

Nelson Henrique da Silva Ferreira

A imagética animal e a conceção popular

Um paralelo entre a literatura egípcia e a fábula esópica



Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos, na especialidade em Mundo Antigo, apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação dos Professores Doutores José Ribeiro Ferreira e Nuno Simões Rodrigues.

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2012

Sumário

Tábua cronológica	iv
Lista de abreviaturas e siglas	xii
Nota prévia	1
Introdução	3
1. Literatura egípcia	4
2. Os animais da fábula esópica: o simbolismo como pressuposto	10
1. A fórmula e o divino	15
2. A perfídia , o embuste e o terror: o predador e o mentiroso	27
3. As imagens de uma sociedade agrícola: o pastor e o rebanho	37
4. Atributos dos animais: causa e efeito	49
5. O herói: o poder do animal	65
1. O “Conto de Sinuhe” e o herói Tutmés	69
2. A batalha de Kadech: glória a Ramsés II!	79
3. Pié, o rei de Kuch, o faraó do Egito	86
6. As instruções: a sabedoria do mundo animal	91
1. A “Instrução de Ani”: o método e o exemplo do mundo animal	91
2. A virtude do silêncio na ‘Instrução’ e o aluno selvagem	93
3. As Instruções do período ptolemaico	98
Conclusão	103
Bibliografia	105
Índice de passos citados	115
Índice Temático	121
 Anexos:	
<i>Appendix Fabularum</i>	I
<i>Appendix Imaginium</i>	XXXI

Tábua Cronológica¹

c. 8000-4700 a.C. **Neolítico**

c. 5300-3000 a. C. Período Pré-dinástico

c. 4000 - 3500 a.C. **Período Nagada I a-b-c** [Nagada II a-b-c (ca. 3500 - 3200 a.C.)
– Alto Egito

c. 4000-3500 a.C. **Maadi-Buto** – Baixo Egito

c. 3200 - 3000 a.C. **Nagada III a-b-c**

c. 3000 . Surgimento dos primeiros registos de texto contínuo (Uruk III)

Período Antigo (Egito Arcaico) anterior a 3000 a.C. Dinastia 0 (Reis possíveis):

Crocodilo/ Iry-Hor/ Ka/ Escorpião/ Narmer

c. 3000-2750 a.C. **Dinastia I**

c. 3000 a.C. Invenção da escrita no Antigo Egito (*EAAE*, p. 83)

Aha/ Djer/ Djet/ Merytneit (Rainha)/ De(we)n/ Anedjib/ Semerkhet/ Qaa

c. 2750-2650 a.C. **Dinastia II**

Hotepsekhemwy (Hetepsekhemu)/ Raneb/ Ninetjer/ Sekhemib/ Peribsen/ Sened/

Weneg/ Khasekhem/ Khasekhemwy/ Sneferka (estatuto desconhecido)

c. 2686-2181 a.C. **Império Antigo**

c. 2686-2600 a. C. **Dinastia III**

Netjerirkhet (Djoser)	Sekhemkhet	Khaba
Sanakht (Nebka ?)	Huni (Hórus Qahedjet ?)	

c. 2600-2450 a.C. **Dinastia IV**

Seneferu c. 2613-2589	Khufu c. 2589-2566	Djedefré c. 2566-2558
Khafre c. 2558-2532	Nebka (Bikheris, a partir de fonte grega)	Menkauré
Shepseskaf	Thamphthis (fonte grega)	

¹ Foi tida como referência para esta tábua cronológica, a listagem apresentada em Wolfram Grajetzki, Stephen Quirke, Narushige Shiod (2003) <http://www.digitalegypt.ucl.ac.uk/Welcome.html> (Copyright © 2000 University College London. All rights reserved); A mesma cronologia foi adequada em função das propostas de Shaw (2003) e Lichtheim (1975, 1976, 1980).

c. 2500 a.C. Primeiros registos literários na Mesopotâmia (Suméria)

c. 2450-2300 a.C. **Dinastia V**

Userkaf	Sahuré	Neferirkaré
Shepseskare	Neferefre	Niuserré
Menkawhor	Djedkaré	Unas

c. 2350 a.C. Surgimento dos primeiros textos literários oriundos da Pirâmide de Unas

c. 2300-2181 a.C. **Dinastia VI**

Teti c. 2345-2323	Pepi I c. 2321-2287	Merenré c. 2287-2278
Pepi II c. 2278-2184	Neitikert (Nitócris, Raínha) c. 2184-2181	

Dinastia VII²

Dinastia VIII

Netjerikare	Menkaré	Neferkare
Neferkare Nebi	Djedkare Shemai	Neferkare Khendu
Merenhor	Neferkamin	Nikare
Neferkare Tereru	Neferkahor	Neferkare Pepyseneb
Neferkamin Anu	Qakare Ibi	Neferkawre Kha...
Neferkawhor Khuwihap	Neferirkare	Reis cujo o estatuto é desconhecido: Sekhemkare/ Wadjkare/ /Ity/ Iymhotep/ Hotep ...re/ Khui/ Isu/ Iytjenu

c. 2160-2025 a.C. **Dinastias IX-X³**

Kheti I (Meribré) / Neferkare / Kheti II (Nebkauré)/Senen... /Kheti III

(Uahkaré)/Kheti (IV)/ Shed...y/ H... / Wahkare Kheti/

Se...re Kheti / Nebkawre Kheti / Meryibre Kheti /Merykare

² Manetho, historiador grego, sugere que esta dinastia tenha tido 70 reis em 70 dias, contudo, não existem outras fontes que o atestem. É sugerido que esta dinastia tenha governado a partir de Memphis, naquele que foi um período caótico da história egípcia.

³ Não existe um motivo que justifique a divisão em duas dinastias, dado que pertencem à mesma linhagem. Esta divisão deve-se às listas tardias de reis chegadas até nós.

c. 2125-2025 a.C. **Dinastia XI** (Alto Egito, Tebas)

Antef (I) Sehertawy	Antef (II) Uahankh	Antef (III) Nakhtnebtpefer
---------------------	--------------------	----------------------------

c. 2025-1650 a.C. **Império Médio**

Dinastia XI (Egito unificado)

Mentuhotep II Nebhetepre (c. 2046-1995 a.C.)	Mentuhotep III Sankhkare (c. 1995-1983 a.C.)	Mentuhotep IV Nebtawyre (c. 1983-1976 a.C.)
Estatuto desconhecido: Antef Qakare/ Iyibkhenetre/Segersen		

Dinastia XII

Amenemhat I Sehetepibre (c. 1976-1947 a.C.)	Senuseret I Kheperkare (c. 1956-1911/10 a.C.)	Amenemhat II Nubkaure (c. 1914-1879/76 a.C.)
Senuseret II Khakheperre (c. 1882-1872 a.C.)	Senuseret III Khakaure (c. 1872-1853 a.C.)	Amenemhat III Nimaatre (c. 1853-1806/05 a.C.)
Amenemhat IV Maakherure (c. 1807/06-1798/97 a.C.)	Sobekneferu Sobekkare (Raíña) (c. 1798/97- 1794/93 a.C.)	

c. 1773 – antes de 1650 a.C. **Dinastia XIII**

Sobekhotep III	Merneferra Ay	
----------------	---------------	--

Dinastia XIV (não existem registos a propósito)

c. 1700-1550 a.C. 2º Período Intermédio

c. 1650-1550 a.C. **Dinastia XV** ('Hicsos') Governo a partir de Hut-waret (Aváris) e Mênfis

Khyan c. 1600	Apepy c. 1555	Khamudi
---------------	---------------	---------

c. 1650-1580 a.C. **Dinastia XVI** Governo a partir de Tebas

c. 1580-1550 a.C. **Dinastia XVII** Governo a partir de Tebas

Sekenenré Taá c. 1560	Kamés c. 1555-1550	
-----------------------	--------------------	--

c. 1550 Império Novo

c. 1550 - 1292 a.C. **Dinastia XVIII**

Ahmés Nebpehtire (c.1550-1525 a.C.)	Amen-hotep I Djeserkaré (c. 1525-1504 a.C.)	Tutmés I Aakheperenré (c. 1504-1492 a.C.)
Tutmés II Aakheperenré (c. 1492-1479 a.C.)	Hatchepsut Maatkare (c. 1479/1473-1458/57 a.C.)	Tutmés III Menkheperé (c. 1479-1425 a.C.)
Amen-hotep II Aakheperuré (c. 1428-1397 a.C.)	Tutmés IV Menkheperuré (c. 1397-1388 a.C.)	Amen-hotep III Nebmaetré (c. 1388-1351/50 a.C.)
Akhenaton (Amen-hotep IV) Neferkheperure-waenre (c. 1351-1334 a.C.)	Semenkhkaré Ankhkheperure (Neferneferuaten, Rainha Nefertiti) (c. 1337-1334 a.C.)	Tutankhamon Nebkheperuré (c. 1333-1323 a.C.)
Kheperkheperuré Ai (c. 1323-1319 a.C.)	Horemheb Djeserkheperuré (c. 1319-1292 a.C.)	

c. 1292-1185 a.C. **Dinastia XIX**

Ramsés I Menpehtiré (c. 1292-1290 a.C.)	Seti I Menmaetré (c. 1290-1279/8 a.C.)	Ramsés II Usermaetré-Setepenré (c. 1279-1213 a.C.)
Merenptah Baenré-Merinetjeru (c. 1213-1203 a.C.)	Seti II Userkheperuré (c.1200/1199 - 1194/93 a.C.)	Amenmesés Menmiré-setepenré (c. 1203-1200/ 1199 a.C.)
Siptah Akhenré-Setepenré (c. 1194/93 -1186/85 a.C.)	Tauseret Sitré-Meritamón (Rainha) (c. 1194/93-1186/85 a.C.)	

c. 1264 a.C. Batalha de Kadesh

c. 1186-1069 a.C. **Dinastia XX**

Setnakht Userkhauré (c. 1186/85-1183/82 a.C.)	Ramsés III Usermaetré (c. 1183/82-1152/51 a.C.)	Ramsés IV Hekamaetré (c. 1152/51-1145/44 a.C.)
Ramsés V Usermaetré (c. 1145/4-1142/40 a.C.)	Ramsés VI Nebmaatré (c. 1142/40-1134/32 a.C.)	Ramsés VII Usermaatré (c. 1134/32-1126/23 a.C.)

Ramsés VIII Usermaetré akhenamun (c. 1126/23-1125/21 a.C.)	Ramsés IX Neferkaré-setepenré (c. 1125/21-1107/03 a.C.)	Ramsés X Khepermaatré (c. 1107/03-1103/1099 a.C.)
Ramsés XI Menmaatré-setpenptah (c. 1103/1099-1070/1069 a.C.)		

c. 1070/69-946/945 a.C. **Dinastia XXI**

Nesubanebdjed (Smendes) (c. 1070/69-1044/43 a.C.)	Amenemnut (Neferkaré) (c. 1044/43-1040/39 a.C.)	Pasebakhenniut I (Psusennes) (c. 1044/43-994/93 a.C.)
Amenemope (Amenophthis) (c. 996/95-985/84 a.C.)	Aakheperré-Setepenré Osokor (c. 985/84-979/78 a.C.)	Siamun (c. 979/78-960/59 a.C.)
Psusennes (c. 960/59-946/45 a.C.)	Sumosacerdotes de Amon em Tebas: Piankhi, Herihor, Pinedjem I, Masahalot, Djedkhonsjufankh, Menkheperré, Smendes II, Pinedjem II	

c. 946/45- 735 a.C. **Dinastia XXII**

Chechonk I (c. 946/45-925/24 a.C.)	Osorkon I (c. 925/24-about 890 a.C.)	Takelot I (c. 890-877 a.C.)
Chechonk II (c. 877-875 a.C.)	Osorkon II (c. 875-837 a.C.) ⁴	Chechonk III (c. 837-798/785? a.C.)
Chechonk IIIa (c. 798-785 ? a.C.)	Pami (c. 785-774 a.C.)	Chechonk V (c. 774-736 a.C.)

Linhagem do Alto Egito

⁴ Depois do reinado de Osorkon II o Egito deixa de estar unido e passa a ser governado por vários reis, reinando a partir de Tânis e do Alto Egito.

Horsaisis (c. 870-850 a.C.)	Takelot II (c. 841-816 a.C.)	Padibastet (c. 830-80/800 a.C.)
Iuput I (c. 816-800 a.C.)	Chechonk IV (c. 805/00-790 a.C.)	Osorkon III (c. 790-762 a.C.)
Takelot III (c. 767-755 a.C.)	Rudamon (c. 755-735 a.C.)	Ini (c. 735-730 a.C.)

c. 818-715 a.C. **Dinastia XXIII** (Lista alternativa com origem grega de reis do séc. IX e VIII a. C. Para governantes locais, que não tenham governado a partir de Tânis (XXII Dinastia) ou Sais (XXIV Dinastia))

Padibast II (em Bubastis) (c. 756-732/30 a.C.)	Iuput II (em Leontopolis) (c. 756-724 (?) a.C.)	Osorkon IV (c. 732/730-722 a.C.)
Psammus (?) (c. 722-712 a.C.)		

727-715 a.C. **Dinastia XXIV**

Tefnakht (c. 740-719/17 a.C.)	Bakenrenef (Bocchoris) (c. 722-712 a.C.)	
-------------------------------	--	--

c. 747-656 a.C. **Dinastia XXV** – governo Kuch (Núbia) e Alto Egito

Kachta (c. 746 a.C.)	Pié (Piankhi) (c. 746-715/713 a.C.)	Chabaka (c. 715/713-700/698 a.C.)
Chebitku (c. 700/698-690 a.C.)	Taharka (c. 690-664 a.C.)	Tanutamani (c. 664-about 655 a.C.)
Menkheperre Nechau (rei local, fundador da XXVI Dinastia)	Uahibré Psametek I (c. 664-610 a.C.)	

c. 650 a.C. 1ª fábula sobre a raposa por Arquíloco, fr. 89-95,

(cont.) **Dinastia XXV** (c. 747-656 a.C.) – governo Kuch (Núbia) e Alto Egito

Uhemibré Nechau (c. 610-595 a.C.)	Neferibré Psamético II (c. 595-589 a.C.)	Haaibré Uahibré (Apriés) (c. 589-570 a.C.)
Khnemibré Ahmés (Amásis)	Ankhkaenré Psamético III	

(c. 570-526 a.C.)	(c. 526-525 a.C.)	
-------------------	-------------------	--

c. 525-404 a.C. **Dinastia XXVII**⁵

Cambises (c. 525-522 a.C.)	Dario I (c. 522/21-486/85 a.C.)	Xerxes I (c. 486/85-465/64 a.C.)
Artaxerxes I (c. 465/64-424 a.C.)	Xerxes II (c. 424/23 a.C.)	Dario II (c. 423-405/04 a.C.)
Artaxerxes II (c. 405/04-401 a.C., continuou a governar a Pérsia até 359/58 a.C.)		

c. 404-399 a.C. **Dinastia XXVIII**

Amirteu (Amenirdis) (c. 404-399 a.C.)

c. 399-380 a.C. **Dinastia XXIX**

Naifaurud (Neferités I) (c. 399-393 a.C.)	Hakor (Achoris) (c. 393-380 a.C.)	
---	-----------------------------------	--

c. 380-343 a.C. **Dinastia XXX**

Nakhtnebef (Nectanebo I) (c. 380-363 a.C.)	Djedhor (Teos) (c. 362-360 a.C.)	Nakhthorheb (Nectanebo II) (c. 360-343 a.C.)
--	----------------------------------	--

343-332 a.C. **2º Período Persa (Dinastia)**

Artaxerxes III (342-338 a.C.)	Arses (338-336 a.C.)	Dario III (336-332/330 a.C.)
Dinastia Macedónica (332-305 a.C.)	Alexandre Magno, III da Macedónia (332-323 a.C.)	Filipe Arrhidaeus (323-317 a.C.)
Alexandre IV (323-310)	Ptolomeu (Satrápida) (323-305 a.C.)	

323-30 a.C. **Dinastia Ptolemaica**

Ptolomeu I Soter (332-282)	Ptolomeu II Filadelfo (282-	Ptolomeu III Evérgeta/ (246-
----------------------------	-----------------------------	------------------------------

⁵ Na Lista de Faraós helenística este período corresponde ao governo acménida (Persa).

a.C.)	246 a.C.)	222 a.C.)
Ptolemeu IV Filopator (221-204 a.C.)	Ptolemeu V Epifânio (204-180 a.C.)	Ptolemeu VI Filometor (180-145 a.C.)
Ptolemeu VII Neo Filopator (145-144 a.C.)	Ptolemeu VIII Evérgeta Trifon (170-164/3, 145-116 a.C.)	Ptolemeu IX (116-107 a.C.)
Ptolemeu X Alexander (107-88 a.C.)	Ptolemeu XI (80-58 a.C., 55-51 a.C.)	Ptolemeu XII Neo Dioniso (80-51 a.C.)
Cleópatra VII (51-30 a.C.)	Ptolemeu XIII (47-44 a.C.)	Ptolemeu XIV (co-regente de Cleópatra VII)
Ptolemeu XV Cesarião (34?-30 a.C. co-regente de Cleópatra VII)		

Lista de abreviaturas e Siglas

- AEL I* – Lichtheim, M. (1975), *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdom*. Berkeley, University of California Press.
- AEL II* – Lichtheim, M. (1976), *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom*. Berkeley, University of California Press.
- AEL III* – Lichtheim, M. (1980), *Ancient Egyptian Literature. Volume III: The Late Period*. Berkeley, University of California Press.
- Ch. – Chambry, Émile (2005), *Ésope. Fables*. Paris, Les belles Lettres.
- DAE* – Araújo, Luís Manuel (dir.) (2001), *Dicionário do Antigo Egipto*. Lisboa, Caminho.
- EAAE* – Bard, Kathryn A. (ed.) (1999), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. Routledge, London.
- Hsr. - Hausrath, A. (1970), *Corpus Fabularum Aesopicarum*. Vol. I, Fasc. 1. Leipzig, Teubner. Hausrath, A. (1959), *Corpus Fabularum Aesopicarum*. Vol. I, Fasc. 2. Leipzig, Teubner.
- Perry - Perry, B. Edwin (2007), *Aesopica*. Chicago, University of Illinois Press.
- JEA* – *Journal of Egyptian Archaeology*
- OCD* – Hornblower, Simon & Spawforth, Antony Spawforth (1996), *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford. Oxford University Press.
- OEAE I* – Spanel, Donald B. (Chief Editor) (2001), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 1*. Oxford, Oxford University Press.
- OEAE II* – Spanel, Donald B. (Chief Editor) (2001), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 2*. Oxford, Oxford University Press.
- OEAE III* – Spanel, Donald B. (Chief Editor) (2001), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. 3*. Oxford, Oxford University Press.
- RAI* – *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*

Nota prévia

Seguimos, no que refere aos textos egípcios, as indicações cronológicas de tradutores e editores (infra referidos), que usam as notícias históricas nos textos, como por exemplo a nomeação de faraós, e elementos arcaicos da língua para a datação dos originais. No entanto, não discutiremos neste trabalho questões relacionáveis com a evolução literária e linguística. Da mesma forma, não entrámos na discussão das datações dos textos antigos, cujas cópias levantam problemas como sejam: as notícias históricas corresponderem a períodos bem mais antigos do que os textos; a língua usada nos textos nem sempre ser correspondente ao período dos documentos, pela uso de uma linguagem arcaica.

A cronologia referida ao longo deste texto segue, de uma maneira geral, as datações coincidentes de Miriam Lichtheim e Stephen Quirke. Contudo, da mesma forma que o fazem os referidos autores, notamos que a datação dos marcos históricos egípcios, para além de complexa, é em todos os seus momentos contestável, naquilo que seria uma indicação mais exata. Deve-se esse facto à forma de cálculo usada pelos antigos egípcios, coincidente com as sazonais subidas do Nilo, bem como os vários períodos de instabilidade que esta região teve ao longo da sua história e a distância cronológica que muitas vezes sucede entre o registo e o evento.

Para os estudos dos comportamentos animais, optámos por abonar a exposição com trabalhos modernos na área da zoologia. Contudo, ainda que pouco citadas, tivemos presente a obra de Aristóteles, *Historia animalium* e, a obra de Eliano, *De Natura Animalium*. O parco comentário às indicações destes dois estudiosos deve-se à não correspondência com as considerações de senso-comum popular, ou seja à observação comprometida do comportamento animal, que pretendemos buscar na fábula. Não fazemos referência, deliberadamente, aos exemplos de imagética animal da literatura grega e latina, dado o nosso objetivo consistir num paralelo cultural popular – salvaguardamos algumas exceções, cujo exemplo paralelo nos pareceu pertinente, dado o nosso argumento. Ainda assim, tivemos presente a literatura grega e latina na sua grande amplitude – tratada de forma exemplar por Maria Isabel Rebelo Gonçalves (Rebelo 1983).

Por limitações com o uso da língua egípcia, todas citações que fazemos daquela língua são retiradas de traduções do original. Daí, salvo raras exceções, os textos egípcios serem citados em língua inglesa, pois a grande maioria do *corpus* a que tivemos acesso apenas se encontra traduzido, a partir do original, nesta língua. Tendo nós optado por, sempre que os autores forneceram a transliteração da edição crítica do texto original, por colocar a mesma em nota, por uma questão de coerência para com as citações em latim e grego, que achámos por bem manter, dado o tema do curso de Mestrado que está na origem deste trabalho.

Quanto ao conjunto traduzido de fábulas que aqui apresentamos e citações de língua grega e latina, são da nossa inteira autoria. Usámos para a tradução das fábulas a edição crítica de Perry, por considerarmos corresponder ao estudo mais completo do *corpus* chegado até nós, ainda que algumas opções deste autor suscitem algumas discordâncias. Para as citações egípcias seguimos de uma maneira geral Lichtheim e por vezes Quirke, Faulkner e Simpon, ainda que outras traduções e edições tenham sido consultadas (vide bibliografia). Optámos por não verter as traduções dos textos egípcios para português, de modo a evitar a corrupção implícita a uma segunda tradução. Todavia, de uma maneira geral seguimos a terminologia indicada pelo por Luís Manuel Araújo (Araújo 2001).

Finalmente, notamos, a propósito das citações da literatura egípcia, que o *corpus* aqui usado, não abrange todas as ocorrências que poderiam ser associadas ao nosso estudo, por questões de tempo e espaço; circunscrevemo-nos apenas à citação de alguns textos relacionáveis com a imagética popular de alguns animais em função de determinadas características. A propósito, lamentamos a ausência de edições críticas da literatura egípcia que abranjam o extenso *corpus* existente, bem como a ausência de levantamentos temáticos que nos permitissem saber em que textos procurar o objecto do nosso estudo. Por esse motivo, fomos obrigados à leitura das dezenas de antologias, textos avulsos e correspondente aparato crítico (o que em linguagem pouco científica se manifesta em largos milhares de páginas), de modo a identificar a ocorrência da imagética animal e proceder ao seu estudo. Quanto à seleção das fábulas incluídas em anexo, teve por base os signos que pretendíamos estudar, já que foi necessário circunscrever a temática animal a apenas alguns espécimes, dada a extensão do *corpus* da literatura egípcia.

Introdução

Os estudos etiológicos tornam-se imperativos para a compreensão da humanidade, enquanto coletividade social, e do homem, enquanto indivíduo. Contudo, a sociedade e os seus códigos assentam sobre processos culturais evolutivos de tal forma antigos, que apenas de forma conjectural podemos esperar reconhecer a sua origem e motivação. Tal sucede com a expressividade comunicacional e com a aquisição de determinados códigos linguísticos que têm por base uma tradição popular que, por seu lado, assenta na observação da natureza e conseqüente conceptualização dos seus constituintes. Note-se que sempre que falamos em códigos linguísticos, temos intenção de referir a linguagem de expressão, como sejam a literatura, a iconografia e a linguagem popular – não exclusivamente a língua e as suas regras.

A imagética animal popular, originária da tradicional metáfora ou alegoria – tão caras à literatura universal –, ascende a um período pré-histórico, que terá tido por motivação o sistema cognitivo que acima referimos. A propósito, é nossa intenção identificar alguns animais cujas características físicas e comportamentais foram passíveis de ser convertidas em signos linguísticos¹. Estes enraizavam-se de tal forma na cultura, que a simples evocação da imagem do animal implicava o entendimento espontâneo dessas características. Portanto, a metáfora assumiu um papel de relevo incontornável na comunicação linguística abstrata. De resto, esta é, por excelência, a forma de comunicação usada nas relações humanas.

Ora, as características dos animais e a sua humanização, enquanto códigos de língua, obedeceram a um processo equivalente e registável em todas as culturas escritas, ao longo de vários períodos. De tal forma, que é possível fazer-se um paralelo imediato com a imagética de determinados animais entre diferentes culturas, mas com faunas e sistemas sociais equivalentes. Além disso, mesmo quando se verifica uma diferença substancial das faunas regionais das culturas em paralelo, é possível encontrar as mesmas características humanas simbolizadas² por diferentes animais. A

¹ Entendemos por signo cada constituinte semântico do símbolo animal, isto é, cada característica que este possui transformada em valor imagético.

² Para a definição de símbolo, seguimos neste trabalho as categorias propostas por Mircea Eliade. Vide Eliade 1979.

isso se deverá o pré-conceito que o senso-comum aplica à observação comportamental dos animais, ao partir de características humanas para definições zoológicas (cf. Douglas 1994).

Por tal nos parece pertinente o paralelo entre a cultura grega e egípcia, ainda que separadas por cronologias, geografias e faunas significativamente diferentes³. Acrescente-se a isto uma diferente cronologia e sociedade, à partida condicionantes dos códigos linguísticos de uma cultura. Todavia, como sugerimos ao longo deste trabalho, a criação destes símbolos populares obedece a um contacto direto com a natureza e à sua realização em função do próprio comportamento humano, pelo que o resultado final se verifica ser equivalente, independentemente da sociedade que o origina.

Usámos como fontes para este estudo a literatura egípcia e a fábula grega, porque sendo embora correspondentes a dois registos escritos completamente distintos, refletem o uso dos mesmos signos nos códigos expressivos populares, sendo estes originários de uma imagética animal popular. Por esse motivo, optámos por dois registos não só estruturalmente ábsonos, mas também obedientes a diferentes cronologias.⁴ Outras culturas poderiam ter sido usadas para semelhante estudo, pelo que nos propomos iniciar/potenciar um debate transversal às culturas do Mediterrâneo, de grande interesse para a historiografia da sociedade e do pensamento.

1. A literatura egípcia

Parafraseando John Baines, as três transformações que estão na origem do surgimento da civilização são o desenvolvimento de comunidades sedentárias – a revolução neolítica – o aparecimento da sociedade urbana e consequente aparição de

³ Apesar do distanciamento, há registos de contacto entre as culturas micénica e egípcia desde o século XV a.C. (cf. Schofield & Parkinson 1994). Além disso, a cultura minoica está atestada no Egito pelas representações iconográficas e referências escritas, e chegou mesmo a existir uma colónia minoica no antigo Egito (Vide Merrillees 1972). De resto, a própria tradição homérica atesta o contacto, pois a dada altura Ulisses diz partir de Creta para o Egito (*Odisseia* XIV, 245-254). Ainda que tal passagem coincida com uma mentira de Ulisses para fundamentar o seu disfarce em Ítaca, o simples uso de tal indicação para o embuste, nota o itinerário como uma possibilidade muito verosímil na antiguidade.

