paga as suas prestações pode contrair um inimigo. No Egito, vemos que das reciprocidades é que resultava a



ordem social, pois na medida em que ofertavam aos mortos, estes, por sua vez, deveriam proteger os seus descendentes vivos, assegurando um culto familiar, donde os mortos eram como deuses na medida em que o *akh* possuía uma condição quase divina, resultante de seu incomensurável poder, conforme demonstramos. Os egípcios tinham uma educação voltada ao bom trato dos mais jovens para com os mais velhos, assim como tinham na figura paterna as garantias de manutenção da instituição familiar, pelo que se explica ser cobrada, notoriamente, dos pais, irmãos e maridos mortos a manutenção da casa e da propriedade — mesmo após a morte destes.

A atuação dos ancestrais benéficos era, assim, fundamental à resolução de problemas, de modo a gerar uma espécie de trânsito de comunicações entre os mortos na medida em que todas as cartas documentam pedidos de ajuda aos antepassados, haja vista estes estarem a habitar a mesma dimensão dos mortos causadores do mal. A resolução final de alguns problemas poderia ser da alçada dos vivos, como no caso da Cumbuca de Hû, quando a requerente pode procurar uma solução junto ao seu enteado ou sobrinho para que a suposta vontade de seu marido ou irmão morto se cumpra, assegurando a herança de sua filha. Por outro lado, a resolução de outros problemas dependia somente dos mortos, como na Cumbuca de Kâw, na qual o filho vivo, Shepsí, requeria que os pais mortos lhes fossem novamente favoráveis na querela com seu irmão. Assim, depois de ter uma decisão favorável é que Shepsí provavelmente estaria apto a retomar para si a sua propriedade, conforme assegurada pelo seu pai quando este estava vivo. Na Cumbuca do Cairo, por sua vez, a doença que afligia a serva Imiu e, portanto, todo o andamento da casa da família de Antef, era resultado da ação de mortos maléficos, cuja resolução dependia da ação do sacerdote — até então negligente — no outro mundo.

O caminho a ser percorrido com destino à resolução dos problemas, no entanto, obrigatoriamente se iniciava com a ação dos espíritos *akh*, que deveriam cumprir suas obrigações, protegendo seus descendentes. Assim, a ordem familiar somente seria restabelecida a partir da ação dos mortos, seja ela em grande ou pequena escalas. O papel principal dos mortos benéficos não era somente evitar problemas para os vivos, mas uma vez gerados, deveriam viabilizar possibilidades cabíveis de solução. A angústia dos vivos parece ser oriunda da *descrença* de que eles próprios podiam atuar em seu favor, criando uma relação de dependência com os ancestrais mortos. Essas reflexões, advindas de



fontes do Primeiro Período Intermediário, demonstram que o ideal de ordem cósmica mediante a manutenção das tradições, assim como a presença dos mais variados conceitos egípcios, *e.g.*, a função do *akh*, são indícios das continuidades deste período, que não deve ser visto como um intervalo, mas sim como um manancial de fontes cujas possibilidades são incomensuráveis.

Nossa conclusão incide na reflexão de que as relações egípcias entre vivos e mortos apresentam sua dupla natureza. Esses últimos podiam ser *negligentes* na medida em que “permitiam” o estabelecimento de um problema. Por sua vez, os vivos pareciam ser igualmente negligentes, produzindo tentativas de afiançar sua culpa por meio do poder das palavras. Assim, não havia culpados ou inocentes, mas negligentes. Os vivos culpabilizavam os relapsos dos ancestrais pelas suas mazelas; essa culpabilização vinha após propagandas de si como descendentes preocupados com o culto funerário, além de ser documentada em cumbucas contendo alimentos. Mas isso nos permite sugerir que esses alimentos eram depositados junto às petições justamente porque o seu depósito não era uma constante. Ou seja, o depósito de cumbucas contendo alimentos pode representar derradeiras sensações de desespero e de culpa pela não realização habitual do culto funerário, provocando a contrapartida negligente dos mortos. Em outras palavras, pensamos que esse culto cujas cumbucas documenta pode ser interpretado como um culto tardio, advindo somente depois da instalação dos problemas. Se os mortos eram negligentes, os vivos também podiam ser.