⁴ Pese embora existir ao longo de toda a região do Mediterrâneo e Mesopotâmia uma certa unidade cronológica e proximidade geográfica, facilitada pelo transito marítimo, que dão sentido ao exercício.

estados complexos centralizados. A chamada ‘revolução neolítica’ (vide Schmandt-Benerat 1978) poderá ter potenciado os sistemas precursores da escrita, atestados nas regiões da Anatólia e Mesopotâmia – constituintes do chamado ‘crescente fértil’. Ainda que os primeiros registos consideráveis de escrita surjam apenas no final do IV milénio a.C., verificou-se uma grande complexidade das estruturas sociais daquela região desde meados do V milénio. Ao ponto de ser possível notar um certo cosmopolitismo, – não como entenderíamos a Alexandria romana ou a Roma do I século d.C. – com comunidades que poderiam superar os 10000 indivíduos, vivendo no espaço urbanístico do palácio/templo.

A administração de um tamanho aglomerado populacional necessitaria de um determinado tipo de registo, quanto mais não fosse para contagem da produção agrícola e industrial, e regulamentação comercial. Ora, de alguns signos básicos de contagem e identificação, deu-se a evolução para a expressão e registo de linguagem de carácter abstrato, embora fossem necessários cerca de sete séculos para que tal sucedesse. Porém, assim que este impulso se deu, foi rápida a chegada à forma a que hoje chamaríamos de literatura. Se na Mesopotâmia ocorrem listas de léxico antes de se dar um segundo período da escrita – que já corresponderia a texto escrito contínuo (Uruk III, c. 3000) –, os textos literários não ocorrem antes de c. 2500 a.C. Já no Egito, os primeiros escritos, com forma literária, remontam a c. 2350 a.C., tendo sido registados nos textos das pirâmides (cf. Baines 1983). Pese embora tanto a invenção da escrita, como o registo em ‘texto contínuo’ serem bem mais antigos. Além disso, o ‘texto contínuo’ dotar-se-ia de uma complexidade que o aproximava do género literário, ainda nos inícios da III Dinastia (sec. XXVII a.C). (cf. Ray 1986).

Quando é usado o termo ‘Literatura Egípcia’, no âmbito do período do Império Antigo, torna-se necessário ter presente que o conceito “Literatura” não corresponde às definições da contemporaneidade (cf. Loprieno 1996: 3, 4). Antes implica um conjunto variado de textos, que pode englobar pequenas preces religiosas, listas de oferendas, fórmulas mágicas, registos históricos⁵ e diplomáticos (Vide Parkinson 1996). A complexificação destes textos, quer ao nível do conteúdo, quer de expressão linguística e linguagem abstrata, obedece a um processo lento que, segundo Miriam

⁵ Entendam-se estes registos como monumentos a acontecimentos valorizáveis, do ponto de vista da elite egípcia.

Lichtheim, tem como ponto de partida os textos de túmulos privados do Império Antigo.⁶ O teor seria essencialmente biográfico⁷, evidenciando-se um grande refinamento a partir da V Dinastia⁸. Note-se que esta aparente lenta evolução, cerca de dois séculos entre a III e a V Dinastias, não indica propriamente uma demora no refinamento da expressão escrita. O longo período justifica-se antes com os objetivos que teriam estes textos e com a resistência egípcia à mudança brusca.

As listas dos membros de grupos oficiais egípcios terá contribuído para o impulso dos registos biográficos, uma vez que a necessidade de vincar a importância do indivíduo e dos seus feitos e honras foi crescendo num Egito cada vez mais burocratizado. O grupo da nobreza aumentou e passou a ter acesso a ritos fúnebres mais complexos e elevados.⁹ Ora, a vontade de preservar na memória os seus feitos honrosos e de mostrar o quanto estes justificavam a sua passagem para o mundo dos mortos terão feito o resto.

O indivíduo passa a ser identificado pelos seus feitos, surgindo dessa forma a construção de retratos, que transcendam a representação física. Todavia, será bem mais tarde, na XVI Dinastia¹⁰, que o uso viria assumir uma produção quase cristalizada, mantendo-se praticamente inalterado ao longo de todo o período faraónico precedente.¹¹

A complexificação dos textos biográficos e o refinamento expressivo ocorrem em simultâneo com a 'Prece'. Na verdade, a prece religiosa tem muitas vezes uma relação

⁶ Esta posição deriva da ausência de textos em outros formatos que não o monumental, que comprovem produção literária.

⁷ A propósito note-se que os escritos administrativos acompanharam também este processo de desenvolvimento.

⁸ C. 2524-2400, Império Antigo.

⁹ Entenda-se nobreza como correspondente a um grupo com elevado estatuto social e grande relevo nos processos administrativos ou militares (cf. Moreno 2001).

¹⁰ C. 1665-1565, período intermédio entre o Império Médio e Império Novo, correspondente à ocupação do Egito por parte dos Hicsos, que terá abrangido as XV, XVI e XVII dinastias. Não existem certezas quanto às origens da elite de governantes Hicsos com capital em Aváris. No entanto, crê-se que seriam oriundos do norte da Síria e teriam chegado ao Egito a partir da Palestina. Vide *OEAE* II, pp. 136-43 e *DAE*, pp. 419-20).

¹¹ Sublinhe-se a aparente demora do refinamento deste género escrito com os argumentos anteriormente expostos.

simbiótica com a biografia, dado que a elevação e glorificação do indivíduo é feita essencialmente para os deuses que lhe deveriam reconhecer o valor em vida, possibilitando ao indivíduo a passagem para o mundo dos mortos. Nesse sentido, faz-se natural o elogio à conduta moral que ora refere o bom serviço que o morto teria prestado ao Egito e ao faraó, ora manifesta o respeito que terá tido ao longo da vida pela *Maat*¹². Dessa forma, o morto estará a apelar a um julgamento favorável no mundo dos mortos.

Apesar da certa glorificação feita ao morto, a descrição biográfica demonstrativa da obediência à *Maat* distingue-se do epitáfio pela carga literária e despropósito da memória imposta ao outro, já que este texto se dedicava aos deuses. Obviamente, temos presente, os textos dos túmulos e não o dos templos funerários, que detinham um outro papel. Contudo, para além do inerente registo dos feitos para a posteridade, estaria a necessidade de apresentar a sua existência aos deuses.

Outro género que serviria de veículo à literatura egípcia seria a “Instrução”¹³. Esta visava o ensinamento do bom procedimento religioso, administrativo, social e familiar, tomando em grande parte das vezes o faraó e o deus Sol (Ré) como ideal do cumprimento da *Maat*. Porém, apesar da certa elaboração de conteúdo e expressão e, de uma riqueza na manifestação de metáforas e alegorias, a estrutura deste género de escrito sapiencial, fortemente formular, distancia-a um pouco do conceito de literatura, principalmente quando comparada com os escritos de género autobiográfico praticado durante a VI dinastia (c. 2300-2181 a.C.) e continuado nos milénios seguintes.

¹² Na verdade, o cumprimento da *Maat* acaba por refletir um bom serviço prestado ao Egito. De forma muito simples, a *Maat* poderá ser definida como a lei moral, o procedimento correto em contraposição com a injustiça, algo semelhante a uma verdade de imposição divina. O respeito por este conceito irá coincidir com uma total responsabilização do indivíduo pelo espaço que ocupa na sociedade e as obrigações que isso acarreta, respeitando ao mesmo tempo o outro e o seu próprio espaço; isto é, uma conduta que contribuisse para a ordem do mundo e das coisas (cap. 1, p. 18, n. 8). Para um estudo mais aprofundado vide Karenga 2004 e Assmann 2001 (cf. *OEAE* II, 319-21, *DAE* 524-36).

¹³ *Instruções de Sabedoria* (Lichtheim 1976, pp. 133-64). Poderá tomar-se como exemplo a instrução de Hardjedef deixada ao seu filho Au-Ib-Re (*AEL* I).

A expressão literária¹⁴ no antigo Egito foi sofrendo mutações ao longo dos vários períodos da história desde a III Dinastia (c. 2686-2613 a.C.), quando surgem os primeiros escritos de relevo expressivo, até ao período persa (XXVII Dinastia, ca. 525-404 a.C.). Estas mutações não coincidem propriamente com um suposto processo evolutivo/regressivo. Na verdade, sempre que o Egito passou por um momento de maior abrandamento cultural,¹⁵ a documentação escrita não só se reduziu em extensão, como em quantidade e mesmo em qualidade. Algo coincidente com a arte plástica. O motivo provável terá sido a redução do número de escribas ou artífices, o recuo no ensinamento destas práticas e a conseqüente falta de refinamento. Talvez por isso, sempre que se deu a ascensão de um monarca com a capacidade de devolver a unidade ao Egito e impor o seu poder sobre as fronteiras, houvesse tentativas de recuperar tradições antigas, fosse nas artes plásticas, fosse na expressão literária. Esta tendência arcaizante da cultura egípcia adequava-se à sua forma de encarar um mundo harmonizado, como algo pouco suscetível à mudança. Portanto, não houve propriamente regressões nas manifestações expressivas egípcias, antes constantes revivalismos que, no que refere à literatura, acarretavam sempre novos elementos e conceitos (cf. Baines 2007, pp. 179-202).

Foi exemplo desse sentido arcaizante o período posterior à campanha do rei Ahmés (XVIII Dinastia), que pôs fim à influência dos Hicsos no antigo Egito e deu início ao chamado Império Novo. Ahmés reuniu todo o espaço geográfico sob uma poderosa dinastia, que favoreceu uma política expansionista. De resto, o controlo político do Alto e Baixo Egito esteve sempre dependente da capacidade do governante em levar a guerra - entenda-se vitoriosa - para lá das suas fronteiras. Além disso, havia também nas campanhas militares o propósito de glorificação de um estado, de instigação económica e ao mesmo tempo de contenção dos povos fronteiriços. Sempre que houve interrupção desta predisposição bélica, o Egipto sofreu ruturas internas.

¹⁴ Salvaguardamos, mais uma vez, o devido distanciamento entre o seu significado moderno e o valor tido no antigo Egito.

¹⁵ Sempre coincidente com disputas internas, invasões estrangeiras ou tentativas de apagar da memória determinadas personagens históricas.

Esta breve contextualização tem por fim expor as circunstâncias que envolvem a expressão literária no Egito, que serve de fonte ao nosso estudo comparatista. Tendo em conta que a linguagem de expressão carece de imagens que aclarem ou enriqueçam o motivo descrito, entende-se que a imagética animal, enraizada numa cultura popular ancestral, ocupe um espaço de grande relevância na expressão literária. Ora, uma vez que os códigos literários gregos muito se distanciam dos egípcios, encontrámos na fábula esópica o mais autêntico veículo de transmissão da imagética animal popular na cultura grega e, ao mesmo tempo, o maior identificador dos pré-conceitos criados por uma observação baseada no senso-comum. Deste modo, é-nos possível fazer um paralelo descomprometido e objectivo do uso do símbolo popular na linguagem de expressão, ainda que alguns símbolos populares egípcios possam também obedecer a processos complexos.

A propósito, e para finalizar, tomemos como exemplo da imagética animal a metáfora do leão, na apresentação daquilo que era o perigo das fronteiras, que Ahmés procurou recuperar. Este felídeo é o predador por excelência, já que no seu território são poucos os animais capazes de lhe resistir. Na verdade, em território Egípcio, nenhum animal o faz, pois não existem grandes paquidermes neste espaço geográfico¹⁶. Por tal se justifica o uso da metáfora:

“He is weary.....

he is well if one’s well among lions” (*AEL I, The satire of the trades*)

No texto a que esta passo diz respeito é feita uma descrição de várias atividades laborais em tom jocoso. Aí, a caracterização dos ofícios apresentados é enriquecida com a metáfora do mundo animal. O mercador está sujeito a perigos constantes, pois por deambular pelas fronteiras, sujeita-se a inimigos, entre outros perigos inerentes ao deserto. Por tal, a sua segurança é tão certa, como se estivesse entre leões. De resto, o texto expande-se dando nota do recurso à imagética animal a partir do crocodilo¹⁷, da

¹⁶ Excetua-se o Hipopótamo, cujo habitat primário é a água. A dada altura terão proliferado várias espécies de paquidermes ao longo do Nilo, porém, é possível que a competição com o homem os tenha afastado deste território.

¹⁷ “But i have seen the Smith at work/ at the opening of his furnane;/ with fingers like claws of a crocodile/ He stinkes more than a fish roe” (*AEL I, The satire of the trades*)

abelha¹⁸, do porco¹⁹ e do leão²⁰, atestam a riqueza expressiva oferecida pela imagética animal na literatura egípcia e são exemplos da cristalização do símbolo pela cultura popular.²¹ Aliás, a própria escrita egípcia deve muito ao mundo animal, pois dos cerca de 800 símbolos hieróglifos, 176 representam animais ou partes de animais (cf. Teeter 2002, p. 251).

2. Os animais da fábula esópica: o simbolismo como pressuposto

Sugerir uma definição da fábula enquanto género literário da Antiguidade oferece tantas dificuldades quanto a definição do conceito de ‘literatura egípcia’. De facto, é mais fácil a distinção de outros géneros narrativos como sejam a alegoria ou parábola, o provérbio, a anedota e o conto fantástico com animais, do que a concretização exata do modelo a que supostamente obedece o género que aqui tratamos. Na verdade, é com Demétrio de Fáleron, no final do século IV a.C., que é coligida a primeira coleção de fábulas, composta a partir de citações de autores gregos que as usavam como *exempla*. Esta organização, ainda que não corresponda a um levantamento exaustivo e à concretização do género, implica pelo menos uma aceitação de correspondência temática e estilística entre os vários textos. Ainda assim, a definição de fábula na Antiguidade permaneceu vaga.

Aristóteles é o primeiro autor, cujo trabalho seja conhecido nos dias de hoje, a referir a fábula (*Retórica* II, 20)²². Porém, este evoca-a com o propósito de comentar o estudo da retórica e apresenta-a com a função de ferramenta e não como género

¹⁸ “he strains his arms to fill his belly/ (5) like the bee that eats as it works.” (*AEL I, The satire of the trades*)

¹⁹ “the potter is under the soil, /though as yet among the living. / he grubs is the mud more than a pig, / in order to fine his pots.” (*AEL I, The satire of the trades*)

²⁰ “the courier goes into the desert, / leaving his goods to his children; / fearful of lions and Asiatics. /He knows himself when he’s in Egypt.” (*AEL I, The satire of the trades*).

²¹ O modo como a imagética animal é usada neste texto tem um paralelo com o texto de Semónides que tipifica as mulheres em função do comportamento de determinados animais (Fr. 7 West). A propósito sublinhamos as comparações tecidas entre a mulher e a porca (fr. 7 West, vv. 1-6) e a abelha (fr. West, vv. 83-93), pois os signos animais usados por Semónides correspondem aos usados na *Sátira dos Ofícios*.

²² Dufour, Médéric (1967), *Aristote. Rhétorique, livre I.* (texte établi et traduit). Paris, Les Belles Lettres. Júnior, Manuel Alexandre (2005) (trad.), *Aristóteles. Retórica*. Lisboa, INCM.

independente. De resto, os exemplos que usa colocam dois oradores (Estesícoro em Hímera e Esopo na ilha de Samos) na circunstância de usarem a fábula para fazerem valer o seu argumento, através do paralelo de circunstância. De resto este será o mesmo valor detido nos manuais de retórica (*progymnasmata*) de outros autores como Téon, Hermógenes e Aftónio, em que a fábula tem o intuito de convencer (πίστις) pelo exemplo (cf. Gual 2004, pp. 9-11).

Esta indefinição poderá explicar o facto de não existir um termo grego específico que designe fábula. Aristóteles identifica-a como λόγος²³, mas existe uma certa variação entre este termo e μῦθος²⁴, em outros autores e o próprio Hesíodo introduz a fábula “O falcão e o rouxinol” (*Trabalhos e Dias*, 202)²⁵ usando o termo αἶνος:

“Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς·”

Em resumo, este termo significa no seu sentido literal ‘palavras ditas com um sentido, além daquele que apresenta’, como seja o elogio (cf. Dijk 1997, p. 81). De resto, é esse o sentido que tem na *Iliada* (XXIII, v. 652 e 795)²⁶ e *Odisseia* (XIV, v. 509), ainda que essas ocorrências não circunscrevam este termo a esse concreto significado, pois não se resume às oposições homem/animal, representativo/sugestivo, real/ficcional, fábula animal/provérbio/advinha (cf. Adrados 1999, pp. 5-8). Teócrito (XIV, 43), por exemplo, usa o termo como significando provérbio.

A própria discussão do significado específico de cada um dos termos associável ao género fabular faz-se complexa, até porque estes parecem ter variado de sentido ao longo do tempo²⁷. O certo é que este género, ainda que negligenciado do ponto de vista teórico, foi bastante divulgado na Antiguidade, acabando por assumir uma nova

²³ Trata-se de uma forma nominal do verbo λέγω, podendo significar facto ou ficção, pelo que o seu uso é pouco criterioso.

²⁴ Este termo significa literalmente “palavra ou discurso” e, contrariamente a λόγος, ocorre frequentemente em Homero com o sentido de “estória”. Cf. Dijk 1997, p. 84-88.

²⁵ Ferreira, José Ribeiro (2005), *Hesíodo. Teogonia. Trabalhos e Dias*. Lisboa, INCM.

²⁶ Na *Iliada* o seu significado aproxima-se de “palavras de elogio”. Cf. Dijk 1998.

²⁷ Podemos inclusive mencionar outras ocorrências que teriam a significação de fábula no contexto em que se inseriam: ἄθυρμα, ἀποφθέγμα, διηγήμα, διήγησις, ἱστορία, παραβολή, παράδειγμα, παροιμία, πλάσμα, πλάσσω, *fabula*, *fabella*, *argumentum*, *exemplum*, *imago*, *historia*, *iocus*, *narratio*, *neniae*, *parábola* (medieval), *sales* (neo-latino), *similitudo* (medieval), *urbanitates* (neo-latino), para além de nomes compostos derivados deste lexemas. vide Dijk 1997, pp. 88-95.

dimensão na modernidade, com fabulistas como La Fontaine, Tomás de Iriarte, Félix Samaniego²⁸ e Jacob e Wilhelm Grimm.

A fábula tem no carácter alegórico o principal elemento identificativo. A alegoria deriva ou da situação que a narração expõe ou das personagens que a integram. No entanto, nada implica que não se verifique em ambos os elementos. Essa alegoria, parte de princípios e características humanas, cujas personagens encarnam e expõem através dos seus próprios signos. Isto é, se a raposa simboliza a astúcia humana, a relação com animal deve-se à própria astúcia animal que lhe é reconhecida.

Apesar do valor significativo que as personagens da fábula detêm ser multifacetado e se revelar em função da situação a que são expostas, o símbolo popular do animal não é variável, pelo que não concordamos totalmente com a afirmação algo sentencial de Gual: “Los personajes (generalmente animales) no poseen un valor fijo, sino que se hallan sujetos a una determinada valoración dentro del conflicto, definido por su posición y su relación recíproca. Para decidir el éxito de la acción importan sólo los rasgos: la fuerza y la inteligéncia.”(Gual 2004, p. 15). Isto porque o signo animal nas fábulas antigas, chegadas aos nossos dias, não tem representações contraditórias, simplesmente apresenta as várias características que o animal adquire aos olhos de uma sabedoria popular. Ou seja, o animal e o seu símbolo não são portadores de apenas um signo. Na verdade, ainda que em cada fábula o símbolo se faça simples, o conceito da imagética animal que lhe serve de base é tão complexo quanto as noções populares acerca do comportamento do animal.

A fábula antiga é de uma maneira geral um relato curto, parco em explicações e exemplificações, dado o carácter de sentença a que se propunha. Por tal se fazia imperativa a apresentação de imagens que só por si implicassem uma narrativa: os elementos do símbolo animal. Isto é, a apresentação de um imagem com um sentido semântico próprio, que tivesse como fonte uma narrativa anterior que, por exemplo, notasse a astúcia de uma raposa, ou o contexto que faria do lobo um animal do qual se deve desconfiar. Tais informações, muitas vezes registadas no senso-comum,

²⁸ Na verdade é com estes que o conceito moderno de fábula se cria, como um género animalesco. Vide Adrados 1999, pp. 17-21,

compõem a narrativa que constrói o símbolo. Esta austeridade e ascetismo da narrativa atingiram o seu expoente máximo na fábula esópica²⁹.

Esopo será uma personagem ficcional, pelo menos na função que teria desempenhado na construção do *corpus* que tratamos. Ainda que seja possível a sua existência, não nos é possível distinguir realidade de ficção. Heródoto coloca-o na ilha de Samos, como um escravo frígio servindo Iádmon (Heródoto II, 134) - tradição que Plutarco segue (vide *OCD Aesop*, p. 29).³⁰ O certo é que esta personagem lendária se terá immortalizado pelo *corpus* que se lhe associa, embora seja claro que estes textos não teriam tido um único autor. Embora possamos considerar uma fonte antiga que tivesse reunido um conjunto de fábulas em circulação na oralidade e as tivesse transcrito. Porém, não há provas que confirmem ou contrariem de forma definitiva esta sugestão.

Não nos deteremos na história da fábula grega, nem nas influências que terá recebido, entre as quais se encontram as culturas da Mesopotâmia, da Assíria e a egípcia, pois tal representaria um desvio no propósito do nosso trabalho, além de que consideramos não ter condições para acrescentar algo mais ao monumental estudo de Francisco Adrados, para o qual remetemos ao longo do nossa dissertação.

Ainda que recorramos aos símbolos populares que a fábula esópica carrega, toda a literatura grega é permeável à identificação tanto do símbolo animal, como das características destes quando em situações humanas.³¹ A propósito, bastará recordar as metáforas úteis à retórica do discurso ático (vide Henrique 2011) ou até poemas épicos que colocam duas espécies animais em confronto, como fossem gregos e troianos³². Todavia, optámos por nos basear exclusivamente nesta fonte, pois a sua simplicidade preserva os vestígios de uma linguagem popular, que se faz útil para o paralelo com

²⁹ Designamos por «fábula esópica» o *corpus* que é atribuído a Esopo, ainda que seja hoje convencional que não corresponde a um conjunto de textos atribuível a um único autor e a uma época com um contexto histórico específico. Vide Perry 2007, pp. 295-311.

³⁰ Para um estudo mais aprofundado vide Adrados 1999, 271-85. Note-se que Esopo surge associado ao Egito por ter sido companheiro de Rodópis, suposta amante de Safo (Heródoto II, 134).

³¹ Eliano reflete frequentemente sobre a consciência moral dos próprios animais. Tema profundamente estudado por Lhermitte (2005)

³² Temos presente o exemplo de *A guerra entre as doninhas e os ratos* (Fr. P. Mich. Inv. 6946). Vide Schibli 1983.

outras culturas. Pois, o princípio que dá origem a essa forma de linguagem, é universalmente transversal: o contacto com a natureza.

1. A fórmula e o divino

“Terror has never happened by people,
What happens is what the god decrees,
So live within harmony,
And their giving comes of its own accord.”¹
Instruções de Ptah-hotep, 9 (Quirke 2004, p.92)

Quando consideramos a literatura egípcia e o seu uso com propósitos religiosos, não devemos esquecer dois importantes factores:

a) a incompatibilidade entre os códigos literários postulados e organizados a partir da *Poética* de Aristóteles – ainda em uso nos estudos literários modernos –, e os códigos de expressão escrita egípcia;

b) certa variabilidade que cultos e mitos religiosos egípcios possuem. Não se trata propriamente de uma mutabilidade cronológica – que implique alteração de conceitos – antes contextual, pois deriva de diferentes abordagens e depende de vários factores, tais como a sede religiosa, contexto político coevo, preferência de culto do sujeito associado ao texto, género textual, público-alvo e função política.

Comparativamente a outras culturas, como sejam a hitita, a suméria, a hebraica, ou a greco-romana, em que é possível traçar uma linha entre ficção mitológica, crença mito-religiosa ou religião, a cultura egípcia tende a abordar esta temática de forma mesclada. Obviamente que tal afirmação parte de preconceitos fundeados na nossa cultura, que tende a categorizar todos os níveis expressivos. Por essa razão, tem sido infrutífera a tentativa de ‘arrumar’ categoricamente as temáticas literárias egípcias e das suas funções, uma vez que não nos é ainda possível avaliar a produção escrita egípcia de forma descomprometida.

Um texto que fosse escrito para ser encerrado num túmulo não tinha necessariamente de ser lacónico, formular e parco em recursos estilísticos, como seria de supor. A beleza e complexidade da expressão textual faz-se necessária para aclarar os conceitos e recriar aquilo que seria um discurso harmónico, funcional com o

¹ *N p3 hr n rmꜥ hpr/wdt ntr pw hprt/ k3 'nh m hnw hrt/ iy dd.sn ds iry* (Quirke 2004, p. 92). A propósito, vide também Carreira 2005, 52-7.

² Lembre-se que a morte era considerada um rito de passagem. Vide Meskell 2000.

próprio cosmos egípcio². Daí se faz pertinente a imagética animal, que se origina na relação do homem com o mundo natural, ainda que tal suceda por fusão de conceitos humanos com características animais.

Ora, veja-se o exemplo do símbolo do touro, que terá sido usado nas culturas do Mediterrâneo desde períodos pré-históricos. A representação deste símbolo acarretaria uma mescla dos traços do animal selvagem com o animal domesticado, naquilo que seria a sua manifestação mais simples e primordial. Recorde-se que a simplicidade do símbolo animal corresponde à imagem criada pelo senso comum e observação, tendo continuidade na cultura popular e na expressão linguística (vide Introdução p. 3). Nesse sentido, excluem-se os símbolos de caráter religioso e mitológico, cuja manifestação se deve a uma narrativa própria e artificial, que adequa o símbolo à cultura que lhe dá origem e ao propósito do culto.

O porte deste bovino bravo incute a imagem de força viril (*Appendix Imaginium VIII*), poder feroz e ao mesmo tempo ser benfazejo, uma vez que cumpre uma função preponderante na subsistência humana. Recorde-se que é com a sua domesticação que é potenciado o uso do arado para uma produção que permitisse sustentar populações mais extensas.³ Ainda que tal trabalho seja levado a cabo quando o touro envelhece e se faz um boi manso⁴ (*Appendix Imaginium I*), a relação deste bovino com a produção agrícola é imediata (*Appendix Fabularum XVI*) e expande-se na idealização do reprodutor sexual (vide infra cap. 6, p. 102). Tal como nos dias de hoje, era ao touro bravo⁵ que cabia a função de reprodutor e não ao boi manso, por questões relativas à continuidade dos melhores exemplares da espécie.