É necessário perceber os antigos egípcios em suas *distâncias e proximidades*. *Distância* para percebermos que o mundo dos mortos era tão ou mais atuante no mundo dos vivos do que os próprios vivos, pois toda a vida cotidiana era fundamentada em crenças no além. Assim, não existia uma morte no Egito, mas uma passagem à outra localização do cosmos. *Proximidade* para pensarmos que a vida cotidiana e suas vicissitudes são condições naturais da sociedade, seja ela antiga ou contemporânea. No Antigo Egito, no entanto, a resolução desses problemas era algo que assegurava a ordem cósmica em duas vias, pois os vivos dependiam dos mortos para uma existência tranquila, e os mortos dependiam dos vivos para sua eternidade.

E, conforme os antigos egípcios: este texto chegou bem até o final!



## 5. REFERÊNCIAS

### *Sítios eletrônicos*

QUIRKE, Stephen (London). **University College London** (Ed.). Digital Egypt for Universities. 2002. Disponível em: <<http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/>>. Acesso em: 28 dez. 2016.

Tradução de WENTE, Edward. **Letters from Ancient Egypt**. Atlanta: Scholars Press, 1990. Disponível em: QUIRKE, Stephen (London). **University College London** (Ed.). Digital Egypt for Universities. 2002. Disponível em: < <http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/religious/lettersdead.html> >. Acesso em: 28 dez. 2016.

CAILLÉ, Alain (Dir.). **La Revue du M.A.U.S.S.** (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales). Disponível em: < <http://www.revuedumauss.com.fr> >. Acesso em: 17/01/2017.

### *Livros e artigos*

ABT, Theodor; HORNING, Erik. **Knowledge for the Afterlife: The Egyptian AmDuat — A Quest for Immortality Hardcover**. Zurich: Daimon Verlag, 2003.

ASAAD, Tarek. Sleep in Ancient Egypt. In: CHOKROVERTY, Sudhansu; BILLIARD, Michel. **Sleep Medicine: a Comprehensive Guide to Its Development, Clinical Milestones, and Advances in Treatment**. New York: Springer Science+Business Media, LLC, 2015. p. 13-19.

ASSMANN, Jan. **Death and Salvation in Ancient Egypt**. Translated from the German by David Lorton. Ithaca/London: Cornell University Press, 2005.

ASSMANN, Jan. **The Search for God in Ancient Egypt**. Translated from the German by David Lorton. Ithaca/London: Cornell University Press, 2001.



BARGUET, Paul. **Le livre des morts des anciens Egyptiens** (Littératures anciennes du Proche-Orient). Paris: Les Editions du Cerf, 1967.

BELL, Barbara. **The Dark Ages in Ancient History**. I. The First Dark Age in Egypt. *American Journal of Archaeology* Vol. 75, No. 1 (Jan. 1971), p. 1-26. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/503678> >. Acesso em: 09/01/2017.

BUTZER, Karl. **Early Hydraulic Civilization in Egypt**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976. Disponível em: < [https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/early\\_hydraulic.pdf](https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/early_hydraulic.pdf) >. Acesso em: 09/01/2017.

BUNSON, Margaret. **Encyclopedia of Ancient Egypt**. New York: Facts on file, 2002.

CAILLE, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Rev. bras. Ci. Soc.** [online]. 1998, vol.13, n.38, p. 5-38.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir. **Representações**: contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papirus, 2000.

CURTIUS, Ernst Robert Curtius. **Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter**. 11 ed. Tübingen/Basel: Francke, 1993.

DONNAT, Sylvie. Contacts with the dead in Pharaonic Egypt: ritual relationships and dead classification. In: DONNAT, Sylvie. **La Peur du mort**. Nature et structures des relations entre les vivants et les morts dans l'Égypte pharaonique (thesis), under the direction of Prof. Jean-Claude Grenier, Montpellier III, July 2003, p. 1-11.

DONNAT, Sylvie. Le rite comme seul référent dans les lettres aux morts. Nouvelle interprétation du début du Cairo Text on Linen. **BIFAO** 109, 2009. p. 61-93.

FOURNIER, Marcel. **Marcel Mauss**: A Biography. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.



FRANKFORT, Henri. **Ancient Egyptian Religion: an interpretation.** New York: Dover Publications, 2000.

GAMA, Cíntia Alfieri. **Os servidores funerários da coleção egípcia do Museu Nacional:** catálogo e interpretação. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

GARDINER, Alan Henderson; SETHE, Kurt. **Egyptian Letters to the Dead.** London: The Egypt Exploration Society, 1928.