² Lembre-se que a morte era considerada um rito de passagem. Vide Meskell 2000.

³ Esta afirmação tem presente o espaço da Mesopotâmia e o período relativo ao crescente fértil. Poder-se-á tomar a cidade suméria de Uruk como claro exemplo da relação expansão demográfica/produção agrícola. Vide Algaze 1989, Pollock 1992 e Pollock 1996.

⁴ Note-se que este animal é bravo e de difícil controlo. Faça-se um paralelo com o título de Ámon “Bull firm of heart as he treads the arena” (*AEL III, The bentresh stela*)

⁵ A propósito veja-se o epíteto guerreiro atribuído a Hórus presente na estela comemorativa da vitória do rei Pié (Museu do Cairo 48862): “Hail to you, Horus, mighty king, Bull attacking bulls!” (*AEL III, the victory stela of king Piye*). A metáfora serve para expressar um poder capaz de combater por si só vários poderes. Vide Depuydt 1993.

A braveza de touro, conjugada com o poder físico e importância para os trabalhos agrícolas, cria um signo de nobreza a partir da imagem do animal. Talvez por isso, a fábula esópica apresenta o touro como rival do leão (*Appendix Fabularum*, XLIV, XLVI). Na fábula *O leão e o golfinho* (*Appendix Fabularum* XLVI) o touro trava um violento combate com o leão⁶. Tão poderoso é o adversário, que o mais forte dos animais se vê na circunstância de recorrer a uma aliança.

A alegoria à volta da qual se constrói a fábula é o veículo para a moral do texto. Todavia, o extratexto apresenta outros elementos que, numa cultura popular, seriam dados adquiridos: a força de combate do touro e a nobreza do combatente, por se bater com o rei dos predadores terrestres (*Appendix Imaginium* VIII). O símbolo pouco importa na função didática a que se compromete esta fábula. Ainda assim, está presente de forma espontânea, sem que haja necessariamente uma vontade de o relevar. O subentendido deriva da cultura popular que o divulga, pelo que não necessita de uma narrativa que o explique e dissequer, pois é de senso comum o conhecimento das características do touro e a realização da imagem delas derivada.

As inscrições religiosas da antecâmara do túmulo de Unas (parede ocidental, 273-274) apresentam o valor nobre do touro através do epíteto “Unas is the Bull of Heaven...” (*AEL I, Unas’s Pyramid texts*). Ainda que não seja feita uma descrição das características do touro, nem criada uma relação explícita de Unas (V Dinastia) com o animal, a simples indicação como fórmula religiosa enaltece a imagem. Apesar de o animal ter relação com a divindade, a sua imagem não identifica propriamente um deus em concreto, pois este animal pode ser associado a Hórus, a Ptah ou a Osíris. Ou seja, antes simboliza uma característica comum a qualquer deus: a nobreza.

De facto, o epíteto contendo o touro não parece abranger um sentido tão restrito quanto o epíteto que faça uso da imagem do falcão – relacionado de forma mais

⁶ Cabe-nos notar o peculiar espaço que o golfinho ocupa na tradição ocidental (Vide Ferreira 2010, pp. 17-24), como um animal selvagem com especial ligação ao homem (Cf. Plínio-o-Velho, *História Natural*, IX. 24-25, 28, 33). Dá-nos conta disso a lenda de Aríon (Heródoto, *Historiae* I. 23-24; Plutarco, *Septem Sapientium Convivium* 160E-161E), amplamente tratada na arte desde a antiguidade até aos dias de hoje (Vide Ferreira 2010, pp. 24-31). Contudo, este animal não ocupa um espaço de relevo na cultura egípcia, visto que não existiriam golfinhos no Nilo e a relação deste povo com o mar Mediterrâneo era parca e até conflituosa, dada a resistências dos egípcios em navegar por águas turbulentas.

concreta com Hórus – ainda que não exclusiva. É possível que a diferença resida no próprio signo primordial do animal. O símbolo religioso do touro/boi relaciona-se com cultos agrícolas (Vide *OEAE I*, Bull Gods, p. 209-13). O bovino é associado ao poder e fertilidade, pela imagética popular, o que permite importar a sua simbologia para a manifestação dos deuses que detenham essas mesmas características. Daí que a referência ao touro em contexto religioso possa implicar Osíris ou Hórus, uma vez que são os deuses monarcas do Egito: do reino dos mortos e do reino dos vivos⁷. De certa forma, estes deuses são a garantia da existência humana, dado que preservam a ordem universal, evitando perturbações exteriores, pela proteção e pela preservação e cultivo da *Maat*⁸. Além destas divindades, o elemento agrícola permite conotar o signo do touro com Ptah, deus da criação.

No caso concreto do rei Unas (V Dinastia), existe uma associação mais próxima ao deus Ptah, no epíteto citado, do que aquela que seria a mais expectável: associação aos deuses reinantes⁹. Ao epíteto segue-se:

“ who rages in his heart ,
who lives on the being of every god.” (*AEL I*, *Unas Piramyde*).

O rei é um elemento integrante da essência dos próprios deuses, logo é vida em todo o Egito. Apesar de esta relação parecer contrariar a nossa suposição de que este texto expõe o símbolo do touro como algo simples, respeitante apenas à imagem das

⁷ Poder-se-ia também considerar o aspecto guerreiro dos deuses, dado que ambos travam um eterno combate com o deus Set.

⁸ Este conceito seria entendido no contexto ocidental moderno por ‘conduta moral’, todavia, tal tentativa de resumo da *Maat*, desvia-se da profundidade e diversidade de sentidos que a compõem. O conceito é polissémico e entende-se por uma moralidade que se rege pelo cultivo da harmonia do cosmos egípcio e, em função do contexto em que é utilizado, pode indicar uma qualidade ou um código moral estabelecido, como fosse um lei divina cujos códigos não são explícitos, antes se mostram em função da reação positiva/negativa do cosmos face aos atos do indivíduo. Isto é, o indivíduo pratica ou segue uma conduta que implique a *Maat*, caso a sua atividade enquanto indivíduo contribua para a continuidade e ‘ordem das coisas’, não prejudicando o próximo e colaborando para a sociedade em função do papel que esta lhe atribui (cf. Introdução p. 7, n. 12). Vide Karenga 2004.

⁹ Isto porque enquanto governantes, os monarcas do Egito são as manifestações de Hórus, quando no mundo dos vivos, e Osíris, quando no mundo dos mortos. A propósito note-se que no que toca a associação animal o falcão é exclusivo dos dois monarcas divinos, não sucedendo o mesmo com outros animais como seja o Touro de Ptah, que pode também ser relacionado com estas deidades faraónicas.

características do animal, à interpretação pelo homem e conseqüente importação para a linguagem; o simples facto de coincidir com a imagem da essência e existência, ainda que dos deuses, nota o sentido mais simples deste signo: o touro como sustento da vida. Salvaguardamos, claro está, a devida distância entre o cunho popular, mais direto e a adequação do signo à religião e à narrativa própria desta. O signo é deslocado da mundividência agrícola, para o cosmos e as divindades suas integrantes. O touro evoca o poder da natureza, a renovação e a criação, pelo que quando se atribui ao deus o epíteto “Hórus: strong-bull-arisen-in-Thebes”¹⁰, ter-se-á presente o mito da sua chegada ao Egito e do combate que afastou Set e restabeleceu a ordem.

De resto, os textos da pirâmide de Unas fornecem outros exemplos que colocam o animal como representante simples da sua característica:

“(...) no goose accurs Unas
no ox accuses Unas.” (AEL I, *Unas pyramide*, 270)

Neste passo são identificados dois animais frequentes no quotidiano egípcio. Representariam a dualidade céu/terra, pelo que o conjunto indicaria todo o universo espacial egípcio¹¹. Dessa forma, nenhum ser poderia acusar Unas de estar em falta, o que, em contexto moral egípcio, significaria total respeito pela *Maat*. O céu e terra são apresentados pela alegoria, dado que são o meio natural de cada animal. Este símbolo é evocado tomando por base o senso comum e a imagem popular: o animal como representante do seu meio natural e por conseguinte todo o universo que se lhe associa. Note-se que uso de tal alegoria é frequente na literatura universal, usando de um método associativo básico, pois em nenhum momento pode implicar ambigüidade. A existência do animal, salvo algumas exceções como o hipopótamo¹², é regida pelo meio natural em que se especializa.

¹⁰ *AEL II, from the annals of Thutmose III*. A atribuição deste epíteto a Tutmés III repete-se em *AEL II, The poetical stela of Thutmose III*, e verifica-se em outros textos com fundo propagandístico de determinados faraós, como sejam Amen-Hotep II (*AEL II, The great Sphinx Stela of Amenhotep II*) e Amen-Hotep III (*AEL II, Stela of Amenhotep III*), ambos da XVIII Dinastia.

¹¹ Excluimos desta análise o elemento água, mais concretamente o rio Nilo, uma vez que este se insere num universo mais complexo, que nesta dualidade simples (terra/ar), estaria integrado no espaço terrestre.

¹² Isto porque este paquiderme partilha de dois meios: o terrestre, onde se alimenta, e o aquático, onde habita.

As aves, ainda que possam partilhar outros elementos, terão a sua sobrevivência dependente do meio em que se especializaram. Não lhes é possível correr (fugir) de forma a escapar a um predador ou caçar o alimento, pois são bípedes e detentoras de uma fraca estrutura muscular. Estas duas atividades apenas podem ser levadas a cabo com êxito pelo uso dos seus membros característicos, as asas. Ao animal terrestre, não lhe é possível escapar pelo ar ou mover-se agilmente pelas águas. Mais do que limitação, o meio específico de determinado animal é a sua delimitação distintiva e, ao mesmo tempo, marca simbólica.

A fábula esópica marca esta dualidade quando confronta animais terrestres com animais alados, seja pela moralidade final (*Appendix Fabularum*, XLVI), seja pelo desenvolvimento da narrativa (*Appendix Fabularum*, I). Na fábula *O leão e o golfinho* é feita uma aliança entre dois animais que dominam nos seus respectivos meios, expostos na resposta do golfinho à interpelação do leão (ἦτις με θαλάσσιον ποιήσασα γῆς οὐκ ἔαἰ ἐπιβῆναι, Perry 145). Portanto, quando é necessário o recurso à aliança esta revela-se inútil, dado que não é possível a um animal aquático intervir de forma eficiente em terra. A fábula pretende abordar a relativa proficuidade de uma amizade e as implicações da sua escolha. E, para que a mensagem se faça simples e concreta, é usado o extremo que envolve a dicotomia terra/água. O exagero dos conceitos aumenta o potencial cognitivo da mensagem e é oportuno para uma narração que tem como objectivo uma simples sentença. O leão e o Golfinho, como dominantes nos seus meios, mostram-se como os máximos representantes e, ao mesmo tempo, como uma alegoria de duas restrições opostas.

A fábula da *Águia e a Raposa* (*Appendix Fabularum* I) acarreta também a dicotomia do meio, porém não num sentido alegórico, mas como manifesta limitação¹³. Se inicialmente fazem um pacto por ocuparem dois meios opostos, o que lhes permite expandir o seu raio de ação, posteriormente sofrem as consequências nefastas de não poderem atuar de forma satisfatória no espaço uma da outra: a raposa perde a sua prole por via de um ataque aéreo; a águia perde a sua prole por não lhe conseguir acudir a partir do solo. Aqui não é tanto o símbolo do animal que é expresso, mas o seu meio de atuação e procedimento na natureza face às suas

¹³ Note-se que a mais antiga fábula europeia sobre a raposa surge em Arquíloco (Fr. 89-95, c. 650 a.C.)

limitações. O senso comum mune o recetor de mecanismos que permitem compreender, no imediato, as circunstâncias naturais que estão em causa. Tal como nos textos do túmulo do rei Unas, o boi e o ganso evocam um elemento imediato, também os animais da fábula esópica trazem associados a si o meio natural e dessa forma se fazem ferramentas linguísticas através da simbólica. Contudo, enquanto nos textos egípcios e na fábula do *Leão e golfinho* a imagética simbólica é usada como recurso, na fábula da *Águia e a Raposa* é apresentada a circunstância que compõe o símbolo, isto é, a atividade natural.

Seja na iconografia e literatura sumérias, seja nos famosos frescos minoicos ou na imagem do sagrado Boi Ápis egípcio, as características que as diferentes culturas atribuem a este animal residem na comum observação deste. O animal que terá contribuído para a expansão das primeiras culturas sedentárias, nas regiões da Mesopotâmia e Anatólia (Reed 1959), Levante (Bar-Yosef 1980), Vale do Nilo e até na acidentada região do Peloponeso (Pullen 1992), terá uma indissociável significação comum na semântica da linguagem popular das culturas destas regiões. É a partir desta simplicidade de imagem que parecem ser construídas as narrativas mitológicas e religiosas que acabam por complexificar o signo e, posteriormente, criam as diferenças entre as variadas ocorrências em culturas independentes.¹⁴

Os textos aqui citados do túmulo de Unas têm uma função religiosa, pelo que, mais do que à glorificação de um monarca morto, correspondem a uma oração para um deus que vive e governa num outro mundo. A passagem pelo mundo dos vivos é apresentada como benéfica para o país, logo o rei foi um deus benfazejo, que cultivou o harmonia do cosmos. Em resumo, Unas é-nos apresentado como o touro reprodutor que traz a vida; como manifestação essencial nas próprias divindades (vide supra, p. 18); como aquele que deu ao Egito a abundância do Nilo, o maior indicador de ordem natural no antigo Egito:

“o you bulls of Atum,
make Teti Green, make Teti Fresh (...)
more than the crown on his head,
more than the flood on his lap,

¹⁴A propósito da complexificação dos símbolos, lembre-se o enquadramento religioso do Boi Ápis egípcio ou o culto de fertilidade associado ao boi na antiga Suméria. Vide Collins (ed.) 2002.

more than the dates in his fist.” (*AEL I, Unas piramyde*, 403).

Também os textos do túmulo do Rei Pepi I denotam a riqueza estilística de que se dotava a expressão escrita no Império Antigo. Na verdade, a inclusão da imagética animal, ainda que possa derivar de um uso generalizado e popular, não visava tornar-se propriamente clara aos seus leitores, dado que estes textos estariam ocultos após o encerramento do túmulo. Ainda que o texto devesse ser compreensível, é grande a importância dada à metáfora da natureza e aos quadros do “belo” que esta proporciona. Mesmo tratando-se de uma oração de culto, a expressão linguística deve equiparar-se à nobreza do defunto e ao nível de eloquência que este teria. Nesse sentido o cuidado na criação textual poderá servir de nota de dignidade estatutária, dado que o Faraó era antes de tudo o resto o mais alto sacerdote e a representação terrena do deus. Daí se depreende a oração que encerra o texto funerário do rei:

“He flies, he flies from you as do ducks,
He wrests his arm as from you as a falcon,
He tears himself from you as a kite (...)” (*AEL I, Pepi I piramyde*, 573).

Não está em causa neste passo um conhecimento pré-histórico da atividade animal, mas a expressão de imagens que o senso-comum concretiza como realização bela da natureza. Num texto que pretende ser uma oração para que o rei seja admitido ‘no outro mundo’, no lugar junto de Ptah, a pretensa ascensão ter-se-ia que carregar de imagens que evocassem um gracioso voo pelos céus (vide Davis 1977). Lichtheim nota a propósito deste texto que “beginning as a quiet invocation to the sun-god, rising to an intense vision of the opening sky, and concluding with the soaring image of the shedding of earthly fetters in the flight to the sky, the text is a fine piece of poetry” (Lichtheim 1979).

Apesar da natureza positiva, os deuses enquanto agentes da justiça podem ser aterradores, pelo que há que temê-los. A resposta à prevaricação deve corresponder à grandeza da entidade que evoca a justiça, pelo que torna necessário o uso de imagens violentas:

“They (the gods) do not like misuse of their possessions. Beware of injuring their people; for they are indeed like crocodiles” (*AEL II, the dedications inscriptions of Seti I*)

Está em causa o atentado contra o povo do Egito, pelo que os Egípcios devem entender quem têm a seu favor no temível ataque do crocodilo¹⁵ e, ao mesmo tempo, devem os inimigos saber em que circunstâncias se colocam, em caso de perturbação da ordem cósmica egípcia.

É necessário termos presente a imagem exata do símbolo do crocodilo, mediante a seu comportamento natural. O crocodilo ataca as suas presas, surgindo das águas sem que estas o avistem antes do ataque; arrasta-as para águas profundas, de modo a matá-las por afogamento. Uma vez que não possui músculos e articulações entre a mandíbula e o torso, que lhe permitam arrancar pedaços de carne e mastigá-los, para que possa alimentar-se, tem de morder partes da presa e dar várias voltas de 360° sobre si, de modo a soltar a carne do corpo da vítima (cf. Hutton 1987). A visualização deste comportamento causaria um grande impacto nos habitantes das margens do Nilo (vide Hassam 1997). A única coisa que conseguiriam ver seria um perigo oculto, capaz de atuar com uma crueldade atroz, envolta num frenesim alimentar de carne despedaçada¹⁶.

Dessa forma se comportarão os deuses, pelo que são loucos aqueles que se atrevem a atentar contra o Egito. Tal entenderam os inimigos de Pepi I a quem este passo em concreto seria dirigido. Estes converteram-se em vítimas, para glória do faraó.

Na verdade o deus pode carregar consigo imagens que normalmente se associam ao faraó. A isso se deve a relação divina do monarca do Egito com os deuses e a versatilidade do uso da metáfora. O leão, enquanto ser de poder, governante e tutor de posses, manifesta-se no relatório de Uenamun, acerca de uma missão levada a cabo no reinado de Ramsés XI (c. 1090-1080 a.C.), que consistiu numa expedição ao Líbano:

“Do not desire what belongs to Amen-re, King of Gods! Indeed, a lion loves his possession!” (*AEL II, The report of Wenamun*)

A imagem associa-se ao deus e àqueles que atentam contra os seus bens, pois contra estes seria espoletado um castigo na medida do ataque do leão. Devemos notar

¹⁵ O termo usado frequentemente é *sbk*, podendo todavia ocorrer o termo *msb*. Vide Faulkner 1996, p. 204, n. 10.

¹⁶ O crocodilo faz parte do quotidiano do Nilo, pelo que é natural a referência a este animal quando está em causa a evocação da vida naquele espaço. Vide Faulkner 1996, *Spell* 268.

que Uenamun tinha como missão trazer madeira para a construção da barca de Amen-Re, Amen-User-he¹⁷.

No seu meio natural, o leão tem o papel de protetor do seu grupo familiar, o que faz dele um feroz patriarca. Acrescente-se a isto o comportamento social/alimentar deste felídeo, como o facto de o macho dominante não permitir que nenhum outro membro do grupo se alimente antes de ele terminar (Cf. Cap. 5, p. 85). Talvez por isso se justifique a metáfora, pois pretende-se demonstrar que o castigo a sofrer da parte do deus, pelo atentado contra a sua propriedade, pode ter a violência do ataque do leão. Nesse âmbito, lembramos a fábula *O Leão, o burro e a raposa* (*Appendix Fabularum*, L) em que o leão ataca quando julga estar a ser-lhe subtraído um bem que lhe era devido. De facto, é dado ao burro um castigo severo pela sua prevaricação: a morte. Pois tal como sucede com o crocodilo (vide infra) nada mais se pode esperar de um ataque deste animal que, na narração de Uenamun, serve de metáfora ao deus.

De resto, a ideia de posse é muito frequente no leão e poderá derivar do somatório de dois dominadores preponderantes para a criação da imagem popular: o leão é um predador; o leão é o mais poderoso dos predadores terrestres¹⁸. Isso significa que por direito deveria possuir a parte máxima em qualquer peça de caça, face aos demais, o que lhe confere estatuto de dominante, atestado na fábula e no uso da constante comparação com o faraó.

Desse sentido de posse por direito, pode até derivar a noção de avareza, dado que o leão é colocado frequentemente na fábula como querendo obter mais do que lhe é permitido, colocando-se na circunstância de perda total. Ainda que se trate de uma característica humana, esta imagem terá um efetivo fundamento factual, que parte do senso comum. Tenha-se como exemplo a fábula *O leão e a lebre* (*Appendix Fabularum*, XLIX). Por ver uma presa maior, o leão abandona o alimento garantido e tenta apanhar um veado. Além disso, este felídeo é capaz de se envolver em lutas tão nefastas pela presa, que acaba por a perder, como narra a fábula *O leão e o urso*

¹⁷ Nome tido pela barca processional de Ámon de Tebas. Lembre-se a importância religiosa desta cidade e a concentração dos principais templos neste espaço.

¹⁸ A fábula nota o poder deste animal face aos outros, ao apresentar o efeito que o medo deste provoca no lobo (*Appendix Fabularum*, LXXXV), um predador inferior que ousou considerar-se ao nível de um superior, sofrendo a consequência daquilo que seria uma forma de ὄβρις.

(*Appendix Fabularum*, XLVIII). O prejuízo do felídeo nesta fábula não visa enaltecer a perda, antes a problemática associada ao excesso, de que a perda é consequência.¹⁹

Essa suposta avareza conduz à vontade de aquisição constante, usando de métodos usualmente associados a outros animais, como seja a malícia. Esta não parece ser uma característica que tenha origem na observação comportamental do animal no seu meio natural, pois não é muito usual nas suas representações populares. Antes deverá derivar da já referida avareza, que por sua vez se funda no poder do animal. Nesse sentido lembramos a fábula *O burro, a raposa e o leão* (*Appendix Fabularum* LXIV), pois o leão, ao ter garantido, por auxílio da raposa, uma presa, aproveita para juntar esta ao seu acervo alimentício. A perfídia estará implícita no aproveitamento da confiança de outro e no engano. Procede dessa forma pois deseja adquirir mais do que lhe é oferecido, pelo que a malícia é consequência da avareza.

O poder deriva da eficiência do ataque do animal. Aquele que é capaz de desferir um imediato golpe que arrebate o animal que pretenda – como sucede na fábula – será dominante sobre todos aqueles que se encontrem na órbita da vontade, por vezes arbitrária, do felídeo em atacar. Portanto, o medo é o mote do controlo que este animal exerce sobre os demais:

“Now look, I will speak to those great and small

who are in the crew: Beware of the Scarp

because a lion is within her!

The Scarp²⁰ strikes

With the blow of a savage lion.” (46B, Froot 2007, pp. 226-7)

Este passo, pertencente a um hino à deusa Meretseguer²¹ evidencia o largo potencial da simbologia do leão. O símbolo pode indicar não só as características do animal, mas também evocar o seu comportamento, de modo a obter a metáfora que caracterize um poder a respeitar e temer (cf. *Appendix Fabularum* XXI).

¹⁹ A majestade deste animal terá transcendido a imagética popular e incrustado num imaginário literário do fantástico ainda na Antiguidade. Aí, não se trataria de uma simples alegoria, mas do imponente e famoso animal que fala com os humanos. Cf. Osborne 2009, pp. 135-162.

²⁰ Deriva do epíteto atribuído a Meretseguer, como escarpa do Ocidente.

²¹ Deusa protetora das necrópoles, cujo nome significa ‘aquela que ama o silêncio’. Vide Hart 2005 p.91.

Aproveitamos este exemplo para notar o estudo de Nikolaos Lazaridis, que aborda uma questão central para a nossa dissertação (Lazaridis 2007). A propósito do provérbio grego, o autor fala em *dead metaphors* nas línguas antigas, como consequência do enraizamento que certos termos têm na língua, deixando de assumir um sentido metafórico e ganhando um sentido semântico próprio, quando usado com a função qualificativa ou adjetival (vide, Lazaridis 2007, pp. 188-9). Ora, esta perspectiva coaduna-se com o conceito de imagética animal na cultura popular e consequente uso nas linguagens de expressão. Lazaris apresenta o seguinte provérbio escrito em demótico como exemplo ‘he (i.e. God) is similar when he kills; he is merciles like a crocodile’ (p. 90)²², entre outros (vide Lazaris 2007, *Appendix E*, D202, G345, D37, G271, D203, D204, G347, D206, G348, D212, D216, D217, D218). De facto, estes exemplos identificam o uso de uma terminologia derivada das propriedades básicas dos animais que compõem a metáfora. Daí a *dead metaphor*, pois são reconhecíveis de imediato, pela perpetuação do seu significado/signo abstrato na língua, pelo que aparentam ser simples comparações. Só não são reais comparações, porque se desviam conceptualmente do seu termo de comparação. Por isso, Lazaris não os entende nem como metáfora, nem como comparação, pelo que nomeia este recurso linguístico daquela forma.

Todavia, abtemo-nos de usar essa terminologia, porque nos parece que tal uso implique uma negação da metáfora, algo que não acreditamos suceder com os nossos exemplos. Ainda que exista imediatismo na imagética animal, o uso em função do homem faz a metáfora indissociável na análise dos textos que aqui propomos.

²² Contrapõe-no com um paralelo grego, atribuído a Menandro: Κρίνει φίλους ὁ καιρός, ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ; “a ocasião testa os amigos, como o fogo testa o ouro” (*Menandri sententia*, I. 276).

2. A Perfídia, o embuste e o terror: o predador e o mentiroso

*Principio genus acre leonum saevaue saecla
tutatast virtus, volpes dolus et fuga cervos.*

Lucrécio, *De Rerum Natura* 5.882-3

A retórica terá tido um papel de relevo na cultura egípcia, dado que as noções de julgamento, contraposição e refutação de argumentos e oratória são amplamente representadas na escrita e na iconografia egípcias (cf. Fox 1983).¹ O bom uso desta faculdade caracterizar-se-ia, numa definição muito simplista e adequada ao contexto egípcio, pela capacidade de produzir num determinado recetor a total aceitação do argumento em exposição – por meio de uma cuidada expressão linguística. Apesar de bastante valorizada no antigo Egito – como de resto atesta o texto 10274 P. Butter (British Museum) –, não nos chegou um tratado ou comentário que a definisse à luz desta cultura (cf. Hutto 2002).²

Contudo, chegaram-nos textos que exploraram a retórica como recurso, ainda que não identifiquem a definição de semelhante conceito. É exemplo o texto infra indicado, intitulado d’*O camponês eloquente*, seguindo o próprio título atribuído por Lichtheim. (Lichtheim 1979, p. 169). A metáfora do mundo animal tem, como vem sendo discutido neste trabalho, um efeito de concretização imediata do signo em questão e, ao mesmo tempo, enfatiza a ideia que se pretende transmitir. Ora, quando nesse texto o camponês pretende cativar a atenção do magistrado (*captatio benevolentiae*), que insiste em ignorá-lo, confronta-o dizendo:

“Lo, you are a ferryman who ferries him who plays,
a straight one whose straightness is splintered,
a storekeeper who does not let a poor man pass,
Lo, you are (175) a hawk to the little people,
One who lives on the poorest of the birds.” (*AEL I, The eloquent peasant*)

¹ Não são conhecidos tratados que abordem um conceito que corresponda à retórica. Contudo, entre os Egípcios existia a noção de bom discurso (*md.t nfr.t*). Vide cap. 6, p. 102.

² Para esta afirmação tomámos como baliza cronológica as invasões persas (c. 525 a.C.).

³ Cf. *Appendix Fabularum*, XXXI, LIV, LV, LVI, LVII, LVIII, LIX, LX, LXXI, LXXVIII, LXXXIII, LXXXIX, XC.

⁴ Divindade do disco solar.

⁵ As fábulas *O leão envelhecido e a raposa*, *O leão doente*, *o e a raposa* (*Appendix Fabularum* XLIII,

O camponês comenta a injustiça no procedimento do magistrado, que tendo determinado cargo, se porta de forma indigna e imoral. De facto, o magistrado aparenta ser um predador, que utiliza o seu poder para opressão das suas vítimas, manifestamente mais fracas (cf. *Appendix Fabularum* III). A apresentação da dicotomia caçador/presa potencia a relação poder/debilidade, presente na atividade de caça do falcão. Na verdade, parece existir no imaginário popular do mundo animal uma certa ideia de profundo fosso entre caçador e presa, como fosse incontornável a fraqueza de um perante o outro.

O senso-comum não tem presente as defesas naturais de cada animal, dado que não concebe a ideia de equilíbrio natural, na análise superficial que habitualmente caracteriza esta forma de acesso ao conhecimento. O predador tem sempre vantagem sobre a presa e só não a domina quando a própria procede de forma algo desviante da sua natureza. Ou seja, nunca é dado à presa vencer, pelo que quando é derrotado, o predador perde por sua própria indulgência. Tome-se como exemplificativa a fábula *O Cordeiro e o lobo flautista* (*Appendix Fabularum* XXX).

Esta é uma situação recorrente na fábula esópica, quando o animal mais do que representação de si próprio, simboliza o estereótipo do caçador, e por isso motor da morte da presa. Tome-se como exemplo a fábula *Os lobos e as ovelhas* (*Appendix Fabularum*, LIII). Na verdade, poderíamos usar qualquer fábula que tivesse o lobo e um ovino como personagens³, dado que o tipo de relação predatória é frequente. Às ovelhas não é lícita uma defesa que não implique terceiros, pois enquanto animais domesticados, não têm como fazer face à hostilidade – pelo menos é dessa forma que o senso comum dispõe a situação (*Appendix Fabularum* XVII). Se indefeso, a diferença para o predador é abismal, pelo que a imagem daí resultante só poderia ser superlativa para com o indivíduo alvo da metáfora.

Ainda que em causa estejam animais diferentes falcão/pequenos pássaros e lobo/ovelha, a imagem que os associa na sua relação natural é a mesma: a desproporção de forças. A impotência dos atacados expõe a injustiça do mundo natural. Numa transposição para o plano humano, mais concretamente para a organização social do Egito, é o desequilíbrio de poderes, razões e obrigações que o

³ Cf. *Appendix Fabularum*, XXXI, LIV, LV, LVI, LVII, LVIII, LIX, LX, LXXI, LXXVIII, LXXXVIII, LXXXIX, XC.

camponês pretende evocar. Dessa forma, apresenta não só a desproporção que existe entre si e o magistrado, mas também o facto de este último incorrer em injustiça, quando é lícito que proceda em sentido contrário, como seria caso cumprisse a *Maat*. O juiz leva o mal ao julgado e a distância social e política que existe entre ambos transforma um mau julgamento num autêntico ataque de um predador a uma impotente presa. Contudo, o camponês que fora roubado e ainda se via na situação de ser vítima de uma injustiça da parte do seu guardião promove através da eloquência o retorno da ordem.

O uso da dicotomia de duas mundividências inversas promove a vincada distinção entre realidades, situações ou características de determinadas entidades que se lhes associam. No hino a Aton⁴, com o intuito de glorificação do deus, é dito, a propósito da escuridão:

“Apareces belo no horizonte do céu,
ó Aton vivo, criador da vida!(...)
Quando desapareces no horizonte ocidental,
a terra fica na escuridão, como morta;(...)
todos os leões saem das suas cavernas⁵,
todas as serpentes mordem;
a escuridão é um manto e a terra está em silêncio,
porque o seu criador repousa no horizonte.” (*Hino ao Sol*, Araújo 2001, p.123-5)

O hino ao deus, pretende apresentar a benfeitoria deste, ao trazer luz à medonha escuridão. Aqui se expressa o perigo que acarreta a noite, pela evasão das feras dos seus locais de repouso. Ora, a associação à escuridão tem como fundo os hábitos destes animais. O leão é um caçador essencialmente noctívago, pelas vantagens que tem sobre as suas presas, dado que possui uma visão noturna mais apurada que a grande maioria dos animais⁶.

⁴ Divindade do disco solar.

⁵ As fábulas *O leão envelhecido e a raposa*, *O leão doente, o e a raposa* (*Appendix Fabularum* XLIII, LXXXV) apresentam a caverna como a toca do leão.

⁶ Fílon de Alexandria nota a pré-disposição do leão para o ataque, como sendo da sua natureza a violência (cf. Newmyer 2011, p. 56).

Já a serpente precisa do abrigo da noite para se proteger do forte calor que se faz sentir no Egito. Por ser um animal de sangue frio, não pode ser exposta por largos períodos à luz solar. Além disso, possui uma visão especial, que lhe permite detetar o calor dos corpos, tendo na escuridão vantagens sobre as suas vítimas.

Ainda nesse âmbito, poderemos deter-nos sobre a escuridão como perigo. Na verdade, Aton, ao ser o portador da luz, não traz apenas uma alteração dos protagonistas: animais noturnos/animais diurnos. Antes descobre o perigo que não pode ser detetado e afasta as serpentes e os leões. Na verdade, na escuridão não é possível detetar uma serpente, podendo ela atacar a qualquer momento, sem qualquer defesa possível. Da mesma forma, o leão tem vantagens sobre o homem na escuridão, pois vê aquilo que os olhos humanos não podem detetar.

Na verdade o esconderijo pode assentar em algo mais do que a proteção da escuridão. A serpente não detém o poder aparente do leão, mas possui capacidades dissimuladas. Se uma serpente for analisada sem o preconceito inerente à sua espécie, como sendo venenosa, à primeira vista não passa de um animal débil, que nem sequer tem capacidade de fugir rapidamente. Só pela experiência é possível saber que aquele animal é nocivo (*Appendix Fabularum XX*). Por essa razão, sugerimos que o signo popular da serpente, que arrasta consigo uma ideia de perfídia e corrupção, poderá derivar de uma análise simplista do género: aparenta ser fraca, porém, é perigosa (*Appendix Fabularum LXI e LXVII*). O corpo da serpente é ele próprio uma fator de embuste na imagética popular. Ora, se acrescentarmos a esse dado o facto de algumas serpentes no Mediterrâneo poderem ser mortíferas, explicar-se-á a tradição difamatória de que foi vítima este animal⁷.

⁷ Note-se que este nosso comentário fundamenta-se apenas no símbolo popular, excluindo à partida o símbolo religioso, onde a serpente adquire uma nova dimensão, podendo inclusive ser benigna, como é o caso da Apófis egípcia. Contudo, distinga-se esse sentido religioso da serpente bíblica, que não tem um fundamento mitológico, mas sim popular, ao ponto de poder ser considerada uma alegoria (vide Beynen 1994 e Willis 1994). Sublinhe-se também que, em contexto popular, a serpente apresenta características positivas, como seja a tendência para caçar batráquios. Este anfíbios são tidos como corruptores da água potável, pelo que, num território em que a chuva é muito rara, seriam considerados nocivos ao homem. De resto, o signo de impureza da rã é transversal às várias culturas do Mediterrâneo e Mesopotâmia (cf. Collins 2002, p. 325, n. 6).

Notemos a propósito a fábula *O Corvo e a Serpente* (*Appendix Fabularum* XXXVIII). O corvo é o agente da inocência. Este não tem presente o perigo e considera o réptil uma presa fácil. Ainda que a dissimulação não seja propositada e a serpente seja a primeira vítima da narrativa, esta acaba por ser a portadora do mal, já que é o corvo o motor da ação. A serpente é pois um agente do desconhecido, que por acarretar perigo, se transforma numa imagem maligna⁸.

Na verdade, o sentido negativo é tal que pode ser usado como contraponto para referir um outro perigo:

13.9 “Do not trust a thief, lest you come to grief.”

(10) “Better a serpente in the house than a fool who frequents it.” (*AEL III, The instruction of Papyrus Insinger*)

A serpente é realmente perigosa, mas pior é o homem estúpido, pelo que há que temer mais a ignorância do que malvadez. Poderá este passo de uma instrução (vide cap. 6, p. 103-7) notar que o mal não premeditado pode exceder o perigo com que não se conta. Se está uma serpente em casa, sabe o homem o que dela esperar (*Appendix Fabularum* LXXV). Contudo, não sabe de que é capaz um homem de fraca índole, pois:

“He is like a snake on its strike.” (*The Teaching of a Man for his Son*, Quirke 2004, p. 106, 21)⁹

A fatalidade é inerente ao ataque, a diferença entre um e outra está na possibilidade de previsão. Ora, se é possível prever o ataque nocivo da serpente, é porque a imagética popular a cristalizou como uma terrível ameaça, que se expande a todos os répteis do género, ainda que estes possam não constituir qualquer perigo. Essa cristalização da imagem no ideário popular poderá explicar o porquê da generalizada fobia para com répteis ofídios, mesmo em locais onde não existem espécimes venenosos em abundância.¹⁰

⁸ A fábula *O rapaz e o escorpião* (*Appendix Fabularum*, LXVIII) acaba por ser um exemplo demonstrativo da imagética da perfídia. Note-se que, no âmbito popular, o símbolo do cobra e do escorpião comportam o mesmo conjunto de signos, sendo que o símbolo da serpente detém um conjunto maior.

⁹ *Wn.f mi hf3w hr 3t.f.*

¹⁰ Poderemos apontar o território português como exemplo. Apesar de existirem quatro tipos de serpentes venenosas (*Vipera latasti*, *Vipera berus seonaei*, *Malpolon monspessulanus* e *Macroprotodon cucullatus*), estas só muito raramente são avistadas e mantêm-se à distância dos humanos.

A propósito do perigo do submundo, podemos evocar o senso-comum popular, que de facto nota o perigo das criaturas que vivem debaixo da terra e na escuridão, algo que encontra um forte paralelo nas mitologias do Mediterrâneo (vide. Collins 2002). Além do signo de perigo, a serpente é, por norma, o animal da terra e do subsolo:

“you will discover that all the birds of the sky and all the reptiles are saying.”
(*AEL III, Setne Khamwas and Naneferkaptah (Setne I)*)¹¹

Este excerto de um feitiço com suposta origem no livro de Tot – assim o identifica um sacerdote, quando o apresenta ao príncipe Khamwas, filho de Ramsés II – expressa a abrangência que o símbolo ar e submundo implicavam, na medida em que corresponderiam a todo o universo natural. Na verdade, o símbolo dos pássaros e dos répteis encerra em si o signo do céu e o signo da terra. Estaria o sacerdote a notar ao jovem príncipe a possibilidade de conhecer a linguagem universal, dado que estaria apto a entender diametralmente os dois mundos.

Esta estória de magia e aventura, com influência da literatura grega (cf. Rutherford 1997), evoca com frequência o ideário imagético vinculado pela fábula. Pois nota também a serpente como significante de dissimulação e imprevisibilidade, escondida sob uma aparente fragilidade. Fáz-lo ao colocar este animal como proteção do livro de feitiços de Tot, um tesouro, que teria de ser protegido por muitos perigos. Esses perigos não podem constituir-se apenas de animais ferozes, como seja o leão (vide cap. 5, p. 76-85). Devem fazer-se representar por seres, cuja maldade seja intrínseca e despertem no aspirante a herói uma fobia visceral, obediente a um mito popular. Dessa forma, provocar-se-ia um efeito dissuasor o bastante para proteger o livro através do terror e não tanto por uma eficaz defesa física:

¹¹ Neste texto expressa-se uma ideia que se aproxima da fábula e que é frequente registrar-se em textos egípcios, em que os animais são falantes. Todavia, tal passagem não corresponda a uma alegoria: “he discovered what all the birds of the sky and the fish of the deep and the beasts of the desert were saying” (*AEL III, Setne Khamwas and Naneferkaptah (Setne I)*) O tema dos animais falantes repete-se num conto do mesmo ciclo do supra citados “Is it he whow I taught the language of wolves who does sorcery against me?” (*AEL III, Setne Khamwas and Si-Osire (Setne II)*).

“there are six miles of serpentes, scorpions and all kinds of reptiles around the box in which the book is, and there is (20) [an eternal serpente around] this same box.” (*AEL III, Setne Khamwas and Naneferkaptah (Setne I)*).

A serpente pode ser perigosa tanto para os vivos como para os mortos, algo que é atestado pelo feitiços contra os animais, que poderiam assaltar o corpo, muito frequentes nos textos tumulares, sendo a câmara funerária do rei Unas, um dos mais famosos exemplos:

“Earth swallow up what emerge from you! Monster, lie down, crawl away!” (...)

“The head of the great black bull has been severed. Hpnw-snake, I say this about you! God-expelling scorpion, I say this about you! Overturn yourself, drive into the earth, you about whom i have said this!” (Allen 2004, p. 17.; *Unas Pyramid Texts, Spells for protection of the Mummy*)

Apesar de este passo não implicar propriamente o símbolo, referências as estes animais, nestas circunstâncias, demonstram os mitos populares derivados dos seus comportamentos. Tanto escorpiões como serpentes abrigam-se em locais escuros e frescos, pelo que abundariam em túmulos. Tendo em conta o preconceito existente face a estes animais, seria provavelmente de senso-comum o ataque aos cadáveres. Uma vez que a preservação do corpo era imperativa nos rituais egípcios de morte, os feitiços seriam uma tentativa de proteger os mortos da corrupção que se julgava ser trazida por tais bichos. De resto, o preconceito é também atestado na fábula *A víbora e a raposa* (*Appendix Fabularum XXIX*), dado que sem nenhuma atividade maliciosa que o ateste, a raposa compara a víbora à silva com a qual é arrastada.

É possível notar outro exemplo relevante com referência às características destes animais em feitiços, só que desta feita é acrescentado o signo do ardil:

“Skilled snake, skilled (female) snake, be far from Teti! You who are Daamu, Horus has gone around after his eye. Retreating snake, make the ground’s plowing!” (Allen 2005: *The pyramid texts of Teti, Speels for Entering the Akhet*, p. 89.).

O embuste na serpente deriva apenas das armas que esconde (o veneno), pelo que aqui não implica propriamente a capacidade de ludibriar a vítima, que tem correspondente no símbolo da raposa (*Appendix Fabularum LXXIX*) ou do lobo (*Appendix Fabularum LXXVIII*). Apesar disso, não é descartável a ideia de a cobra ter esse signo implícito na sua imagética popular, em contexto egípcio, como sucede, por

exemplo, com a cultura hebraica.¹² Seria expectável que um animal que caça usando veneno pudesse adquirir signos que lhe permitissem compor uma metáfora correspondente ao homem matreiro. Todavia, não encontramos, até ao momento, dados que permitam sugerir que tal sucedesse no acervo simbólico popular do antigo Egito.

Embora numa dimensão diferente, também o leão é um perigo constante, dada a natureza do seu ataque:

“Behold, i will say to the great and small,

who are in the troop:

beware of the peak!

For there is a lion within her!

The (10) Peak strikes with the stroke of a savage lion,

She is after him who offends her!” (*AEL II, Votive stela of Neferabu with hymn to Meretseguer*)

A deusa ameaça proceder como o leão, num ataque rápido e fatal. Note-se que Meretseguer¹³ é habitualmente associada à cobra ou ao escorpião, no entanto, ao invés de se recorrer à imagética do ataque destes animais, é evocado o ataque do leão. É possível que isto se deva à pretensão de distinguir a imagética religiosa, que neste caso envolveria a cobra e o escorpião, da imagética usada na retórica, que visa funcionar como uma metáfora.

O medo do desconhecido é o motor da imagética destes animais e assume grande preponderância no folclore do Mediterrâneo. A propósito, veja-se o tema que envolve o conto que narra a estória de um príncipe amaldiçoado (*AEL II, The doomed Prince*, P. Harris 500). A deusa Hathor prenuncia a morte de um jovem príncipe por um crocodilo, uma cobra e um cão (vide Peet 1925). O medo reside não só na perigosidade própria dos animais, mas na forma inesperada do ataque. O crocodilo é invisível nas

¹² Cf. *Génesis* 3:1, *Mateus* 10:16 e o *Livro dos Números* 21.6.

¹³ Esta deusa tebana, protetora dos túmulos por excelência, podia ser representada com cabeça de cobra ou crocodilo, sendo-lhe dado o epíteto de *Debenet Imentet* (Bico do Ocidente). Vide Hart 2005, p. 91.

águas, a cobra é esquiva, silenciosa e falsa; o cão é o fiel servente do qual o perigo é sempre inesperado (Vide Rice 2006).¹⁴

Na verdade, além da questão do temor há que ter presente a relação do homem e do cão que este texto relembra. Tendo recebido um cachorro após o ter pedido, criou-o¹⁵ e, apesar de conhecer a profecia, recusa-se a abatê-lo, demonstrando uma ligação sentimental com o animal:

“the she said to him: “have the dog that follows you killed’ he said to her: (...) I will not let any dog be killed, whom I raised when it was a puppy.”

Ainda que o cão possa ser o motivo de uma morte nefasta, a possibilidade é ignorada deliberadamente, em função de um outro símbolo inerente ao cão: a lealdade (*Appendix Fabularum LXXIX*).

No âmbito do animal doméstico e, em jeito de conclusão deste capítulo, notamos um animal que não é propriamente um signo de malícia, mas implica prejuízo para o homem: o burro. O simbolismo deste, como adiante indicaremos (vide cap. 6, p. 108-13), parece corresponder a uma complexa panóplia de signos com origem no seu comportamento. De resto, este pode representar o excesso sexual (*Appendix Imaginium X*), a teimosia, o disparate, a gula ou a preguiça:

“Now let me learn [what is happening] to those people who are plaiting ropes while donkeys chew them up”. (*AEL III, Setne Khamwas and Si-Osire (Setne II)*)

De facto, um símbolo pode ser tanto negativo, quanto o seu comportamento natural interfira com a atividade humana. Ainda que este animal seja doméstico e por tal viva num regime de dependência mútua com o homem, a sua relativa indisciplina, comparativamente a animais que cumprem as mesmas funções, promove a corrente popular que o envolve praticamente em todas as culturas do Mediterrâneo (cf. Collins 2002). Porém, notamos que apesar do seu sentido negativo derivar de uma comparação com outros animais de carga, como o boi ou o cavalo, os signos que

¹⁴ Veja-se a comparação entre o crocodilo e o homem malvado, que permanecem calmos, subentendendo-se na iminência do premeditado ataque: 23. 15 “There is the evil man who is calm like a crocodile in water.” (*AEL III, The instruction of Papyrus Insinger*)

¹⁵ A relação de simbiose do cão e do homem é muito antiga, desde os primórdios da sedentarização, algo que explica os próprios impulsos emocionais que os envolve (cf. Lonsdale 1979). Lembre-se que, mesmo na literatura semítica, onde não parece existir um lugar positivo dedicado ao cão, é-lhe atribuída a função de pastor (*Job. 30:1*), que por sua vez é um símbolo benigno muito importante nesta cultura.

compõem o símbolo do burro têm correspondência com o seu comportamento natural, como veremos adiante (vide cap. 6, p. 108-13).

3. As imagens de uma sociedade agrícola: o pastor e o rebanho

“I am one of your sacred cattle¹, O my mistress Hathor;
One who eats the hidden things and chews [*nsnꜣw*]”
Faulkner (1996), *Spell* 542

A agricultura foi a grande fonte de riqueza do Egito - abençoado pelas previsíveis cheias do Nilo, que depositavam sedimentos nos terrenos agrícolas e transformavam as planícies em terrenos extraordinariamente férteis. Isto permitia mais do que uma colheita anual, produzindo-se excedente que poderia ser trocado por outros bens e, além disso, alimentar um exército permanentemente disponível. O que por sua vez possibilitava maior número de incursões no estrangeiro e o consequente transporte de novos produtos para o Egito. Por esse motivo se entende que a produção agrícola e pecuária assumia papel preponderante da definição de poder, riqueza e prosperidade pela metáfora, porque, em última análise, esta era a base da fortuna egípcia.

Ora, o recurso à imagética animal possibilita a aproximação do discurso a um quotidiano popular e ao mesmo tempo a adequação de conceitos e questões, de mundividências algo particulares e que careceriam de perífrases para serem apresentados. A propósito, tomemos como exemplo a *Auto-biografia de Weni*² que, como o título de Lichtheim indica, pretende ser uma biografia narrada pelo próprio. Esta inscrição do túmulo privado de Weni, ainda que de um carácter narrativo simples, usa recursos estilísticos que pretendem salientar e tornar clara a mensagem do texto e não tanto embelezá-lo.

Weni terá tido uma longa carreira, dividida entre cargos administrativos e militares, servindo Teti , Pepi I e Merenré (VI Dinastia) – referidos ao longo das 51 colunas verticais que constituem as inscrições aqui citadas. Ao indicar uma missão que lhe teria sido atribuída por Pepi I, que o indigitara para um alto comando, lembra que:

“Because of my rectitude, so that no one seized a loaf or sandals from a traveler, so that no one took a cloth from any town, so that no one took a goat from any one...”
(*AEI I , The Autobiography of Weni*)

¹ *Tntyꜣw*, ‘gado sagrado’. Cf. Faulkner 1996, p. 159, n. 1.

² Abido, Museu do Cairo, N. 1435, VI dinastia.

Ora, pretende o narrador sublinhar a assertividade e justiça do seu comando e administração, identificando exemplos de cuidado, de onde destacamos o último, que expõe o símbolo da cabra na cultura popular egípcia. Obviamente, existe um fundamento económico, dada a dependência da prática pastoril, pelo que a cabra seria o representante dessa atividade. Portanto, Weni pretende notar-se como benfeitor desta importante atividade de subsistência e, de certa forma, mostra-se como justiça e vida no Egito. Weni lembra que prestou bom serviço ao seu povo e, como tal, colaborou para o equilíbrio do mundo e esteve de acordo com a *Maat*, o que faz dele um digno merecedor de um bom julgamento no além.

A cabra surge como um bem associável ao homem, o elemento da terra que alimenta o seu dependente. O caprino é uma vítima natural, até pelo espaço que ocupa na cadeia alimentar, pois é um bem de subsistência para o homem, pelo que a sua vitimização implica uma ideia de perda material e um certa hipoteca de futuro (cf. *Appendix Fabularum XLV*). A fábula esópica subscreve a sinonímia do caprino³, mais concretamente na fábula *O cabreiro e as cabras selvagens* (*Appendix Fabularum, IV*). Aí, a cabra estabelece a diferença entre o lucro e o prejuízo, pois pretende o pastor aumentar o número das suas rezes, não tendo presente as condições em que o faz. Não só causa dano às suas próprias cabras, animais que tem o dever de conduzir, dada que é essa a sua função no plano em que é apresentado, como ainda se fia em animais exteriores ao seu rebanho, cuja natureza insiste em ignorar. A alegoria do pastor/mau-governante tem uma presença muito demarcada na literatura egípcia⁴, assim como a metáfora dos rebanhos estrangeiros.

Poder-se-á dizer que a cabra não é símbolo de si própria, mas daquilo que representa no plano humano. De facto, existe uma certa distinção na abordagem à imagética destes animais, comparativamente com outros símbolos aqui estudados. Dado que não lhe é atribuída uma determinada atitude comportamental, apenas uma dependência para com o homem.

³ Vide *Appendix Fabularum* I, IV, LII, LVII.

⁴ Cf. A instrução de um rei da casa de Kheti (c. 2160-2025 a.C. IX/X Dinastia, 1º Período Intermediário) ao seu filho: “Well tended is mankind – God’s cattle, / He made sky and hearth or their sake.” (*AEL I, The instruction addressed to king Merikaré*).

A sentença que finda a fábula *O cabreiro e as cabras selvagens* (*Appendix Fabularum*, IV) remete para a volatilidade das relações com os estranhos, por oposição à segurança que nos é dada pelas velhas relações. Portanto, o pastor ignora um fundamento moral, pois por avareza tenta expandir o seu rebanho⁵, prejudicando os que estão à sua guarda. Ainda que não exista um comentário explicativo no texto atribuído a Esopo, o recetor entenderia os valores envolvidos neste episódio e o motor que desencadeia o resultado final, através da simples conjugação de imagens imediatas. De resto, a resposta que é dada pelas cabras selvagens ao pastor, quando este põe em causa o seu procedimento, serviria por si só como sentença⁶.

A avareza do pastor é pois o pretexto para deixar a descoberto a real problemática da fábula: a negligência dos amigos. Na fábula, a metáfora do rebanho expande-se sob a imagem do governante. Ora, no antigo Egito esse símbolo carregava a ideia de vida e de morte; o poder e dever para com a existência do súbdito. Lembre-se que o faraó é também um deus, logo o responsável imediato pela “fortuna” dos seus súbditos,⁷ pela proteção dos mesmos contra os invasores e pela preservação da harmonia nas margens do Nilo, como um representante legal da *Maat*.

Não ignora o narrador do texto biográfico de Weni o símbolo implícito na referência à preservação dos rebanhos dos seus súbditos. Salvaguardou Weni os seus rebanhos e os rebanhos dos seus. Dessa forma, durante aquela que foi a missão que lhe foi destinada pelo faraó, o deus vivo, respeitou a *Maat*. Esta é pois a máxima função de qualquer governante: cuidar da subsistência dos seus dependentes.

⁵ Não raras vezes, verifica-se em textos do Império Antigo e do Império Médio a referência à cabra como bem transacionável, que é oferecido como benesse por um bom serviço: “Now when the ruler of Irtjet, Setju, and Wawat saw how strong and numerous the troop from Yam was which came down with me to the residence together with the army that had been sent with me, this ruler exorted me, gave me cattle and goats.” (*AEL I, Biography of Harkbuf*)

⁶ É importante notar que muitos dos textos inseridos no *Corpus Fabularum Aesopicarum* (Perry 2007) contêm sentenças que se desviam da ação da narrativa que as precede.

⁷ Note-se que, enquanto representante máximo do deus no Egito, ao Faraó poderia ser imputada culpa em caso de um ano atípico nas enchentes do Nilo.

A metáfora do pastor/governante é frequentemente expandida na literatura egípcia para o domínio divino. O deus, independentemente da divindade em questão,⁸ é o primeiro responsável pela ordem, pelo que é quem conduz, protege e castiga o homem:

“work for god, he will work for you also” (*AEL I, Building inscriptions of Sesostris I*)

Mais do que o símbolo do pastor ou do gado (*Appendix Imaginium XII*), subentende-se a simbiose estabelecida na relação entre ambos. Pretende-se neste passo instigar a piedade ao Homem, algo que no antigo Egito corresponderia ao préstimo do culto, conjugado com o respeito pela *Maat*.