GESTERMANN, Louise. IV. Ägyptische Briefe: Briefe in das Jenseits. In: JANKOWSKI, Bernd; WILHELM, Gernot (Hg.). **Briefe** (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 3), Gütersloh, 2006. p. 289-306.

GODBOUT, Jacques. Introdução à dádiva. **Rev. Bras. Ci. Soc.** [online]. 1998, vol.13, n.38, p. 39-52.

HAWASS, Zahi; BROCK, Lyla Pinch. **Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century:** Archaeology. Cairo/New York: The American University Press, 2003.

HINTZE, Gloria; ZANDANEL, María Antonia. Algunas nociones sobre el género epistolar a propósito de las cartas de Francisco Romero. **Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana**, v. 29 n° 2, 2012. p. 13-33.

KEMP, Barry. **El Antiguo Egipto:** Anatomía de una civilización. Barcelona: Crítica, 1996.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, 14: p. 173-194, jun. 2000.

LORAND, David. « Quand les vivants en appellent aux morts. Les « Lettres aux Morts » en Égypte ancienne », dans C. Cannuyer, A. Tourovets (éd.), **Varia aegyptiaca et orientalia.** Luc Limme in honorem (Acta Orientalia Belgica XXIII), Bruxelles, 2010, p. 77-93.



LUCARELLI, Rita. Le Lettere ai morti e le manifestazioni dei defunti sulla Terra nell'antico Egitto. Torino: **Studi Tanatologici (Fondazione Ariodante Fabretti)**, 4, 2008. p. 149-162.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 73, Dezembro 2005, p. 45-66.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MORENO GARCÍA, Juan Carlos. El Primer Período Intermedio. In: ORTIZ, José Miguel Parra (Org.). **El Antiguo Egipto: sociedad, economía, política**. Madrid: Marcial Pons Historia, 2011. p. 181-208.

MORENO GARCÍA, Juan Carlos. Oracles, ancestor cults and letters to the dead: the involvement of the dead in the public and private family affairs in pharaonic Egypt, „**Perception of the Invisible - Wahrnehmung des Unsichtbaren**“, Conference at the University of Köln (Institut für Afrikanistik), 15-17 November 2007, p. 1-21.

PARKINSON, Richard. **Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings**. London: Univ. of Oklahoma Press, 1991.

PETRIE, William Matthew Flinders. **Antaeopolos: the Tombs of Qau**. London: British School of Archaeology in Egypt, 1930.

PETRIE, William Matthew Flinders. **Diospolis Parva: the cemeteries of Abadiyeh and Hu 1898-9**. London: The Egypt Exploration Fund, 1901.

RICHARDS, Janet. **Society and Death in Ancient Egypt: mortuary landscapes of the Middle Kingdom**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

RITNER, Robert. The cult of the Dead. In: SILVERMAN, David (Org.). **Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 132-147.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. **Rev. Bras. Ci. Soc. [online]**. 2008, vol.23, n.66, p. 131-138.



SAID, Edward Wadie. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOSA, Carlos Hernán. La Escritura Epistolar. Nora Esperanza Bouvet. [Buenos Aires: Editorial Universitária de Buenos Aires (EUDEBA), 2006, 220 p.]: Resenha. **Teresa Revista de Literatura Brasileira**, São Paulo, v. 9, n. 8, p.395-428, 2008.

VERHOEVEN, Ursula. Post ins Jenseits: Formular und Funktion altägyptischer Briefe an Tote. In: WAGNER, Andreas (Hrsg.). **Bote und Brief**. Sprachliche Systeme der Informationsübermittlung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien 4, Frankfurt/M, 2003. p. 31-51.

WILLEMS, Harco. **Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms**. Leuven-Paris-Virginia: Peeters, 1996.

WILLEMS, Harco. The First Intermediate Period and the Middle Kingdom. In: Lloyd, Alan. **A companion to ancient Egypt**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. p. 81-100.

WILSON, Amy. **Pure ones**: the w<sup>s</sup>b and w<sup>s</sup>bt from the Old Kingdom to the end of the Middle Kingdom. Cairo: The American University in Cairo (The Department of Sociology, Anthropology, Psychology, and Egyptology), 2014.