Ora, o faraó do antigo Egito seria detentor tanto da componente divina como humana do símbolo do pastor, uma vez que se manifestava como pertencente a ambos os planos⁹. Da mesma forma que cabia a Hórus manter Set longe das terras do Nilo (deserto), cabia ao faraó afastar o caos do Egito, como o pastor afasta os lobos do rebanho. Talvez por isso Senuseret (Sesostris I, XII Dinastia) refira: “He appointed me shepherd of this land.” (*AEL I, Building inscriptions of Sesostris I*)¹⁰

A simbólica do animal ovino/caprino é transversal às culturas e aos períodos em que a pastorícia detém um espaço nas atividades humanas de subsistência. Na verdade, o gado corresponde a um elemento incontornável e essencial no cosmos egípcio. Veja-se como exemplo o passo presente na *Pedra de Shabako*¹¹ (British Museum no. 498), que define Ptah como o deus supremo:

⁸ Excluimos nesta afirmação o deus Set, dado que é muitas vezes apresentado como o deus do Caos e uma ameaça constante à estabilidade do Egito. Por outro lado, notamos que este deus poderia ter conotações benignas, ao ponto de alguns faraós se terem associado a este através do nome, como seria o caso de Seti I.

⁹ Note-se, porém, que o faraó, ainda que um deus vivo, não tinha lugar no âmbito de uma cosmogonia, dado que o lugar que ocupava no panteão egípcio correspondia imediatamente ao de Hórus ou Osíris. Isto é, era um fruto da criação e não um colaborador na mesma.

¹⁰ O motivo do pastor de gado humano está também presente no conto que incide sobre o mágico Dejudi: “But not to a human being Surely, it is not permitted to do such a thing to the noble cattle.” (*AEL I, The magician Djedi*). A propósito deste conto vide infra cap. 5, p. 78.

¹¹ Monarca Núbio (Kuchita) da XXV Dinastia.

“Thus heart and tongue rule over all the limbs in accordance with teaching that it is in every body and it is in every mouth of all gods, all men, all cattle, all creeping things, whatever lives, thinking it wishes.”(AEL I, *Pedra de Shabako*)¹²

Ptah é a essência de toda a vida, pelo que é notado em todos os planos com influência imediata na existência humana: os deuses, o próprio homem, o gado, os perigos da natureza. De facto, a simples referência ao gado nota não só a consciência da sua indispensabilidade para a sobrevivência do homem, mas também o poder que esta imagem teria nesta cultura. Este deus vive nos pastores do homem, no homem e naqueles que por este são pastoreados. Através da imagem de um ciclo de subordinação, Ptah apresenta-se como universal, pois abrange todo o circuito de regência/dependência.

O gado é um elemento essencial da vida do Homem, pelo que a sua posse corresponde a uma riqueza material e ao mesmo tempo imaterial. A ascensão social e apresentação de feitos dignos de nota faz-se constantemente acompanhar de referência à obtenção de gado e seu controlo, seja no sentido metafórico, seja literal: “And when fear had arisen in another town, this town was praised. I acquired cattle, acquired people, acquired fields, acquired copper. I nourished my brothers and sisters.” (*AEL I, Stela of the butler Merer of Edfu*)¹³

A estela visa publicar a digna vida deste alto funcionário, naquele que terá sido um dos mais conturbados períodos da história do Antigo Egito. No passo supracitado, Merer nota que terá granjeado obter para si e para os seus uma segurança que não era de todo coincidente com a situação política e social. Portanto, ‘o gado’ poderá ser subentendido como um sinónimo de riqueza, ou seja, o primeiro indicador de uma prosperidade contrastante com os demais. Repare-se que existe uma gradação em função de um possível valor cambial dos bens que adquiriu, pelo que não devemos ignorar a indicação ao gado e, além disso, o facto de ser o primeiro elemento da gradação, como fosse a base na origem dos restantes.

¹² Apesar de este texto datar de ca. 712 a.C., crê-se que a versão primária remontaria ao império médio. Cf. Lichtheim 1979, p. 51.

¹³ Este texto oferece uma problemática datação, por pertencer ao 2º Período Intermédio (c. 1650-1550 a.C.). Cf. Černý 1961.

Este é um signo bastante frequente na literatura egípcia, principalmente em documentos de carácter fúnebre e privado, pelo que é possível ver nas estelas de dois possíveis contemporâneos de Merer, Iti de Imyotru¹⁴ e Qebes de Gebelein (*AEL I*, pp. 88-91) referências equivalentes que não podemos deixar de notar.

A simbologia do gado, longe de ser complexa, compõe-se de várias signos com sentidos muito próprios, que partem de um denominador comum: a simbiose pré-histórica. A pastorícia, por corresponder a uma forma de subsistência fulcral nas sociedades do Mediterrâneo, influencia e reflete a harmonia, ou ausência dela.

“see, cattle stray with none to bring them back,
everyone fetches for himself and brands with his name.
See, a man is slain by the side of his brother,
Who abandons him to save himself
See, he who lacked a team owns herds,
He who could not find plow-oxen owns cattle. (*AEL I, the admonitions of Ipuwer*)

Este passo evidencia o período de anarquia vivido no Egito nesta época. A manifestação da ausência de ordem é sublinhada pela mais simples e sensorial das metáforas: “o gado e o pastor”. Por isso, como é referido acima, quando o gado (*tp-i3w.t*, vide Kockelmann 2008, p. 13) se encontra sem guia, tudo se faz possível numa sociedade: que o homem abandone o irmão para se salvar, desrespeitando os laços de sangue; que o jugo dos bois esteja perdido; que as colheitas não se façam. A desordem social manifesta-se na negligência dos deveres familiares e dos trabalhos agrários. Uma imagem popular e de imediata compreensão. Como pode o Estado ter ordem, se os cidadãos já nem de si tomam conta? Como pode o Egito subsistir, se a fonte da sua grandiosidade é abandonada?

Tal como sucede com a estela de Merer, *As Advertências de Ipu-Uer* compõem um texto de difícil datação, mas que tem como fundo um período conturbado da História do Antigo Egito. Ainda que sem consenso da comunidade científica, Van Seters (1964) data o texto no final da XIII Dinastia. De facto, este teria correspondido a um momento problemático, no que diz respeito à ordem interna do Egito. As fronteiras

¹⁴ As cidade Imiotru e Gebelein estariam sob o domínio tebano neste período. Todavia, a estela de Iti parece sugerir ter havido uma tentativa de rutura com esse poder administrativo.

estavam sob pressão e não havia um forte governo centralizado. Prova disso é a lista de monarcas que indica períodos muito curtos de governação e a pouca informação que nos chegou sobre os mesmos. Parece também ter existido uma grande onda de migrações para o território egípcio, que usualmente se considera o motivo da governação Hicso da XV Dinastia.

O território encontra-se desgovernado, não há ordem nem justiça e a esperança parece ter abandonado as terras do Nilo¹⁵. A metáfora do gado impõe-se, pois estão desprotegidas as rezes do Homem e parece não haver pastor que traga paz ao povo¹⁶. A própria natureza aparenta lamentar o caos em que a terra está envolta:

“Lo, all beasts, their heart weep,

Cattle bemoan the state of the land. (*AEL I, the admonitions of Ipuwer*).

Não é certo que exista uma alegoria propositada, mas a riqueza estilística do texto permite esse tipo de leitura.

Neste passo, os animais não transportam apenas o seu símbolo, mas a própria tragédia humana. Se são negligenciados, a sua importância é renegada, a harmonia deixa de reger o universo do Egito: instala-se o caos e o consequente sofrimento da terra do Nilo. A dicotomia caos/harmonia é indissociável da cultura egípcia. E a alternância entre estes dois estados cósmicos surge com frequência na literatura egípcia através desse género de metáfora, pois é o povo o primeiro a sofrer com o caos e o primeiro a beneficiar da harmonia. A fome e a abundância, a morte e o nascimento, vêm em consequência do comportamento do Nilo e dos governantes. Um Nilo previsível e uma política estável são sinónimo imediato de prosperidade e esta beneficia da imagética animal:

“The cattle of the field are left to roam,

no herdsman cross the river's flood;

there's no calling out at night:

“wait, I come,” in a stranger's voice

¹⁵ Lo, the ship of the South founders, / Towns are ravaged, Upper Egypt became wasteland. / Lo, crocodiles gorge on their catch, / People go to them of their own will. (*AEL I, the admonitions of Ipuwer*).

¹⁶ “see now, the land is deprived of kingship (...) / see now, men rebel against the Serpent” (*AEL I, the admonitions of Ipuwer*). Entenda-se ‘Serpente’ como reverência ao Uraeus da coroa do faraó.

(...)

people don't lament and mourn" (AEL II, *The Poetical Stela Of Merenptah*)

Nesta estela votiva a Merenptah (XIX Dinastia), a metáfora do gado descreve um Egito conseqüente da vitória sobre os Líbios. O faraó trouxe a estabilidade e a paz. O gado já não carece de guardas que assegurem a proteção, é livre para deambular pelas pastagens. A associação da imagem ao povo egípcio é instantânea para um leitor conhecedor do contexto – o povo estaria livre de perigo.

A metáfora do gado pode inclusive abstrair-se das características simbólicas usuais, como as referidas anteriormente, e refazer-se a partir da sua imagem física, enquanto coletivo, como seja a expressão de um conceito paisagístico:

"(5) ...Its cattle are like the sands of the shore; they total millions. It holds the prow-rope of the Southland and the Stern-rope of the Northland." (AEL II, *Stela of Amenhotep III*)¹⁷

Mais do que uma imagem de abundância, este texto originário do templo mortuário de Amen-Hotep III (XVIII Dinastia) compara a quantidade de gado a grãos de areia. A imagem, além da quantidade, identifica a extensão ocupada pelo rebanho. O rebanho cobria todo o espaço, da proa à popa, mesclando-se desta forma a metáfora do gado com uma metáfora náutica: o Egito como se fosse um barco. Por tal se pode imaginar toda a extensão daquele território coberta pela riqueza de Amen-Hotep III, como sejam as dunas, as planícies e as margens do Nilo.

Pretende este passo exaltar a riqueza do faraó. Nesse sentido, mais uma vez recordamos o peso que a pastorícia detinha na economia e na expressão da riqueza. Alguém que conseguisse cobrir todo o Egito com rebanhos, seria de facto de uma riqueza incalculável, em verdade, o dono do Egito. A imagem pastoril não é evocada apenas pelo simples quadro das muitas reses a cobrir o Egito, mas pelo efeito visual que infligiria ao recetor.

No mesmo texto é possível atestar o valor de propriedade do rebanho:

"(15) Southerners and northerners surpass one another (with) their silver, their gold, their cattle, all kinds of costly stones (...)" (AEL II, *Stela of Amenhotep III*)

¹⁷ A propósito da metáfora do gado e paralelo entre o rebanho e as hostes guerreiras, poder-se-á fazer uma analogia com os passos da *Iliada* de Homero: II, 474-77; IV, 433-38.

De facto, trata-se de um legado de riqueza deixado por Amen-Hotep III. Este trouxe ao Egito fortuna e prosperidade, e a melhor forma de mostrar tal realidade edénica é a apresentação da subsistência: o gado. Não deixa o faraó apenas a beleza do ouro, mas a garantia de que haverá rebanhos para os seus súbitos. Naquilo que é um registo fúnebre, o rei mostra de que forma preservou a harmonia no Egito e praticou *Maat*.

Na verdade o valor do gado transcende o valor transacionável, associando-se de forma simbólica à moral e ao comportamento humano:

“I have not mistreated cattle. (...) I have not deprived cattle of their pasture.”
(*AEL II, The judgments of the Dead - the declation of innocence*)

Estes passos referentes à declaração de inocência presente no *Livro dos Mortos*, indica a responsabilidade implícita ao tratamento do gado. Esta moralidade talvez se associasse à ideia de desperdício e à forma como isso se refletia na subsistência de alguns. O gado providencia alimento, vestuário e garantia patrimonial, pelo que atentar contra ele é atentar contra a condição humana, pois está implícita uma relação de simbiose. Enquanto o gado fornece todas as benesses referidas, o homem deve providenciar a subsistência e segurança deste. O contrário implica uma rutura com um contrato natural e por sua vez uma corrupção do sentido de harmonia exigido pelo pensamento egípcio.

Na cultura egípcia, haveria uma prevaricação para com a *Maat* e, por tal motivo, um forma de condenação. Ora, a imagem moral imposta pelo gado terá derivado dos primórdios civilizacionais desta cultura. Note-se que esta é uma atividade documentada desde períodos pré-históricos.¹⁸ Por tal, mais do que a possível metáfora do gado com os seus súbditos, mostra-se o gado como um símbolo de cumprimento para com aquilo que está estabelecido: a ordem natural.

Talvez por esse motivo, os inimigos naturais do gado tragam associados a si uma imagética de carácter negativo de que serão o mais evidente exemplo o lobo e o leão. É com frequência que animais solitários desta espécie atacariam o gado desprotegido (vide cap.6, p. 106) (*Appendix Imaginium XIII*), pelo que serão inimigos do homem. No que diz respeito ao leão esta é apenas uma das facetas que acarreta a sua imagética

¹⁸ Hassan (1988) indica existirem indícios de pastorícia no vale do Nilo pelo menos a partir do VII milénio a.C.

popular. Todavia, no que corresponde ao lobo, este é sempre o nocivo caçador. São vários os exemplos da fábula que colocam o lobo como o criador da circunstância de vítima do gado. De facto, é o lobo que, no contexto fabular, mais nota a condição do gado como dependente.

Na fábula *O cabrito que estava em casa e o lobo* (*Appendix fabularum XXXI*) essa circunstância é apresentada de forma concreta. Se dentro de casa o cabrito (ἔριφος) estará protegido, sabe o lobo (λύκος) que poderia obtê-lo se noutra circunstância. O cabrito não é vitimizado, pois faz uso da sua dependência, o homem. Apesar de esta nossa análise evidenciar uma certa extrapolação desta narrativa simples, este tipo de situação verificar-se-ia no mundo natural, pois se os rebanhos são presas fáceis, o homem estará por perto para os proteger (*Appendix Fabularum LXXXVIII*). Se acaso o homem é negligente, logo a fatalidade atinge o rebanho (*Appendix Fabularum LXXI*) e, por conseguinte, atinge o próprio pastor.

Na cultura egípcia o lobo e o chacal são animais muito próximos (cap. 5, p. 87-90) na sua imagética e, muitas vezes, indistintos. Como nota o termo *wnš* que tanto pode indicar lobo como chacal (vide Fox 1985, p. 11, c; vide *Appendix Imaginium IV*). A isto se deverá a rara interação com o lobo enquanto membro de uma alcateia, pois esse animal não existia nessa circunstância no litoral do norte de África. De resto, esta semelhança deriva de uma coincidência de signos que cobrem estes animais na cultura popular e que pode também ser verificada na raposa (*bn*, vide Evans 2010, p. 161). Apesar disso, este animal é referido com pouca frequência na literatura egípcia (vide cap. 5, p. 88), embora tal não signifique que o canídeo não existisse no imaginário popular egípcio (cf. Uther 2006).¹⁹

A resposta a essa ausência talvez se encontre na fábula grega, dado que aí, a raposa mais do que se representar, tem a função de fazer sobressair as características dos outros animais, que são o motor da moralidade que a fábula pretende abordar (*Appendix Fabularum V, VIII, XII, XIII, XXII, XXIX, XXXVI, XXXVII, L, LXXVI,*

¹⁹ Vide *Appendix Imaginium IX*, ainda que não seja absoluto tratar-se de uma representação de raposas, dada a proximidade com a iconografia do chacal. Vide Evans, 2010, p. 161. O mesmo poderá ser dito da cena satírica de um papiro (*Appendix Imaginium IV*), todavia, o facto de um dos animais ter a cauda mais volumosa, não ter padrão e ser totalmente vermelho, por oposição com o outro animal fisionomicamente semelhante, leva a crer tratar-se de um raposa vermelha do deserto.

LXXIX, LXXX, LXXXI, LXXXIII, LXXXIV, LXXXV). Normalmente, ora se evidencia a mediocridade intelectual ora a sensatez, pois os animais devem dar resposta ao embuste da raposa. Nesse âmbito, devemos ter presente o seguinte esquema:

‘O signo da raposa (motor de) ---- o signo do animal x (motivado por) ---- característica humanizada’.

Na literatura egípcia, temos apenas o símbolo do animal e o correspondente signo associado ao Homem. Por tal, tendo presente o principal signo da raposa, a astúcia, percebe-se que não fosse tão útil à metáfora egípcia, dado que existiam outros símbolos muito usuais nesta cultura, que se adequariam ao esquema mais simples:

Signo animal --- característica humanizada.

Ou seja, não se faz necessária uma narrativa anterior, que contextualize as características dos animais e as justifique como humanas.

4. Atributos dos animais: causa e efeito

“I tell ya, I've fought tougher men

But I really can't remember when,

He kicked like a mule and he bit like a crocodile.”

A boy named Sue, Shel Silverstein, Johnny Cash (24 de Fevereiro, 1969)

As características de um animal não permitem apenas enfatizar uma capacidade humana, elevando-a a níveis correspondentes ao sobrenatural; podem também servir para equiparar o animal ao Homem de forma direta – através da descrição dos atributos animais – e dessa forma expor uma metamorfose. Este tipo de recurso estilístico permite estimular no receptor uma imagem imediata do homem enquanto animal, como se ambos fossem a mesma entidade:

“(...) this Unas comes to you, O Nut,

He has consigned his father to the earth,

He has left Horus behind him.

Grown are his falcon wings,

Plumes of the holy Hawk,

His power has brought him (...)” (*AEL I, Unas pyramide*, 263)

Apesar da associação imediata ao deus Hórus, carregando este animal de uma carga simbólica religiosa, existem pontos comuns da simbólica popular que lhe é atribuída e que é transversal a todas as culturas com contacto com esta ave no seu meio natural. De uma maneira geral, a ave de rapina cobre-se de majestade e poder pelas suas características básicas e observáveis: ave predadora de grande envergadura, possante, com extraordinária visão e armada de poderosas garras e bico. O falcão é praticamente intocável, dado que as elevadas altitudes são o seu meio natural e, a partir daí, domina todas as restantes aves e observa os animais terrestres. O ataque aéreo faz dele um animal furtivo, pouco fiável dada a sua independência. A propósito, devemos notar que muito provavelmente foram estas características, atribuídas pelo senso comum, que fizeram do falcão o animal de Hórus¹.

¹ É frequente a ave de rapina ser associada ao divino. Note-se o exemplo da águia de Zeus ou do mocho de Atena.

Dada a relevância deste animal na cultura egípcia, são várias as ocorrências da imagem do falcão na literatura tendo implícita, por norma, a divindade. Porém, embora seja incontornável o facto de o uso da imagética desta ave ter uma conotação religiosa e mitológica, o símbolo do falcão transcende o plano divino. Exemplo disso é a ocorrência nos textos da pirâmide de Unas (V Dinastia), mais precisamente a passagem da parede sul da câmara do sarcófago real, supracitada.

A ideia do poderoso falcão implícita na referência a Hórus remete para a imagem majestosa de um animal que empresta ao deus a sua magnificência e, uma vez dada a transferência do animal para o deus, as características fazem-se maiores e divinas. Ainda que ao longo do texto esteja em causa o deus faraó, os elementos físicos expressos são os do falcão, pelo que é por via dessas imagens que o rei se mostra divino e superior aos demais. Não é propriamente o valor das características do animal que está em causa, mas sim os traços que o identificam na natureza e que, se associados ao homem, o fazem extraordinário.² Portanto, o rei é apresentado através de um circunlóquio imagético, que, para além de funcionar como catalisador da elevação da divindade, dota o texto de uma certa literalidade.

Aliás, as características físicas que permitem ao falcão ser associado ao deus têm larga utilização na linguagem literária egípcia:

“He made the transport of the Gold to be as the falcon’s sight

All generations yet to be wish him eternity” (*AEL II, Dedication inscription to Seti I*).

Este exemplo bastante posterior aos textos da pirâmide de Unas contém uma metáfora que não se adequa tanto à linguagem ocidental contemporânea, mas que reflete um símbolo popular que poderia ter permanecido enraizado na nossa cultura, não fora o distanciamento da natureza provocado pela sociedade moderna. O falcão é rápido a detectar a presa a partir dos ares, vendo-a sem ser visto³. A localização da

² Falamos em homem, dado que os deuses do Egito, na sua grande maioria, são antropomórficos, pelo que pensados a partir de características humanas.

³ A visão do falcão seria de tal forma reconhecida que assumiu contornos na cultura egípcia que excederam a metáfora. Devemos lembrar a este propósito o olho de Hórus, *Udjat*. A mitologia que envolve este símbolo extravasa a simples capacidade sensorial extraordinária. Contudo, não poderíamos deixar de notar aquele que seria o seu antecedente primordial e popular: o olho do falcão. A acuidade

presa traduz-se num ataque repentino que se pretende relacionado com a capacidade de fácil detenção visual.

Implícita nesta metáfora escrita no templo de Wani Mia⁴ erigido por Seti I (XIX Dinastia) está a riqueza que o monarca trouxe ao Egito, aumentando de forma célere e exponencial o fornecimento do metal nobre. Isto corresponde, de forma muito sucinta, à rápida glória trazida por este monarca ao Egito. Claro está que a comparação do faraó com este animal e suas características não pode nunca dissociar-se do sentido religioso. Este texto pretende elevar Seti I, pelo que não poderia ser omitida a relação direta do faraó como representante do governante divino do Egito. Pode notar-se que este animal pode simplesmente implicar um paralelo imediato com o comportamento natural da ave:

(37) “I fly(3) as a hawk. I cackle as a goose” (Budge 2008, p. 106); “I fly and I alight like the hawk” (Budge 2008, p. 249).

O túmulo funerário de Unas (V dinastia) apresenta outro tópico comum no que se refere ao uso da imagética animal. A pele do animal como indumentária simbólica (*Appendix Imaginium XI*):

“(...) Unas shall live with his Ka⁵
his panther skin is on him,
his staff in his arm, his scepter in his hand.” (*AEL I, Unas pyramide*, 263)

Ora, está o governante egípcio equipado para a existência num outro mundo, onde desempenhará o mesmo papel tido em vida. A pele da pantera permite adquirir o poder real do felídeo, dominante no seu meio natural e que no imaginário popular combina a beleza (*Appendix Fabularum VII*) com a força e aptidão para a sobrevivência. Considerando o seu valor imediato, ainda que sendo animais distintos, estas características são comuns a animais com equivalente estatuto no mundo natural, como sejam os grandes felídeos e as grandes aves de rapina. Ainda que esta seja uma

das aves de rapina é atestada como metáfora na *Ilíada*, no âmbito da procura de Menelau por Antíloco (XVII, 673-81).

⁴ Templo a oriente de Rederiya, cuja nomeação pode variar, como seja: templo de Rederiyel, Wadi Abbad ou Al-Kanais.

⁵ Neste passo poderá referir-se à “força vital” ou espírito, todavia, desvia-se do conceito grego de ψυχή, Vide Thomas (1920). Contrapõe-se ao *Ba*, que corresponde à corporização da alma (cf. *OEAE I*, pag. 161).

consideração subjetiva, dado que, quando em uso, a associação imediata à natureza estivesse já distante da carga do símbolo das vestes reais e da sua tradição, a verdade é que o conceito de tal pseudo-metamorfose não poderia ser ignorado. Implícita na pele do animal, está a caça e domínio deste e, por analogia, a absorção do valor do mesmo. De resto, este é um exemplo comum na literatura antiga, podendo ser atestado na mais antiga obra da literatura grega: ἔκκατο δ' ἔκτοσθεν ῥίνον πολιοῖο λύκοιο, > κρατὶ δ' ἐπὶ κτιδέην κυνέην II. X, 334.)⁶. Neste passo em concreto, o guerreiro troiano, Dólou, pretende assumir as características furtivas do lobo e da doninha, de modo a penetrar no acampamento dos Aqueus, sem ser notado.

As atitudes comportamentais dos animais no seu ambiente natural são objecto de sabedoria popular. A observação cristalizou o comportamento como imagem e esta manifestou-se numa linguagem de carácter popular, não tanto por uma possível redução estilística de língua, mas por se ter generalizado nas formas de expressão. A cobra ou a serpente é um dos exemplos mais complexos (*Appendix Fabularum* XX, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXIV, XXXVIII, LXI, LXV, LXVI, LXVII, LXVIII, LXXIV, LXXV, LXXVI). Enquanto manifestos de forma subentendida na fábula, pois não existe uma narrativa que teça considerações sobre as suas características⁷; na literatura egípcia as imagens ocorrem de forma concreta, seja pela metáfora, seja pela comparação⁸. O registo do 'imediato' chega a ser de tal ordem, que os textos se fazem ambíguos para um leitor deslocado da cultura regional em questão:

“as my heart (II, 1) began to follow sleep, weapons for my protection were turned agaist me, while i was like a snake of the desert.” (*AEL I, the instruction of King Amenemhet I for his son Sesostris I*).

Na instrução deixada pelo rei Amenemhat I (XII Dinastia) ao príncipe Sesóstris I (XII Dinastia), está em causa a referência a uma conspiração que terá levado ao

⁶ “...pôs aos ombros o arco recurso e se cobriu com a pele de um lobo cinzento, na cabeça pôs um Elmo de pele de doninha...”.

⁷ Excetua-se a fábula *A víbora e a raposa* (*Appendix Fabularum* XXIX), pois a raposa tece um juízo de valor do comportamento da víbora.

⁸ 27. 14 “The snake on which one steps ejects a strong poison.” (*AEL III, The instruction of Papyrus Insinger*). Faça-se um paralelo com a fábula *O corvo e a serpente* (*Appendix Fabularum* XXXVIII) e as demais.

assassinato do monarca. O rei falecido pretende notar o ataque traiçoeiro de que foi vítima, alertando o filho para o cuidado a ter com aqueles que o rodeiam. Enquanto vítima, o monarca faz uma analogia com a serpente do deserto, de forma a evidenciar o seu estado de potencial vítima.

O texto não é completamente claro e oferece alguns problemas na sua tradução e na compreensão assertiva do desenrolar dos eventos.⁹ Porém, no que toca à imagética animal, é certo que o significado subentendido seria de senso comum numa população vizinha do deserto. Podemos inclusive sugerir uma interpretação deste passo, tomando a cobra referida no texto como sendo a 'Víbora Cornuda do deserto' (cerastes). Isto porque a víbora cerastes é amplamente representada na iconografia – corresponde inclusive a um carácter da escrita hieroglífica (*Fy* 'cerastes', vide Murray 1948). Este animal é esquivo por natureza; esconde-se nas areais do deserto, submergindo o corpo no terreno ou usando a sua capacidade de camuflagem; é um animal tímido e por norma apenas ataca para caçar animais de pequeno porte, estando sempre na expectativa e não esperando ser atacada, por se sentir resguardada (cf. Secor: 1995).

Da mesma forma que a serpente julga estar protegida, também o faraó não espera por qualquer ataque; não porque esteja escondido, mas porque tem armas para sua proteção, nas quais deposita total confiança. Talvez por isso considere o monarca estar como uma serpente do deserto, num estado passivo, expectante, não considerando a iminência de qualquer ataque. Supomos a possibilidade de uma analogia com o comportamento daquele animal no seu meio natural. Ora, o recetor da mensagem com certeza teria conhecimento do comportamento natural da víbora cerastes, não tanto pelo contacto direto com o animal, mas por uma tradição popular e senso comum. Recorde-se que este animal não só era comum no meio selvagem, mas também bastante representado na arte plástica, literatura e registo hieroglífico. O seu aspeto (serpente cornuda), torna-a de fácil figuração na arte, assim como a clara distinção de víboras e serpentes com outro tipo de comportamento – mais agressivo – que não faria tanto sentido neste passo.

O sentido desprotegido e impreparado associa-se aos répteis rastejantes de determinada forma. Apesar do seu veneno – que acaba por compor todo o simbolismo

⁹ Rudolf Anthes (1959) aborda alguns dos problemas específicos deste passo. Todavia, a análise é também algo subjetiva no que toca à expressão do texto, notando apenas 'nuances' de carácter filológico.

popular que lhe está associado – a aparente fragilidade é um importante elemento do signo. A fábula representa a serpente dessa forma, não pela descrição, mas pelas circunstâncias em que a coloca (*Appendix Fabularum XXXVIII*). A serpente agarrada pelo corvo aparenta fraqueza e dessa forma apresenta-se como uma presa viável. Aquilo que é de senso-comum, a debilidade física da serpente, é adquirido pela significação imediata da sua aparência. É esse o signo que ludibria o corvo. Da mesma forma, este está implícito na imagem evocada pelo faraó, uma debilidade pela impreparação. Ainda que o signo da imagem da fábula e da *Instrução do Amenemhat* não seja o mesmo, o veículo de transmissão e o mote popular da sua criação é o mesmo.

Ora, também os hábitos fisiológicos dos animais podem ficar registados na imagética popular, principalmente se extraordinários na natureza. Obviamente, deverá ter-se em conta o preconceito da concepção da natureza a partir do comportamento humano. Nesse âmbito, o crocodilo apresenta características únicas, principalmente no que diz respeito à alimentação (cf. consideração a propósito da alimentação do crocodilo infra):

“then said Ptah concerning the vile Libyan foe:

His crimes (20) are all gathered upon his head.

Give him into the hand of *Merneptah*¹⁰, *Content with Maat*,

He shall make him spew what he gorged like a crocodile.” (*AEL II, the poetical stela of Merneptah (Israel Stela)*)

O texto coloca na boca do deus a sentença de Ptah acerca do castigo a dar aos líbios. O rei Merneptah (Dinastia XIX) terá expulsado definitivamente os Líbios dos territórios egípcios. Estes pilhavam e ameaçavam não só a região fronteiriça, mas o próprio território interior. Por isso, pretende o faraó infligir tamanho corretivo que expie os próprios roubos e que faça regurgitar tudo o que foi consumido à custa do Egito, de modo a que se perca todo o proveito tido nas suas ofensas.

¹⁰ A analogia com o animal e cumpridor por excelência da Maat da parte deste faraó é explicitada pelos epítetos: “Under the majesty of Horus: Mighty Bull, rejoicing in Maat.” e “the son of Re: Merneptah, contente with Maat; the Bull, lord of strength who slays his foes”. De resto, o boi também traz consigo a associação à força em formulações de epítetos: “Amen-re the King of Gods,/ the bull great of strength, who loves strength” (*AEL II, Prayer to Amon*).

A estela votiva dos feitos de Merneptah¹¹ nota o hábito de regurgitação, por parte do crocodilo, de alimentos que engoliu mas não conseguiu digerir (Vide Platt 2007). Este comportamento terá sido observado com alguma frequência pela população ribeirinha, uma vez que é comum. Aqueles répteis não têm uma dentição que lhes permita arrancar a carne das carcaças e selecionar o que é comestível do que não é. Por tal engolem partes inteiras de alimento, regurgitando aquilo que o sistema digestivo não consegue remeter para o excretor.

Portanto, passa-se a imagem de um consumo por parte dos Líbios de algo que não podiam nem conseguiriam preservar para si. Na medida em que se faria justiça divina pelas mãos do faraó, que lhes levou a guerra e os afastou do Egito¹². O leitor fica ciente da grandeza do faraó que, não só é um herói militar que castiga os ofensores, como ainda restabelece a justiça, por privar os prevaricadores do fruto das suas funestas atividades.

A ideia de gula expressa no castigo tem ecos na fábula esópica e na alegoria da raposa com o ventre inchado (*Appendix Fabularum XIV*). A raposa fica presa por se exceder no alimento.¹³ Comeu sem pesar as circunstâncias em que a deixaria tal procedimento. O mesmo sucedeu com os Líbios que assolaram o Egito e não consideraram que a punição seria uma consequência óbvia. Não permitiriam os deuses que a perturbação da ordem se mantivesse e logo fizeram do faraó o instrumento da reposição da harmonia no cosmos egípcio.

Existe uma certa disfunção entre o objeto da narrativa desta fábula e a sua sentença. A gula da raposa e o seu erróneo procedimento são a causa do padecimento. Ora, a fábula pretende apresentar a solução do problema e não propriamente alertar para a prática do erro. Ou seja, o erro é apenas um argumento para a sentença pretendida: a paciência como forma de solução para problemas incontornáveis.

¹¹ Inicialmente pertenceria a Amen-Hotep III (Dinastia XVIII), pelo que terá sido reutilizada por Merneptah, o que corresponde a uma prática comum no antigo Egito.

¹² A propósito do faraó como guerreiro, deve ter-se presente a imagética associada ao boi no seguinte epíteto: “*Merneptah, content with Maat; the Bull, lord of strength who slays his foes*”. (*AEL II, the poetical of Merneptah (Israel Stela)*)

¹³ A tradição nota que essa displicência da raposa não deriva tanto da estupidez, mas antes da sua irreverência quase infantil, que a leva a tomar comportamentos caprichosos, mas que são próprios da sua natureza (cf. *Appendix Fabularum XXXII*).

Nesta fábula são apresentadas duas raposas com diferentes características, sendo ambas as raposas alegorias de determinados procedimentos humanos. A primeira, apesar de, numa superficial análise, ter cometido um ato de pouca inteligência, na verdade, procedeu em função do comportamento que lhe é atribuído pela sabedoria popular: tentou aproveitar-se de uma situação que lhe pareceu propícia, logo evidenciou oportunismo¹⁴. Tal comportamento é coincidente com o mito popular, atestado no poema *O Cântico dos Cânticos* (2: 15), que coloca a raposa a assaltar vinhas e cuja antiguidade e origem não é de complexa identificação.¹⁵

A segunda, mediante a constatação do erro da primeira, demonstrou um atributo, ainda que alegórico, correspondente à sua espécie: a argúcia. Uma vez que analisou o problema e encontrou a solução para o mesmo. No caso deste texto, a solução corresponde ao ensinamento da fábula. Mais uma vez, alertamos para o facto de esse ensinamento ser, em absoluto, independente da ação que lhe serve de cenário e, da mesma forma, independente dos conceitos da imagética animal que pretendemos explorar neste estudo.

De facto, quando o animal interage de forma próxima e continuada com o homem, a imagética animal torna-se mais carregada de vários signos se selvagem, e reduz-se a significados mais restritos se domesticado, como acontece com o gado e com o cão. Embora este último detenha uma simbologia mais complexa, pois vive no plano selvagem e doméstico e possui uma relação de certa afetividade com o homem, algo que não sucede com o gado, que é um bem de subsistência.

A característica animal do homem, ou a sua metáfora, pode ocorrer pela imposição:

¹⁴ Na verdade a imagética animal da fábula pode não só refletir a cultura popular, mas também estudos que implicassem reflexão, como sucede com Aristóteles que considera a raposa um animal velho e matreiro (*Historia Animalium* 488a, 20-26).

¹⁵ A fábula *A raposa e as uvas* (*Appendix fabularum* IX) nota esse mito. É possível que de facto a raposa frequente as vinhas, pois o seu brotar coincide com a primavera e outono, o período mais propício aos pequenos roedores e aves que frequentam as culturas vinícolas. Aliás o Antigo Testamento nota que raposas foram usadas para incendiar as vinhas e oliveiras dos Filisteus (15, 4-5); no mesmo sentido, Ovídio nota que o festival dos *Cerealia* teria origem num episódio em que uma criança teria pegado o fogo à cauda de uma raposa e esta incendiado os campos (*Fasti* 4, 679-712).

“He caused me to be as the dogs of the street
I being in his hand;
He made men and gods observe me,
I being as a man who has sinned against his Lord.
Righteous was Ptah, Lord of Maat, toward me
When he taught a lesson to me!

Be merciful to me, look on me in mercy” (*AEL II, Votive Stela of Nefertiri with hymn to Ptah*)

Este excerto corresponde a uma estela votiva supostamente elaborada pelo artífice Neferabu, que teria feito um falso juramento e por tal fora castigado. Este hino a Ptah viria na sequência desse castigo, e rogaria por misericórdia e perdão. Nesse sentido, Neferabu mostra-se submisso à vontade e justiça do Deus. Aqui justifica-se o recurso à imagem canina pela natural submissão do cão¹⁶ domesticado e que quando liberto atua como um condenado, sem possibilidade de sobrevivência e sujeito ao abandono. Assim pretende Neferabu prostrar-se perante o deus, revelando a sua condição de suplicante, fraco e dependente de uma nova oportunidade do seu senhor.

A dependência e proteção obtida pelo cão a partir do homem verifica-se na fábula *O cão adormecido e o lobo* (*Appendix Fabularum XL*). De facto, o sua coragem deriva do homem e não de si próprio. Tal regista-se também na fábula *O cão perseguidor do leão* (*Appendix Fabularum XXXIX*), dado que o cão se acobarda no momento de enfrentar o leão. A perseguição excita-o, mas o confronto iminente dissuade-o. Este é um animal de ‘espírito fraco’, passível de sofrer qualquer influência, até do seu inimigo natural, o lobo (*Appendix Fabularum LXXXIX*).

De resto, na fábula *o lobo ferido e as ovelhas* (*Appendix Fabularum LX*), os cães cumprem a função de proteção do rebanho, ao atacarem o protagonista da fábula. Aliás, essa inimizade deriva da própria relação do homem com o lobo. O lobo ataca os rebanhos, logo representa uma ameaça à subsistência humana e, o cão, como

¹⁶ Lembre-se que o cão entre outras funções, era também um importante auxiliar na caça: “like a gazelle bounding over the desert,(...) A hunter, dog with him, pursues him,/ but they can’t even see his dust.” (Fox 1985, p. 67)

dependente que é, tem como função proteger essa propriedade¹⁷. Todavia, essa função é transgredida na fábula *O pastor e o lobo criado com os cães* (*Appendix Fabularum LXXXIX*), pois o cão corresponde ao comportamento do lobo, algo que evidencia a sua fraca natureza. Na verdade, a sua transgressão é também o identificador da sua função na sociedade humana, dado que o objetivo da fábula é apresentar a prevaricação relativa aos princípios que deveria respeitar¹⁸.

Neferabu pretende ser agora o cão¹⁹ fiel que transgrediu e falhou na *Maat*, tendo recebido o devido castigo. Por tal, submete-se ao domínio do deus a quem desrespeitou enquanto súbdito e, como fosse um cão, não só foi negligente como agora será fiel. A ambiguidade do texto permite-se a interpretações do género, dado ao símbolo deste animal.

A recurso à metáfora é tanto mais necessário quanto a elaboração e riqueza do quadro que se pretende pintar. Por tal se percebe que a imagética animal sirva de veículo à expressão amorosa e beleza que se lhe associa, como seja o exemplo da gazela²⁰, símbolo de liberdade e espaço selvagem:

“o that you come to your sister swiftly,
like a bounding gazelle in the wild;
its feet reel, its limbs are weary,
terror has entered its body.
A hunter pursues in with his hounds,
They do not see (it in) its dust;

¹⁷ Esse valor como animal protetor regista-se na fábula *A Raposa, que acaricia um cordeirinho e o cão* (*Appendix fabularum XVII*). Porém, em vez do lobo, é a raposa a ameaça. Outros exemplos serão as fábulas *O cordeiro e o lobo flautista*, *Os lobos e as ovelhas* (*Appendix Fabularum XXX e LIII*).

¹⁸ A propósito veja-se a metáfora usada por Demóstenes contra Aristogíton que se intitulava o cão da assembleia, mas na verdade era o lobo do povo (*Contra Aristogíton I*, 40).

¹⁹ Platão sublinha a inteligência do cão enquanto guardião na obra da *República* (375 E-376), numa metáfora de guardião de Estado, também evocado por Demóstenes a propósito de Aristogíton (Vide Nelson 2010). Aliás, Cérebro, o cão de guarda de Hades, é a corporização mitológica do signo de guardião (*Teogonia*, 309-12) e Argo, cão de Ulisses, a realização poética do sentido doméstico deste animal (*Odisseia*, XVII. 290-323).

²⁰ Esta é uma imagem recorrente no poema bíblico *O Cântico dos Cânticos*, tanto associado à mulher como ao homem, enquanto objetos gratiosos do amor (2: 7; 2: 17)

It sees a resting a place as a trap

It takes the river as road.” (*AEL II, Papyrus Chester Beatty I, III*)

A beleza de arisco animal e a graciosidade que adquire na natureza fazem-na sobressair entre os demais, permitindo que a sua imagem seja usada como distintiva, quando aplicada à mulher. A imagem tende também para o animal assustadiço e frágil. Um pouco como o cordeiro, todavia, realçando-se o aspeto feminino pela elegância de movimento e harmonia de corpo característicos deste animal. Lembre-se que está em causa um poema de natureza amorosa, cujo objeto de amor é uma jovem.

Por outro lado o amante é o cavalo, também ele gracioso e veloz, todavia, com uma implícita carga sexual (cf. Fox 1981)²¹:

“o that you come to (your sister swiftly)!

Like a horse of the King:

Picked from a thousand steeds of all kinds,

The choicest of the stables.” (*AEL II, Papyrus Chester Beatty I, II*)

O poder do amor seria capaz de incutir a maior das forças, dissipar todos os medos e minorar todos os perigos:

“my sister’s love is on yonder side,

the river is between our bodies,

the waters are mighty at [flood] time,

a crocodile waits in the shallows

I enter the water and have the waves,

my heart is strong on the deep,

the crocodile seems like a mouse to me (...)” (*AEL II, from the papyrus Harris 500, II. c the Third collection*)

Apesar do perigo espreitar nas águas – o terror desconhecido pela invisibilidade natural deste animal – o amante não rejeita de enfrentá-lo, conhecendo as possibilidades do ataque repentino e inevitável (*Appendix Imaginium XV*). Ora, é este o signo do crocodilo, o perigo que se sabe, mas não se vê; que se espera, mas não se antecipa:

²¹ Todavia, note-se que as características do cavalo não são unicamente associáveis ao homem. Na verdade, é frequente nomes femininos gregos construídos a partir de ἵππος, como sejam as amazonas Melanipe (Μελανίπη) e Hipólita (Ἴππολύτη).

“(3) I am the divine crocodile which dwelleth in his terror, I am the divine crocodile, and I seize [my prey] like (4) ravening beast.” Budge 2008, p. 279.

O símbolo que adquire num código de linguagem metafórico tem paralelo na figura dos répteis e insetos na imagética popular mediterrânea, cujos sinais são identificáveis na fábula (*Appendix Fabularum* XX, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXIV, XXXVIII, LXI, LXV, LXVI, LXVII, LXVIII, LXXIV, LXXV, LXXVI).

Contudo, o perigo de imediato minora perante tamanha coragem e o crocodilo passa a ser um rato. Este roedor tem implícito o ideário de fraqueza pelo seu tamanho. É o mais pequeno dos mamíferos, não possui defesas aparentes, pelo que é o mamífero mais fraco do mundo animal. Dessa forma se mostra o excesso da metamorfose: do maior dos perigos, para a mais inofensiva situação.

De facto, esta é a imagem do rato de que nos dá notícia a fábula *O leão e o rato reconhecido* (*Appendix Fabularum* LI). Ao leão, o mais poderoso do mundo animal, faz-se inconcebível a ajuda do mais fraco. Independentemente da sentença, a diferença de grau entre espécies que se cria na natureza aos olhos do Homem torna compreensível ao recetor da fábula o sentimento de escárnio manifestado pelo leão. Contudo, trata-se de um preconceito do senso comum, obtido da observação do animal deslocado da sua atividade natural. Esse preconceito deve, pois, ser contrariado pelo homem sábio, na medida em que o ser pequeno esconde o seu valor, da mesma forma que a cobra esconde o veneno na sua fragilidade:

24.6 “Do not slight a smallgod, ‘lest his reatiation teach you.”

(7) “The small shrew mouse vents its anger.”

(8) “The small scarab (is great) through its secret image.”

(9) “ The small dwarf is great because of his name.”

(10) “the small snake has poison.” (*AEL III, The instruction of Papyrus Insinger*)

Na verdade, a imagem preconceituosa deriva tão só e simplesmente da contraposição do porte físico à capacidade de sobrevivência. De que forma se poderiam observar determinados animais, se não pelo contacto direto com o homem ou pela suposição?²² Lembre-se que estas são noções de cariz popular que não

²² São largas as referências na literatura antiga ao rato como metáfora de mediocridade, tendo ganhado especial relevo na literatura latina. Vide McDonough 2006, pp. 413-422.

correspondem a uma observação comportamental mais atenta, como poderíamos identificar na obra de Aristóteles ou Eliano.

Destaque-se neste poema o poder da imagem: o homem comum adquire o ânimo de um herói, um super-homem, por estar enamorado e, dessa forma, faz-se capaz de afrontar os medos e mitos da sua cultura. Os animais podem não só simbolizar uma sensação de coragem, como sugerir esse estado, como seja o homem não ter medo do leão, dado que o próprio animal por norma instiga a uma reação contrária (*Appendix Fabularum XXI*)²³:

“I lie down like a divine Spirit, [and like] Khnemu who dwelleth among lions.”
Budge 2008, p. 210, 2.

Esta elevação de um determinado conceito para uma mobilização e ao mesmo tempo potenciamento de sentido é notada num conto que narra a estória de dois irmãos (*AEL II, The Two Brothers*). Este é um conto repleto de imagens da pastorícia. O gado surge como elemento de prosperidade e valor e o seu comando como um compromisso para com a *Maat*.

Um dos irmãos, o mais novo, pastoreava, enquanto o outro praticava a agricultura – as duas mais antigas formas de subsistência continuada no Egito. Todavia, a dada altura a esposa do irmão mais velho tenta seduzir o mais novo, que a recusa. Esta, por despeito, acusou o jovem, perante o irmão mais velho, de ter sido ele a cometer o crime. Ainda que seja atribuída honestidade ao jovem, pois recusa a mulher do irmão, a propósito da reação ao avanço da esposa do irmão, é dito do jovem pastor que:

“then the youth became like a leopard in [his] anger over the wicked speech she made to him”. (*AEL II, The Two Brothers*)

Aqui, não deixa de ser curiosa a relação do leopardo com o pastor, dado que este animal seria uma ameaça aos rebanhos, pois o leopardo é um caçador solitário, que busca presas fáceis. Nesse sentido está muito próximo da imagem fabular do lobo. A ira selvagem seria a metáfora expressa no leopardo, uma reação que em verdade se faz nobre, pois é-lhe proposto que atue de forma perversa para com a sua irmã por afinidade e o seu pai (irmão mais velho) por educação.

²³ Na fábula o próprio leão considera o medo natural, pelo que se surpreende quando um rato se atreve a passear pela sua barriga (*Appendix Fabularum XLVI*).

Ora, ao irmão mais velho é atribuída também uma metamorfose psicológica, mais exatamente pela reação a uma suposta prevaricação do irmão:

“the elder brother became like a leopard. He sharpened his spear and took it in his land.” (*AEL II, The Two Brothers*)

A violência é implícita no animal, não se dissociando, no entanto, de uma certa nobreza moral. Provavelmente pelo elemento belo que o caracteriza (cf. *Appendix Fabularum VII*). Lembre-se que era comum a pele de leopardo ser associada aos monarcas, bem como a altos funcionários dele dependentes (Cf. Phillips 1997 e B. M. C. 1916)²⁴. Além disso, a fúria seria justificável, pois estava em causa um grave crime, nomeadamente a mancha da honra por parte de um irmão de sangue.²⁵

De resto a imagética animal surge como principal recurso metafórico nos contos egípcios e remete-se às várias facetas que um animal pode assumir. Alguns símbolos animais são benignos ou malignos dependendo do contexto em que são usados. No entanto, por norma o signo é invariável.

Porém, existem animais cujos atributos se prestam à ambiguidade e um dos principais exemplos disso é o cão, como já referido. Este animal, cuja domesticação é relativamente recente, vive tanto em ambiente doméstico como selvagem. O comportamento obediente para com o homem, deve-se à relação dominante/dependente, pois, quando domesticado, o cão necessita do homem para ser alimentado. Contudo, os instintos selvagens estão sempre presentes, não só quando se vira contra o gado quando tem fome (*Appendix Fabularum LXXXIX*), mas também quando por fome devora qualquer carne, inclusive a humana. Daí resulta a antiga imagem do transgressor sendo atirado ou abandonado aos cães – recorrente na literatura da antiguidade. A ideia do homem consumido como alimento remete para a imagem de profanação do corpo e, dessa forma, erradicação do indivíduo de forma vergonhosa:

²⁴ Veja-se outro exemplo do símbolo guerreiro do leopardo, animal nobre e combativo e que facilmente cedia à raiva: “(...) Horus of Isis, was angry with his mother Isis. He come out, his face fierce likes that of leopard and his knife of 16 deben in his hand” (*AEL II, Horus and Seth*).

²⁵ Este episódio tem vários paralelos na literatura antiga, de que podemos destacar um dos mais famosos, como seja o *Hipólito* de Eurípides ou o *Conto de José* (*Génesis*, 39.1-20). Pois, o irmão mais velho é apresentado no texto egípcio como um pai e a esposa deste pretende seduzir o seu dependente (filho/irmão mais novo).

“when he reached his house, he killed his wife, cast her to the dogs, and sat mourning for his young brother.” (*AEL II, The Two Brothers*)

Assim, sofre a mulher um violento castigo pela profanação que levou a cabo: a corrupção de uma relação de sangue.

Ora, na fábula, o cão perde por vezes o sentido de obediente, principalmente quando próximo da sua natureza, como a mistura com os lobos. Existe inclusive uma grande proximidade simbólica destes animais. Quando longe do homem, os cães passam a alimentar-se do rebanho, como o lobo. De resto, esta imagem remonta aos primórdios civilizacionais, em que a selvajaria foi moldada em função de um pacto. Portanto, o cão perde também o sentido doméstico e obediente, quando sujeito a determinadas circunstâncias.

Como já referido, o cão é o veículo de corrupção, quando contraria a sua natureza e, por tal, se repete um exemplo semelhante ao do conto dos dois irmãos:

“She had them thrown down from the window to the dogs and cats. They ate their flesh, and he heard them as he drank with Tabubu.” (*AEL III, Setne Khamwas and Naneferkaptah (Setne I)*)

O homem vê-se dilacerado, convertido em alimento, como se fosse um comum animal, sem *Ka* ou *Ba*. O corpo não é preservado e, como tal, a sua possibilidade de vida além da morte é aniquilada. Este seria um dos mais hediondos castigos considerados pelos Egípcios, pelo que é reservado para o pior dos crimes: a corrupção de uma ‘casa’.

5. O herói: o poder do animal

Montes parturient, nascetur ridiculus mus

Horácio, *Ars Poetica*, v. 139

O monarca do Egito não é simplesmente um rei com direito divino. É ele próprio o deus, o representante de Hórus – o governante celestial do Egito – entre os homens. Hórus é o eterno paladino do Egito, dado que derrota Set e o encaminha para os confins do mundo¹. O faraó é ele portanto, próprio o herói *par excellence* do Egito. Aquele que leva a guerra aos inimigos para além do deserto, aquele que mantém o caos no deserto.

Por propaganda ou glorificação fúnebre, as vitórias do faraó são registadas como atos heróicos. Por tal, a personagem histórica e os seus feitos são tratados com uma elevação que se adequa ao seu estatuto. Os recursos estilísticos da língua não visam embelezar a expressão literária, antes enfatizar e clarificar uma mensagem que se quer inequívoca e poderosa. A mensagem tem sempre implícito o faraó, pelo que quando não se trata do próprio, trata-se dos inimigos; quando não se trata dos seus feitos, trata-se das consequências dos mesmos:

“one sat because I acted and spoke of me,

I had assigned everything to its place.

I subdued lions, I captured crocodiles,

I repressed those of Wawat.

I captured the Medjai,

i made the Asiatics do the dog walk” (*AEL I, the instruction of King Amenemhet I for his son Sesostris I*).

Amenemhat I (XII Dinastia) faz notar ao seu filho a glória do seu reinado, apesar de ter sido traído pelos seus (vide cap.4, p. 63). A propósito, lembramos que este texto dá conta de uma conspiração bem sucedida para assassinar o faraó, que não julgaria dever temer qualquer ataque. Aí, a glória dos seus feitos foi tal, que provocou a subserviência da natureza e do homem. Na natureza, dominam os reinantes sobre os seus meios naturais: o leão é o mais poderoso caçador terrestre e o crocodilo o mais

¹ Mais precisamente para o deserto egípcio

feroz predador das águas do Nilo. Pela simbólica que está implícita nestes animais, o faraó evidencia a seu próprio poder ao controlar tais forças. Ora, se submete o mundo natural, o seu domínio supera a mundividência humana, pelo que a legitimidade enquanto governante se faz incontestável – algo que realça a bestialidade do crime que é cometido contra si. Os criminosos que o assassinaram à falsa fé (vide supra), atentam contra a lei natural, contra a ordem, contra os deuses.

Assim, neste texto, a glória do faraó assenta na subserviência dos povos inimigos: os Asiáticos. Lembramos que a função do faraó, imediatamente derivada do papel de Hórus, é a manutenção da ordem pela vitória sobre o inimigo do Egito. Logo, o paralelo, entre os Asiáticos e o comportamento do cão carrega-se de uma profunda simbologia. O cão é obediente ao homem pela dependência e pelo medo. Acrescente-se a isto o facto de ser um animal domesticado e, como de uso comum, muitas das suas reações são humanizadas. Bastará ter presente uma expressão idiomática do português, cuja antiguidade da imagem explícita é irreconhecível: “o rabo entre as pernas”; a imagem canídea reflete um comportamento de medo e total rendição.

O texto poderá efetivamente ter como fundo a imagem do cão com o rabo entre as pernas, o que mais do que falar da debilidade, medo e submissão do adversário, demonstra a capacidade de Amenemhat I impor este estado. O rei faz dos hostis adversários, homens medrosos e em retirada.

Poderia também subentender-se um significado menos vincado, remetente apenas para a submissão e o imaginário que envolve o animal doméstico. O cão, como dependente, segue o homem e é-lhe fiel. A relação de simbiose implica um determinado ganho, contudo, o homem é sempre quem controla a relação. É possível que o faraó quisesse mostrar uma metamorfose dos inimigos em povos submetidos e dependentes, que reconhecessem objetivamente o seu valor. É-nos difícil afirmar com rigor se a narrativa estaria aberta a interpretações ou se a expressão contida no texto original indica de forma inequívoca e imediata uma das nossas sugestões de análise.

Porém, exatamente pelas imagens de carácter animalesco que antecedem a metáfora canídea, inclinamo-nos a julgar a imagem do cão como valorativa de humilhação. Pois não domesticou o leão ou o crocodilo, venceu-os. Ora, compõem os asiáticos o grupo das bestas abatidas e, como maior ameaça que são, não só lhes levou a derrota, mas levou-lhes também o medo. A história do antigo Egito mostra o cão

importante eram estas incursões sobre os inimigos estrangeiros. Temer a ameaça do povo do Nilo implica uma retração nas intenções de ataque. Sempre que o Egito se privou dessas incursões, passou por períodos conturbados na defesa das suas fronteiras e na manutenção da ordem política interna.

Amenemhat I deixa a Sesóstris não só uma instrução de procedimento, mas um exemplo a seguir. O faraó, ainda que vítima de um regicídio, cumpriu a sua função: trouxe glória e riqueza ao Egito. Além disso, garantiu o futuro, pelos inimigos que subjugou e pelo glorioso filho que anuncia. A imagética animal permite a este pequeno texto, de intenção propagandística, obter um efeito mais imediato da mensagem no seu recetor, pelas sensações que as imagens evocadas lhe provocassem. De facto, uma linguagem que recorra a estímulos dos sentidos convoca uma reação física que inevitavelmente envolve o indivíduo na situação narrada.

A simbologia do leão dominado presente na instrução de Amenemhat I, repete-se com frequência na literatura egípcia, especialmente a que visa a glorificação de determinada personagem. Isto porque, se o leão é reconhecível como o mais nobre e poderoso dos animais, o seu domínio apenas poderá ser levado a cabo por alguém capaz de lhe superar o estatuto no mundo selvagem e humano. Existe como que uma apropriação da característica do animal e expansão quando no plano humano. São vários os exemplos mitológicos e tradicionais que as culturas do Mediterrâneo nos oferecem, podendo nós destacar a mais famosa do mundo ocidental: Hércules e a pele do Leão de Nemeia. O herói grego vence a besta e veste-lhe a pele e daí em diante este passa a ser um símbolo do seu próprio poder.

Nesse sentido, quando o príncipe Hardejdef narra ao pai Khufu (IV Dinastia) a vida do mágico Djedi – homem extraordinário que ascende aos 110 anos – tem presente o sentido simbólico da imagem do grande felídeo:

“He can make a lion (5) walk, its leash on the ground.” (*AEL I, Three tales of wonder, the magician Djedi*)

Só desta forma se pode qualificar um indivíduo, de tal forma imponente, que

“(…)lives his rations a thousand loaves of bread, a hundred jugs of beer, one ox, and a hundred bundles of vegetables.”

A imagem do leão submisso não tem paralelo quanto à expressão valorativa. Este homem é de tal forma extraordinário que provoca a subversão dos atributos do leão. O

leão é selvagem, feroz, poderoso, dominante na natureza e nunca submisso. A inversão de um estatuto que é de conhecimento generalizado, evidencia não só as qualidades do indivíduo que se pretende qualificar, como ainda reconhece as qualidades do leão. Não fosse o seu estatuto de animal superior tão generalizado, esta imagem não teria tão grande efeito expressivo.

O texto supracitado, ainda que reporte um período bem anterior (P. Berlin 3033), chegou-nos composto em egípcio médio clássico. Narra a reunião de Khufu e dos jovens príncipes, sendo que estes contam ao pai cinco histórias fantásticas². O jovem príncipe tem como objetivo entreter o pai como uma história, pelo que as imagens que apresentasse deveriam coincidir com um imaginário que se revelasse extraordinário e com elementos de um mundo fantástico. Ora um homem que provoque tal efeito em leões pertence com certeza a tal mundo, pelo que se aceita como verosímil a capacidade de levar a cabo as tarefas que lhe são atribuídas.

Os territórios selvagens demarcam o fim da civilização, pelo menos na forma como a entendem os Egípcios. Todo o espaço é hostil, pelo que as viagens ao território exterior à orla do Nilo seriam bastante perigosas e, como tal, temidas. O mensageiro que desempenhava um papel preponderante na administração e diplomacia egípcia, estava constantemente sujeito a esse perigo. Deveria temer os inimigos do viajante: o leão e o estrangeiro (asiáticos). Estes dois elementos do imaginário egípcio representam a fronteira selvagem do Egito³.

As características do leão permitem-lhe ter tanto um valor benigno como maligno, dependendo da circunstância em que a simbólica correspondente é usada. Isto é, se é o opressor ou o herói. O feroz animal, capaz de atacar qualquer outro ser é, portanto, detentor de um ânimo inabalável, uma coragem exemplar:

“One hundred and twenty sailors were is it of the pick of Egypt looked they at sky, looked they at land, their hearts were stouter (30) than lion” (*AEL I, The tale of the shipwrecked sailor*).

Esta narrativa de retorno não poderia deixar de elevar os homens que tentam, enfrentando os perigos marinhos, voltar de uma expedição. Desse modo, é preciso

² Apenas nos chegaram três dos contos que comporiam este texto.

³ “The courier goes into the desert,/(...) Fearful of lions and Asiatics,/He knows himself when he’s in Egypt.” (*AEL I, The satire of the trades*) Vide introdução p. 9-10.

exaltar a coragem dos homens, não sendo uma coragem de ferocidade selvagem, mas antes derivada da nobreza e força implícita no leão:

“(95) looked they at sky, looked they at land, their hearts were stouter, than lion they could foretell a storm before it came, a temper before it brake.” (*AEL I, The tale of the shipwrecked sailor*)

A narrativa confirma o falhanço da empresa, apesar de pretender heroicizar os seus intervenientes. O objetivo será provavelmente desresponsabilizar do fracasso os participantes da expedição. Pois como indica o texto, os perigos eram incontornáveis e, apesar disso, os marinheiros mantiveram o ânimo e a coragem, como heróis que visam o cumprimento da missão que lhes foi atribuída.

Devemos lembrar, a propósito de tais perigos, que as viagens marítimas eram relativamente raras no Antigo Egito. Isto porque os Egípcios não eram grandes navegadores em águas marinhas ou em rios sinuosos, muito por culpa do Nilo. Porque aquele rio corre de sul para norte, a corrente é contrária ao vento norte⁴. Nesse sentido, quando não existia vento, bastava aos navegadores do Nilo confiarem nas correntes do Nilo que, apesar de calmas, se faziam um meio de transporte bem mais rápido e menos custoso do que o percurso terrestre (cf. Hassan: 1997) .

1. O conto de Sinuhe e o Herói Tutmés

A estória de Sinuhe é provavelmente a mais famosa obra legada pela cultura faraónica⁵. O texto composto na primeira metade da XII Dinastia, vastamente copiado e reproduzido, narra uma aventura por terras estrangeiras e serve de autobiografia funerária a Sinuhe ⁶ (Cf. Parkinson: 2009, pp. 21-6). Independentemente da antiguidade, este texto reveste-se de profundo sentido literário: a linguagem não visa apenas informar, mas entreter o leitor ou o ouvinte.⁷

⁴ O mais forte do Egito, dado que deriva do espaço marinho, e não é interrompido por qualquer obstáculo geográfico.

⁵ Vide também a tradução de Parkinson (2009, pp. 279-322).

⁶ Nada se sabe sobre uma possível personalidade histórica que correspondesse ao herói desta narrativa.

⁷ Dada a natureza do nosso trabalho, não nos deteremos num estudo aprofundado de questões estilísticas do foro dos estudos literários, dada a complexidade que tal reflexão representa no contexto da literatura egípcia.

Antes da morte do faraó Amenemhat I (XII Dinastia) o filho mais velho deste, Sesóstris, teria ficado encarregado de uma expedição à Líbia. Porém, as notícias do sucedido na corte, levaram-no a partir rapidamente, precipitando os acontecimentos que espoletam a estória de Sinuhe:

“The falcon flew with his attendants, without letting his army know it.” (*AEL I, the story of Sinuhe*)

O falcão cria a imagem de velocidade e prontidão, após chamamento. Não devemos esquecer o comportamento deste animal, a capacidade que tem de fazer voos picados, rápidos e súbitos, sem que as presas o notem⁸. Além disso, existe o símbolo implícito ao falcão, quando associado à realeza. O falcão é o animal de Hórus e, como tal, há que contar sempre com a sua evocação. O símbolo é dual, podendo dotar-se da carga popular, logo a concretização do animal no seu mundo natural, ou corresponder ao símbolo do deus, uma vez que está em causa o sucessor do rei recentemente falecido.

Uma vez em terras estrangeiras, distante do poder do seu suserano, Sinuhe estabelece-se como herói de Retenu⁹. Sendo estrangeiro, os benefícios que granjeou junto do governante logo despertaram a inveja dos autóctones e consequentemente a sua hostilidade. Por tal, assim se expressa Sinuhe na narração da sua estória:

“I am indeed like a stray bull in a strange herd, whom the bull of the herd charges, (120) whom the longhorn attacks is an inferior beloved when he becomes a superior? No Asiatic makes friends with a Delta-man. And what would make papyrus cleave to the mountain? If a bull loves combat, should a champion bull retreat for fear of being equaled? (125)” (*AEL I, The story Sinuhe*)

A alegoria manifesta a situação do herói. Tendo-se evidenciado como um grande guerreiro em terras estrangeiras, a sua situação equivale-se à de um touro no seu meio natural.¹⁰ A metáfora com este animal tem que ver com a simbólica que lhe está associada. O touro, ainda que domesticado, é um animal feroz. O seu porte físico,

⁸ A propósito da velocidade do falcão, veja-se: “For heaven has bestowed its love/like the course of an arrow [...]/ Like the swiftness of a falcon” P. Harris 500, 2. Simpson 2003, p. 309. (cf. Com a imagem do ímpeto do falcão na *Iliada* (XVI, 581-83)

⁹ Designa a região de Canaã e parte da Síria que se estendia até ao rio Orontes (vide Bietak: 1991).

¹⁰ O touro insere-se no plano doméstico, pelo que esse é o seu meio natural na linguagem popular.

elegância e sentido territorial fazem dele um guerreiro por excelência. (vide cap. 1, p. 29-31)

Tal como o homem estrangeiro, cuja capacidade bélica e nobreza seriam um desafio para os nobres autóctones, o touro é um forasteiro desafiado pelo touro residente, num território que não é o seu. O impasse deve-se ao orgulho guerreiro que impossibilita o recuo do recém chegado.

A nobreza do touro deriva das características, já referidas, e do seu sentido benigno para uma cultura agrícola. Enquanto animal domesticado é um motor da vida: o animal reprodutor, que permite multiplicar as manadas com animais valorosos e, ao mesmo tempo, uma potencial máquina de trabalho na lavoura agrícola. Lembre-se que o touro, quando envelhecido, seria usado como animal de carga e de lavra. Tendo sido a glória do Antigo Egito construída grandemente graças às colheitas que o Nilo proporcionava (vide cap. 1, p. 29), o animal que puxa o arado e permite multiplicar a produção seria de facto benigno e nobre pela vida que sustém e gera.

Se considerarmos que o símbolo religioso tem muitas vezes origem num primordial símbolo popular, poderemos sugerir que seja por essa via que o touro adquire o valor que lhe permite ascender ao epíteto divino:

“Hórus: Strong-bull-arisen in Tebes” (*AEL I, The story Sinuhe*)

Esta forma qualificativa pretende reunir numa fórmula um determinado conjunto de características. Ao ser nomeado, o touro alberga todos os elementos do seu símbolo. O epíteto qualifica um deus, pelo que subentende a elevação que o símbolo adquire. De resto, é com grande frequência que este epíteto ocorre associado ao governante e ao deus. São exemplo os anais de Tutmés III¹¹, mais precisamente a apresentação do herói que granjeou vencer a primeira das suas batalhas registadas, em Megido (*AEL II, From the annals of Thutmose III*, pp. 22-24)¹².

¹¹ O reinado deste faraó foi profícuo a este género de textos, dado que foi o maior conquistador da Antiguidade Egípcia e um dos mais famosos generais da História Universal, na medida em que expandiu o seu território para a Ásia, ficando sob o domínio de grande parte do Levante e com a vassalagem de alguns territórios para lá do rio Orontes. Vide Cline & O' Connor 2006.

¹² A propósito dos anais de Tutmés III ocorre o mesmo epíteto, relativamente a deus Hórus – deus governante – numa estela de carácter poético, erigida no templo de Karnak. (*AEL II*, pp. 56)

O touro, enquanto epíteto do herói, distingue-se do leão, pela ausência de selvajaria.¹³ É curioso observar que sempre que a simbólica do leão é usada, está implícito o poder selvagem, ainda que nobre. Já o touro carrega consigo uma imagem sempre benfazeja, apesar do seu porte e inerente ferocidade. Embora estes dois animais sejam os símbolos mais vezes associados ao guerreiro e à ação de combate¹⁴, nunca ocorrem conjuntamente no mesmo passo. A isto se deverão os dois diferentes planos em que se inserem: selvagem e doméstico.¹⁵

O faraó é o touro, um símbolo benigno que traz a vida e a glória ao Egito:

“I came to let out tread on western lands,

Keftiu, Isy¹⁶ are in awe [of you].

I let them see you a majesty as youthful bull

firm-hearted, Sharp of horns, invincible.” (*AEL II, The poetical Stela of Thutmose III*)

Neste passo, é o próprio Amen-re quem narra a glória do jovem rei, num hino triunfal, lembrando a beneplácito dos deuses nas suas atividades. Pela metáfora apresenta-se o poderoso e nobre guerreiro, assim como a mudança que traz consigo. A metáfora funciona no textos egípcios por um mecanismo semelhante ao da alegoria na fábula. Todavia, enquanto que na fábula as intenções dos procedimentos animais se concretizam de forma humanizada, na literatura egípcia é o homem que assume a característica do animal.

A dimensão humana dos acontecimentos na fábula dota os animais de sensações e sentimentos que não correspondem à sua natureza. Porém, essa humanização obedece a certos princípios que visam a credibilidade da exposição do argumento, ainda que seja uma alegoria, o animal não pode sair do seu próprio símbolo popular,

¹³ Veja-se o passo em que o ataque de Agamémnon contra Ifidamante é conotado com a fúria do leão: “καὶ τό γε χειρὶ λαβὼν εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων/ ἔλκ’ ἐπι οἱ μαγαῶς ὦς τε λίς, ἐκ δ’ ἄρα χειρὸς /πάσκατο· τὸν δ’ ἄορι πλῆξ’ ἀυχένα, λῦσε δέ γυῖα (XI, 238-40).

¹⁴ Não incluímos nesta afirmação o falcão, por este apresentar uma dimensão imagética diferente, transportando consigo outros sentidos.

¹⁵ Na *Íliada* é evocado o confronto entre o Leão e o Touro, como metáfora da morte do guerreiro troiano Sarpédon às mãos de Pátroclo (XVI, 487-9). Cf. *Íliada* XVII, 540-2).

¹⁶ Considera-se que Keftiu seria um termo egípcio para Creta, enquanto Isy, possivelmente se referirá à ilha de Chipre (Lichtheim 1979, p. 38, n. 5).

pois tal implicaria uma certa falsidade expositiva. Ora, a incongruência seria um profundo descredibilizador de um texto que pretende ser instrutivo. Por tal, a dita humanização circunscreve-se às características que o próprio animal tem. No entanto, salvaguardem-se algumas exceções, como seja o sentimento de vingança.

A fábula *A águia e o escaravelho* (*Appendix Fabularum III*) fornece um interessante exemplo de tal exceção. Ao escaravelho apenas interessa a vingança, por causa do mal que lhe foi infligido. A ideia de levar a justiça até à águia é absolutamente humana, não podendo entender-se, no caso do escaravelho, uma exata atitude animal, ainda que este leve a cabo o seu estratagema através do seu comportamento natural: o transporte de bolas de esterco. De facto, os seus hábitos na natureza são usados como arma na vingança. A alegoria realiza-se nos processos naturais, ao passo que o argumento que visa a sentença é absolutamente humano.

Na verdade, Amen-re continua o louvor do Faraó pelo meio da imagética animal:

“...I came to let you tread on Tjehenu¹⁷,

the Utjentiuisles¹⁸ are in your power;

I let them see your majesty as fearsome lion,

as you made corpses of them in their valleys.” (*AEL II, The poetical Stela of*

Thutmose III)

Tutmés III acarreta consigo a imagem do leão, nobre e poderoso, cuja ferocidade fez cobrir os vales da Líbia de corpos inimigos. Pretende-se evidenciar a matança do inimigo, como se vítima de uma ataque de predador. Esta é a equivalente imagem do animal na fábula. De resto, no mundo natural ele é o dominante por excelência. Reina sobre o grupo familiar, impondo-se pelo porte e força. A própria fisionomia faz dele distinto dos demais, pois é maior do que as fêmeas e possui uma portentosa juba. No seio do seu grupo familiar, o leão é o primeiro a alimentar-se da presa, sem que necessariamente tenha participado da caçada.

De resto, esta é uma imagem importada pela fábula que usa o leão como uma alegoria perfeita do governante déspota. Nesse aspecto distingue-se do símbolo da

¹⁷ Entendido como um local da região da Líbia, amplamente referido em vários textos egípcios. Vide discussão de Blackman 1936.

¹⁸ Lichtheim (1976, p. 38, n. 9) sugere que estas ilhas seriam imaginárias, dado que não se conhece uma correspondência exacta para este espaço e era recorrente evocar-se, na literatura egípcia, locais irrealis.

literatura egípcia, todavia, como sucede com outros exemplos, isso não implica uma diferente carga simbólica. O sentido do símbolo deriva do contexto e não propriamente de uma diferente imagética nas culturas populares egípcia e grega. Enquanto no passo supracitado o leão é a metáfora do faraó, nobre guerreiro que dizima os inimigos, na fábula o leão é aquele que usa do seu poder para obrigar os outros a caçar por ele ou para atacar de forma injusta os seus inferiores. No entanto, a característica que dá origem a estes dois diferentes usos é exatamente a mesma: o poder do leão face aos outros animais.¹⁹

Ora, é difícil prever se a origem da imagética animal grega do leão²⁰ se baseia no contacto com este no mundo natural ou se deriva da importação de outras culturas. Num período pré-histórico, o leão terá existido no continente europeu e habitado a Grécia. Há também notícias arqueológicas que notam o leão no espaço da Anatólia e Levante ainda no II milénio a.C., espaço com o qual tanto minoicos como micénicos contactaram de forma relevante.²¹ Todavia, dada a ausência de registos dos povos que habitaram a Grécia, em períodos suficientemente recuados para notar o contacto direto, é difícil prever se a imagética é realmente autóctone ou importada. Algo é certo, é já bastante antigo o princípio majestático do leão no espaço geográfico da Grécia, dado que este foi um símbolo de grande relevo na cultura micénica – assim como das várias culturas contemporâneas de praticamente todo espaço do mediterrâneo e Mesopotâmia.²²

Neste texto, quando associado ao faraó, o leão não é apenas o nobre guerreiro protetor, à imagem do touro; antes o feroz atacante, que deve ser temido por todos aqueles que o enfrentem:

¹⁹ Note-se o exemplo da fábula *O leão apaixonado* (*Appendix Fabularum XLI*), onde o leão exerce o seu poder para conseguir um determinado objetivo.

²⁰ Heródoto refere leões no norte da Grécia (VII.125-7), bem como Eliano (*H.A.* 8.28). No entanto, até ao momento não foi possível à arqueologia atestar tal afirmação de forma conclusiva. A propósito do leão como constituinte da fauna da Grécia do período homérico, vide Voultsiadou & Tatolas (2005).

²¹ Note-se que são numerosas as notícias de possíveis interações culturais entre as várias culturas daquelas regiões, de que a Grécia Arcaica teria sido beneficiária, como sejam as manifestações arquitetónicas (vide Rodrigues 2007).

²² O leão é inclusive um tema muito comum na arte mesopotâmica.

“I came to let you tread on lowlanders²³.
Mitanni’s regions cringe of you;
I let them see your majesty as crocodile,
master of terror in the water, unapproched.” (*AEL II, The poetical Stela of Thutmose III*).

Desta forma se concretiza o símbolo do mais terrível dos perigos, pois o inimigo não tem defesa possível. O crocodilo é imbatível nas águas do Nilo, contra ele não há proteção. Da mesma forma, não podem os inimigos do faraó esconder-se ou acreditar na salvação, pois não há esperança possível quando atacados por tal predador. O crocodilo é súbito e invisível, o seu ataque violento. Por isso, a imagem de terror tida por este animal seria quase visceral para as populações das regiões ribeirinhas.

De resto, o rei do Egito é absoluto, como um caçador que domina em terra, nas águas e no ar:

“I let them see your majesty as falcon winged;
who grasps what he spies as he disires.” (*AEL II, The poetical Stela of Thutmose III, 22-23*).

O falcão tudo vê e não há presa que pretenda e não possa atacar. Nem fuga ou esconderijo podem ser tentados. O discurso de Amen-re não evoca apenas a metáfora do predador, mas a narrativa da vítima, pois é o paralelo entre estes dois elementos naturais que cria a imagem de poder e fraqueza (cf. *Appendix Fabularum III*); elementos esses cruciais para a glorificação do faraó.

O ataque do falcão tem correspondência imediata com o ataque da águia na fábula. A fábula *A águia, a gralha e o pastor* (*Appendix Fabularum II*) exemplifica o movimento de forma equivalente. De facto, esta forma de caça é comum a quase todas as aves de rapina. Dotadas de uma excelente visão, conseguem detetar presas a partir de pontos altos e a grandes distâncias. O ataque faz-se de um rápido impulso, que depende da gravidade para ganhar velocidade e poder de impacte. As poderosas garras e bico estraçalham a presa e a sua grande envergadura permite-lhes transportá-las no ar. Esta ação repete-se na fábula com frequência, independentemente da espécie de ave de rapina em questão. De resto, excluindo a coruja e a sua complexa sinonímia,

²³ *Imyꜣ nbwt.son* refere-se ao habitantes da região Mitanni e opõe-se ao termo *imyꜣ iwꜣw* (habitantes das ilhas (Lichtheim, 1979, p.38, n.2).

todas as aves de rapina caçadoras são associadas a este comportamento, independentemente da subespécie em causa. Isto é, não existe uma distinção real entre o falcão, águia ou milhafre, sendo a sua escolha arbitrária ou resultante de uma outra associação simbólica, como é o caso da águia de Zeus ou o falcão de Hórus.

Note-se que na fábula *A águia e a raposa* (*Appendix Fabularum I*), a águia (ἄετός) lança-se do ninho sobre as crias da raposa, após ter sido feito um pacto entre elas. Esta atitude demonstra uma noção da diferença de poderes de um e de outro animal, pois a águia é capaz de controlar a partir do seu ninho toda a atividade da raposa. Dessa forma, não haverá um sentimento de obrigação no cumprimento do pacto.

De facto, existe nesta fábula um relato do mundo natural e da lógica a que este obedece. O conhecimento da águia e da sua natureza é preponderante, pelo que o espoletar do ataque não parte de uma atitude maliciosa, mas de um comportamento natural. Embora a fábula dê a entender o contrário, pois a sentença identifica um castigo de Zeus. A isto se deverá a humanização dos animais, pois no plano humano o comportamento animal é reprovável, além de que está em causa uma aliança lograda. Por tal, pretendemos salientar da fábula apenas os aspetos relacionados com imagética animal e ignorar o sentido da narrativa. Importa voltar a sublinhar a equivalência directa entre a interpretação da atividade natural deste animal e o símbolo assumido, tanto na fábula como na literatura egípcia.

De facto, Amen-re dirige-se ao faraó, dizendo-lhe que o abençoou com um poder absoluto, que lhe permitiu todas as vitórias que obteve. E termina o recurso à imagética animal com a metáfora do chacal:

“I came to let your tread on brother people²⁴.

To bind as captives those upon the sand;

I let them see your majesty as Southern jackal,

The racer, runner, roving the Two lands.” (*AEL II, The poetical Stela of Thutmose III*).

²⁴ Lichtheim apresenta esta tradução e contesta a sugestão de Faulkner que traduz *imyw h3t t3* por “those who are on the Southland” vide Lichtheim (1979, p. 35, n. 10). No que diz respeito ao nosso estudo, ambas as sugestões são consideráveis, pois implicam uma região fronteira, logo desértica e por tal propícia à associação com o chacal. Note-se que este animal está também atestado na Grécia e restante espaço geográfico costeiro do Mediterrâneo (cf. Lonsdale 1979).

Ainda que neste passo se possa interpretar a comparação com o chacal como referência ao deus Wepwawet (cf. Lichtheim 1979, p. 39, n. 11), a simbólica popular deste animal está claramente explícita nas palavras do deus²⁵. O chacal é um animal romeiro, que deambula solitário por todo o território em busca de presas. Tal como o lobo solitário que constitui uma ameaça para os rebanhos.

Devemos notar, a propósito da semelhante imagética do lobo e do chacal, que esta não se faz apenas pelo aspeto fisionómico. A propósito, lembramos que, na fábula, o lobo por norma não se encontra no seio de um grupo. Algo que numa primeira instância contraria o comportamento deste animal no seu estado selvagem, dado que esta espécie obedece a um rígido código social, dentro de uma alcateia. Contudo, exatamente por causa desse comportamento é-nos possível tomar a fábula como um transmissor exato dos elementos da imagética popular deste animal.

É comum numa alcateia de lobos a existência de um casal alfa, de que faz parte o chefe da matilha. Este casal tem o poder de expulsar do seu grupo membros, ora por terem desafiado o seu estatuto, ora por se encontrarem em excesso, relativamente ao acesso ao alimento. Por tal, é comum existirem lobos solitários no espaço selvagem que, por falta da colaboração da alcateia, se veem forçados a atacar presas mais fáceis. Pois é aí que entra a imagem popular do lobo como perigo constante para o rebanho, dado que estas seriam as presas mais fáceis na natureza.

O chacal é um romeiro em busca de alimento, pois percorre toda a vastidão do território egípcio: do espaço ribeirinho ao deserto, da montanha ao litoral. Este é um dos mais adaptáveis canídeos do mundo natural e por tal, além da sua constante deambulação, é possível encontrá-lo em praticamente todos os ambientes naturais²⁶. É este aspeto que o aproxima do lobo, dado que a sua simbologia não o associa a um temível predador. É um oportunista que se alimenta essencialmente de pequenos mamíferos, serpentes, carne putrefacta, escorpiões e outros insetos. Nesse sentido, far-

²⁵ O chacal é também o animal de Anúbis, algo que no seu símbolo primordial poderá ter origem no seu comportamento de necrófago.

²⁶ A ideia de deambulação pode também ser entendida na imagem do crocodilo, pois este vagueia pelas águas, paciente, em busca da melhor oportunidade para caçar: 28. 1 “He who loves wrongful roaming is one who gets lawful punishment.”; (2) “The crocodiles get their portion of the fools because of (their) roaming” (*AEL III, The instruction of Papyrus Insinger*)

se-ia carregar de um certa simbólica de inteligência, relacionável com a imagética da raposa.²⁷

Note-se que existiu contacto entre os Egípcios e a raposa, todavia, são raros os usos do símbolo popular deste animal, contrariamente ao que sucede com outras culturas do Mediterrâneo. A isto se deverá a peculiar geografia do Egito. Lembre-se que o Nilo é atravessado por um largo deserto até ao delta, pelo que em si o Egito é um oásis no meio do deserto, não fornecendo a ambiente florestal propício àquela espécie. Exceptua-se a raposa-do-deserto, animal muito esquivo e que vivia essencialmente no espaço do deserto, sendo o contacto do Homem com este animal algo raro (Houlihan 2002).

Os hábitos alimentares do chacal e comportamento territorial poderão estar na base da sua considerável inteligência – no sentido popular – pois o seu uso da oportunidade criaria a imagem de matreiro. Afinal de contas este animal era capaz de transformar em alimento animais extremamente perigosos como as serpentes ou escorpiões, algo que exigia muita perícia e, ao olhos do senso comum, planeamento. De facto, este animal reúne em si elementos simbólicos característicos de outros animais na fábula: o lobo e a raposa. Este aspeto permite sugerir os efeitos da observação do comportamento do animal na concepção da imagética simbólica. Uma vez que o que está em causa para a criação do símbolo no âmbito popular é o comportamento, se determinado animal tem semelhanças comportamentais com outro, ainda que de espécies diferentes, existirá equivalência entre alguns dos signos constituintes da imagem do animal. Dessa forma, é possível encontrar animais ocupando um lugar na alegoria, que, sem prejuízo do sentido da narrativa, poderia ser ocupado por outro.

Portanto, se faz associável a imagem do chacal e do lobo, ao ponto de ambos serem animais conotados com o deus Wepwawet, deus guardião das fronteiras do Egito. O faraó foi o leão, o crocodilo e o falcão em combate e, em última instância, o chacal, que deambulou por todo o território egípcio e estrangeiro para defender dos

²⁷ De resto, assim como a raposa pode adquirir uma certa conotação sexual na literatura grega (Teócrito, *Idílios* I, 48-50), na literatura egípcia também é lícita tal associação, mas para o chacal: “My heart is not yet done with your lovemaking,/ my (little) chacal cub!” (Fox 1985, p. 10, (A)).

inimigos as duas terras e atacá-los nos seus territórios, levando-lhes o medo e o exemplo.

2. A batalha de Kadech: glória a Ramsés II!

Ramsés II (Dinastia XIX) foi um dos faraós do Antigo Egito com o reinado mais longo.²⁸ O seu governo foi marcado por uma grande prosperidade, de instigação à construção monumental, de vitórias militares e produção escrita²⁹. Dos seus feitos, destaca-se o mais famoso e documentado a batalha de Kadech e a consequente vitória – pelo menos na versão egípcia dos acontecimentos³⁰.

Junto à antiga cidade cananaica Kadesh, na actual Síria, dar-se-ia uma das mais famosas e documentadas batalhas da história. Nas margens do rio Orontes, as duas grandes potências do século XIII a.C., Egito e Hatti, envolveram-se num conflito que daria origem ao mais antigo tratado de paz conhecido, decorrido no décimo quinto ano do reinado do faraó (c. 1264 a.C.). Todavia, ainda que o resultado tenha sido um “empate técnico”, Ramsés II regressou ao Egito, reclamando uma vitória heróica na contenda que definiria os poderes em regência da região da Síria e Palestina. A glorificação deste acontecimento coloca o faraó como um autêntico herói guerreiro, capaz de por si só derrubar todo o exército hitita. Esta mensagem propagandística é-nos deixada pelo conjunto de inscrições a propósito deste tema, compiladas por Lichtheim. Nesse texto, a consagração do herói e expressão do acontecimento em que participou é fortemente apoiada pela imagética animal, como forma de aclarar e evidenciar os diferentes constituintes da narrativa:

²⁸ Na listagem legada por Maneton a longevidade de reino de Ramsés teria apenas sido ultrapassada pelo último faraó da IV Dinastia, Pepi II (ca. 2246–2152, cf. Baines & Málek 1984, p. 36)

²⁹ Note-se que aqui não usámos o termo literatura, dados os vários géneros escritos que este período forneceu, que nem sempre se adequam ao conceito moderno ocidental. Cf. Haring 2003.

³⁰ Lembramos que não existia no Egito um conceito de historiografia, sendo que apenas era registado o que tivesse uma função aglutinadora das circunstâncias que deveriam corresponder a um reinado ideal e de acordo com os padrões egípcios. A propósito da literatura como fonte histórica, vide Eyre 1996.

“my majesty”³¹ caused the forces of the foes from Khatti to fall on their faces, on upon the other, as crocodiles fall, into the water of Orontes. I was after them like a griffin” (*AEL II, The Kadesh battle inscriptions of Ramsés II*)³²

Repare-se que a imagem usada neste passo reflete um comportamento do animal no seu mundo natural. A forma como o crocodilo se lança nas águas é de senso-comum. Dado que não é um animal especialmente gracioso de movimentos, até pelas suas condicionantes anatómicas, este entra na água de focinho, seguindo-se o restante corpo. Note-se que esta análise tem por base o preconceito da anatomia humana e do seu comportamento em situação de mergulho. Recorremos a esse preconceito, pois é o mesmo usado pelo senso comum popular para analisar o comportamento do crocodilo. De facto, a percepção do mundo natural em função das características humanas parece ser um fundamento importante no exemplo que enunciamos.

Compare-se a cena apresentada com o comportamento deste animal. A imagem dada ao leitor remete para uma associação direta. Quando num local relativamente elevado às águas do Nilo, o crocodilo lança-se de focinho na água, caindo no rio praticamente sob o seu corpo. Tal sucede devido à pouca agilidade destes animais em terra. Ora, recorde-se que, para além disso, o crocodilo é réptil quadrúpede, sendo os seus membros muito curtos em proporção com o seu corpo e em comparação com os mamíferos. Isto sugere a ideia de este animal estar constantemente deitado sob o seu corpo, dado que fica muito próximo do chão. Por esse motivo, quando o homem cai inerte na água, cedendo à massa corporal, a imagem é paralela ao mergulho do crocodilo do Nilo.

A necessidade do recurso a esta metáfora, além da riqueza imagética que proporciona ao texto, poderia acontecer por dois motivos:

i) Tornar credível ao leitor a ideia de que um homem morto nas águas podia ser pouco natural pela falta de experiência em combate da generalidade do povo egípcio,

³¹ Este passo encontra-se na primeira pessoa, enquanto grande parte do texto é exposto na 3ª pessoa. Lichtheim comenta a propósito, considerando recorrente este tipo de uso na literatura do Império Novo (Lichtheim 1979, p. 72, n. 7).

³² Este exemplo repete-se no mesmo texto: “their arms all slackened, they could not shoot, / they had no heart grasp their spears; / I made them plunge into the water as crocodiles plunge/ they fell on their faces one on the other.”(*AEL II, The Kadesh battle inscriptions of Ramsés II*, 136-139).

especialmente no cenário próprio da região de Kadech. Portanto, seria mais usual a imagem do crocodilo, presente no cotidiano dos egípcios, que teriam que lidar com o animal na natureza, dado que ambos dependiam do Nilo como meio de subsistência.

ii) outra possibilidade, talvez mais considerável, seria o aspeto violento associado aos movimentos do crocodilo. O corpo pesado de um crocodilo, que cai morosamente na água, seja para caçar, seja para se refugiar, coloca o soldado hitita numa situação que se faria concretizável no entendimento do recetor egípcio. Note-se que esta é uma fase de refinamento literário, em que a elevação do indivíduo não consiste apenas naquilo que é dito a seu propósito, mas na forma como é dito. A metáfora de um elemento quotidiano egípcio não só é de fácil apreensão como certamente personaliza a mensagem para o povo do Nilo em concreto. Dessa forma se potencia a identificação com o acontecimento e a realização pessoal do leitor, ao pertencer ao grupo de súbditos daquele governante.

O herói define-se não simplesmente pelas suas características, mas pelos valores ou estados que impõe ao inimigo. Na sequência desta referência ao povo hitita e aos danos que lhe são causados, o faraó é apresentado como um grifo que persegue os seus inimigos. O grifo, enquanto animal híbrido, traz implícitas as características dos animais que lhe dão forma: o falcão e o leão. Além da sua relação com a divindade do disco solar (Ré), a simples imagem deste animal acarreta em si majestade e poder³³. Ora, quando o faraó persegue os seus inimigos como um grifo, este estará a atacar com a velocidade e precisão do falcão e com o poder e majestade do leão³⁴.

³³ A propósito da nobreza das aves de rapina, recorde-se que Píndaro dá à águia o valor de ἀρχὸς οἰωνῶν (*Pythia* I, 7) e Ésquilo de οἰωνῶν βασιλεύς (*Ag.* 114), tendo estas referências paralelo com um exemplo assírio, uma inscrição de Senaqueribe, em que a águia é apelidada de *ašarēd issūrē* – líder das aves (Vide West 1997, p. 540).

³⁴ Recorde-se que o faraó informa neste texto ter sido abandonado pela divisão de Ré, após a investida do exército hitita sobre o grupo armado fragmentado. Não é claro nem aceite de forma inequívoca o sucedido durante este combate. Os historiadores modernos tendem a analisar a batalha à luz das condições do terreno e do conjunto do exército hitita e das narrativas legadas pelos escribas de Ramsés II. Todavia, todas as sugestões são em si falíveis, pois assentam na proposta propagandística egípcia. Porém, é possível que este texto sugira um acontecimento real: a deserção das duas divisões do exército egípcio. Algo que se coadunaria com o castigo posteriormente imposto pelo faraó às suas tropas.

Esta é uma imagem clara e perceptível para qualquer leitor: o faraó como a conjugação de um poder incombátível e nobre. Dessa forma se explica que só o faraó tenha sido capaz de confrontar todos os inimigos, como nos transmitem os textos egípcios.

De resto, a imagem do mundo natural manifesta-se em todo o género comportamental do animal, uma vez que o ideário popular associa-lhe todo um conjunto de características:

“his heart trusting his strength;
Stout-hearted in the hour of combat,
Like the flame when it consumes,
firm hearted like a bull ready for battle,
he heeds not all the hands combined;
a thousand man cannot withstand him,
hundred thousand fail at his sight” (*AEL II, The Kadesh battle inscriptions of Ramsés II, 9.11*)

A coragem do monarca deve ser inabalável, quando perante a batalha, pois faria de si um exemplo e encorajaria os seus soldados. O touro é um animal territorial, que se predispõe ao combate sempre que ameaçada a sua integridade ou o seu espaço. A sua prontidão para o conforto e sua manifestação imagética é transversal a praticamente todas as culturas em contacto com este animal.³⁵ Mesmo na modernidade, quando se representa o touro na arena, este assume uma pose ofensiva, ostentando os cornos e colocando-se em posição de corrida e investida.

Estando ao touro associada a nobreza e tratando-se o texto em causa de um poema laudatório de uma refrega, percebe-se o recurso à imagem deste animal, com o fim de evocar o estatuto do faraó em combate. De resto, esta imagem de herói pronto para o confronto repete-se com a mesma evocação imagética:

“At Dawn i marshaled the ranks for battle,
i was ready to fight like an eager bull:” (*AEL II, The Kadesh battle inscriptions of Ramsés II, 76-77*).

³⁵ Veja-se o exemplo da pirâmide da rainha Neith (esposa de Pepi II, VI Dinastia): “but he will not kill you: you are the one who will kill him and establish yourself against him as the most established of wild bulls.” (Allen 2005: *Spells for entering the Womb of Nut*, p. 313.)

O faraó, enquanto touro, aguarda o momento do confronto com o inimigo, sem que com isso o seu espírito se abale. Na literatura egípcia, o touro é um animal dotado do poder físico temível, como na natureza, e grande ferocidade em combate. Todavia, contrasta com o leão, pois não é o primeiro a atacar. Existe uma característica pacificidade associada a este animal, que poderá derivar de um símbolo telúrico. O touro é ao mesmo tempo um animal que serve o homem (vide cap. 1, p. 29-33). Talvez por isso se distinga do leão e da sua imagem simbólica, associando-se do ponto de vista religioso a conceitos de fertilidade e renovação. Ora, se o faraó é um touro, está pois expectante em relação ao seu inimigo, não implicando isso refreamento no ataque, mas antes firmeza e contenção nesse processo. Este animal parece ser o símbolo ideal para o guerreiro que aguarda a refrega e, talvez por isso, o epíteto divino exposto no início deste texto: “the-strong Bull-beloved-of-Maat, (...) Ramesse, beloved of Amun”³⁶.

Como já referido, contrasta com a imagem do leão, citada também neste poema, quando se faz necessário mostrar que o faraó levou aos inimigos o medo por enfrentarem tamanho portento bélico:

“Great of awe, rich in glory,
As Seth³⁷ upon his mountain;
[Casting fear] in foreigner’s hearts,
like a wild lion in a valley of goats” (*AEL II, The Kadesh battle inscriptions of Ramsés II, 17-20*)³⁸

O leão é o predador por excelência e a precipitação sobre as presas, selvagem e veloz, causa o pânico entre os rebanhos, vítimas por natureza. Ora, é o rebanho o representante de um inimigo em pânico, temendo pela vida, por ter diante de si tamanho poder e a inevitável morte em caso de confronto. Mais do que a representação da pujança do leão como metáfora do rei³⁹, está implícito o terror que

³⁶ Note-se o uso repetido do epíteto divino do touro neste texto.

³⁷ Note-se que neste passo Set surge como divindade protetora do Egito, face aos povos estrangeiros.

³⁸ Cf. *Ilíada* VIII, 130-1.

³⁹ Pode identificar-se neste texto o leão enquanto símbolo faraônico no epíteto: “king of Upper and Lower Egypt: Usermare-sotpenre, the Son of Re, the lion lord of strength: Ramesse, beloved of Amun, given life forever”.

este provoca, transformando soldados num rebanho assustado. Esse terror que tolhe os espíritos dos Hititas está patente na referência a Set, deus do caos e terror, que leva a destruição aos inimigos.

Note-se a este propósito que Set não é propriamente um deus maldito para os Egípcios, de resto a XIX Dinastia parece ter reservado importância especial para este deus. Como demonstrará o nome do antecessor de Ramsés II, Seti I. É possível que o motivo esteja no período conturbado que antecedeu a XIX Dinastia e que correspondeu ao período subsequente ao reinado de Amen-Hotep IV (Akhenaton). A revolução religiosa deste faraó e o reinado de Nefertari, vieram espoletar uma *damnatio memoriae* destes e do filho de Akhenaton (Tutankhamon). Assim como a consequente tentativa de se recuperar antigas tradições, entrando em ruptura com as novidades trazidas por esta dinastia. Chegou-se mesmo ao ponto de abandonar a capital Amarna.

Ora, Set é o deus da destruição, contudo, está implícito no caos e no aniquilamento a consequente harmonia e renovação. De resto, a sua existência é importante, como elemento de equilíbrio de forças. O sentido renovador deste deus pode ter sido usado como estimulante para esta dinastia, que representou uma ruptura total com a anterior. Além disso, foi recuperado o cunho bélico da nação egípcia, pilar do poder desta civilização e que havia sido negligenciado por Akhenaton. As fronteiras foram redefinidas e a guerra foi levada aos povos vizinhos. Nesse sentido, estes reis levaram o poder de Set até ao 'outro', usando do seu poder para trazer prosperidade ao Egito. A guerra era um sustentáculo económico muito importante neste período e representava a obtenção de tributo, pacificação das fronteiras e percursos usados para transportes comerciais, além da exploração de recursos naturais inexistentes no Egito. Set seria portanto um deus com um valor dual, mas ainda assim, considerado. É o signo divino do terror levado pelos Egípcios além fronteiras e que provoca aos povos submetidos, a metamorfose em rebanhos aterrorizados e submissos.

É curiosa a referência a Set no mesmo passo em que é feita a metáfora do leão, num outro plano ainda não referido por nós. Ambos são um perigo a ter em conta, quando se consideram as fronteiras do Egito. Lembre-se que Set foi, no mito,

afastado por Hórus para o deserto. Da mesma forma, o leão é um perigo a ter em conta pelos mensageiros e mercadores (vide infra).

A relação predador/presa é explícita, assim como a imagem da consequência do seu comportamento. Quando se lança sobre os rebanhos, o leão causa o terror e o caos. Não há ordem possível, pois cada cabra tenta salvar a própria vida, dado que não há sobrevivência se o leão as atinge. Para concretizar o símbolo, basta imaginar-se a imagem que ocorre no mundo natural e transportar todo o furor e pânico para o plano humano. Na verdade, este seria um exercício imediato, para uma cultura familiarizada com tais cenas do mundo animal.

Os elementos implícitos nesta imagem do leão seriam evocados na fábula esópica pelo lobo. Aqui reside o principal argumento do nosso trabalho, que tem como objetivo identificar o sentido dos animais pelas características que estes podiam ter na natureza à luz do senso comum e não identificar conceitos a partir de uma individualização e distinção entre os animais. Na verdade, como já dissemos, o valor do animal não é variável. Este tem sempre as mesmas características, podendo a fábula fazer uso de determinada característica apenas, em função das necessidades da narrativa.

Ora, tanto o leão como o lobo são predadores,⁴⁰ que não enjeitam presas mais fáceis caso haja oportunidade e os rebanhos são sempre presas apetecíveis. Por tal, a metáfora assume o teor pastorício da fábula esópica e da relação lobo/cordeiro. Neste caso, pretende evocar-se a diferença de valor de combate do faraó e dos que ousam opor-se-lhe. A metáfora assume tais proporções que, no mesmo texto, é atribuído o epíteto que identifique o faraó como leão,⁴¹ algo pouco comum, quando comparados

⁴⁰ Existe outro ponto de comparação possível, mas de que não nos foi possível encontrar provas concretas na literatura. Assim como o lobo pode ser expulso da alcateia, também o leão pode ser expulso do seu grupo familiar. Quando chega à maturidade, o leão macho é normalmente afastado pelo macho alfa, sendo que passa a ser um animal solitário em busca de outro grupo, cuja liderança possa usurpar. Existem aliás referências ao grupo familiar dos leões na literatura egípcia: “take your master and [cast] him to a savage lion with many lionesses” (AEL II, *Truth and falsehood*)

⁴¹ “King of Upper and Lower Egypt: Usermare-sotpenre, the Son of Re, the lion lord of strength: Ramesse” (AEL II, *The Kadesh battle inscriptions of Ramsés II*). Podemos tomar outro exemplo dedicado ao rei dos mortos: “the bull: hunting lion; two ladies; Protector of gods.” (AEL II, *Horus and Seth*).

aos epítetos que indicam o touro e falcão. Estes epítetos seriam mais adequados, dado que se relacionavam também com o deus.

Estando este texto dedicado ao tema bélico, uma vez que se trata do maior feito de Ramsés II, é natural a repetida metáfora com animais predadores. Daí se entende que a referência ao falcão esteja, no seguinte passo, despojada de sentido religioso:

“I will charge them as a falcon pounces,

I will slaughter, buther, fling to the ground.” (*AEL II, The Kadesh battle inscriptions of Ramesés II, 216-217*).

Aqui, não se trata apenas do animal de Hórus, mas sim do ataque aéreo do caçador que pica sobre o inimigo e desse modo o derruba e devora. Dessa forma fazem-se os soldados hititas presas indefesas que devem temer o abate e o desmembramento. Pretende o faraó exortar os seus à coragem através da imagética animal, pois a vitória não poderá escapar a tal portento. Dessa forma, criar-se-ia no entendimento dos soldados egípcios a imagem dos inimigos estraçalhados, como sucede com os roedores no mundo selvagem. Em consequência, sentir-se-iam superiores e seguros pelo mal que sabem chegar aos seus adversários, pois que o seu monarca é como o falcão.

Evoca-se aqui o ataque do falcão, num âmbito semelhante ao do passo citado anteriormente: o predador que se lança sobre as presas e lhes leva a morte violenta. Tem esta imprecisão do faraó o objetivo de animar os seus guerreiros e os instigar à coragem e combate. Poderemos sugerir, inclusive, o sentido mais básico implícito no texto: acaso quando pica sobre a presa e lhe deita as garras, falha o falcão a sua captura? Pois da mesma forma não poderá falhar a vitória e deverão entender os soldados que qualquer guerreiro inimigo que o faraó aviste sofrerá uma caçada súbita e mortal, como um falcão em voo picado, rápido e fatal; estraçalhando o corpo da vítima (vide cap. 4, p. 40).⁴²

3. Pié, o rei de Kuch, o faraó do Egito

A glorificação do monarca e das suas vitórias era um tema comum no Egito, dado que o cunho militar era basilar na fundamentação do poder político e económico.

⁴² A exortação de Ramsés II dá conta de um hábil uso da retórica, na tentativa de encorajar os seus soldados, que muito provavelmente estariam em inferioridade.

Além disso, o processo de memória e criação de história no Antigo Egito obedecia a um código muito próprio. Apenas o que era positivo tinha interesse em ser preservado, não tanto por ignorância da importância do passado e filtro histórico, mas por se fazer necessário o *exemplum* como padrão a seguir. Talvez por isso, sempre que havia um ressurgimento do poder nativo do Egito, após um determinado caos, eram assumidos princípios arcaizantes como forma de mostrar continuidade do antigo poder. Mesmo que o monarca em causa fosse núbio (infra) e tivesse dado seguimento a uma dinastia núbia (XXV Dinastia), a metodologia seria a mesma.

Ora, essa associação a uma tradição carece de argumentos que validem tal propósito, pelo que a expressão escrita assume uma preponderante função neste âmbito, destacando nós a metáfora, que faça clara e elevada a mensagem. A manifestação do poder parece apoiar-se no auxílio de uma retórica polida e expressiva. Quando se diz:

“He has conquered the entire West from the coastal marshes to Itj-Tawy⁴³, sailing south with a numerous army, with the two lands United behind him, and the courts and rulers of domains are as dogs at his feet.”(*AEL III, The Victory Stela Of King Piye*)

Dessa forma, o rei Pié impõe o domínio sobre os governantes do Egito e estes prestam-lhe vassalagem (cf. Spalinger 1979). O controlo é exacerbado quando se expande do cunho individual para o povo sob a égide desses governantes:

“ ‘Enter combat, engage in battle; surround ---, (9) capture its people, its cattle, its ships on the river!’ ” (*AEL III, The Victory Stela Of King Piye*)

O gado, além de corresponder à visível riqueza do povo, por mostrar a sua capacidade de subsistência, implica também uma alegoria que identifica o controlo do mesmo (vide cap. 3 p. 53). A metáfora do povo expande-se no elemento do governante/pastor e do povo/rebanho. Aqui a imagética oferece duas leituras possíveis ou até uma leitura mais complexa, que abranja as duas possibilidades.

A metáfora continua ao longo do texto, desta feita na narração da batalha de Heracleópolis.⁴⁴ A imagética animal, quando adequada ao contexto bélico, remete

⁴³ Antiga residência ao sul de Tefnakht, no Império Médio.

⁴⁴ Batalha referente ao termo do cerco da cidade governada pelo aliado Peftuaubast.

tendencialmente para o domínio, a nobreza, a coragem, a ferocidade e a capacidade de sobrevivência:

“they slew many of their men and countless horses.” (*AEL III, The Victory Stela Of King Piye*)

Neste período, o cavalo era já habitual no quotidiano egípcio, principalmente em contexto militar. O cavalo é um soldado e a sua morte em combate apresenta-se como uma perda de igual monta humana. Segundo a tradição, o cavalo era muito respeitado na cultura núbica e o seu tratamento e honras em muito se aproximava das prestadas aos homens⁴⁵. Daí a violência e intensidade do símbolo.

O domínio do monarca sobre os povos conquistados fez-se pelo controlo integral dos indivíduos e das suas posses. Isto, mais do que indicar riqueza, confere ao governante poder sobre a própria sobrevivência dos súbditos, pois reina sobre a sua vida e subsistência:

“Khmum is faced with war from the troops of his majesty; its people and its cattle are being captured. (...) on every attack they had mad, on every victory of his majesty. His majesty raged about it like a panther” .”(*AEL III, The Victory Stela Of King Piye*)

Ora, a própria raiva potencia a metamorfose no gracioso e feroz felídeo. De facto, é característica a atribuição de sentimentos nefastos através da imagem desta espécie, de forma a elevá-los. Essa nobilitação dever-se-á à beleza física do animal, que enriquece a expressão imagética e contorna aquilo que seria um aspecto menos positivo: a ira (vide cap. 6, p. 92). O motivo deste sentimento é justificado, pois a isso está obrigado o monarca que cuide dos seus domínios. Todavia, o elemento felídeo é usado para atenuar uma imagem de pura raiva e antes a transformar numa espécie de cólera guerreira, graciosa e letal, como deve ser um rei contra os inimigos da ordem que teria de imperar no seu reino.

“his majesty burnst out to (91) revile his tropps, raging at them like a panther.” (*AEL III, The Victory Stela Of King Piye*)

⁴⁵ Leia-se o passo em que Pié contesta a negligência para com os cavalos: “I swear, as Re loves me, as my nose is refreshed by life: that my horses were made to hunger pains me more than any other crime you comitted in your recklessness (*kf3-ib*).” (*AEL III, The victory stela of King Piye*)

A referência ao cavalo e à pantera de forma contínua neste texto deverá dizer respeito à conotação generalizada que estes animais deteriam na Núbia. O cavalo denotava uma grande importância naquela sociedade, assim como a pantera, cujas peles frequentemente eram usadas por aqueles monarcas, algo que impõe a nobreza ao símbolo destes animais:

“he monted a horse (for) he did not trust his chariot” (*AEL III, The Victory Stela Of King Piye*)

Aqui parece existir uma marca distintiva entre os Egípcios e os Núbios, ao colocar-se o faraó com um procedimento diferente dos seus antecessores que preferiam o carro.⁴⁶ Ainda que estrangeiro um rei do Egito teria sempre de se legitimar, fosse através de uma ligação à casa real, fosse pelas tradições que procurava manter. As representações de reis de anteriores dinastias mostram frequentemente o faraó no carro do combate, pelo que se faria pertinente um registo equivalente. O que nos leva a questionar o nível de poder que as elites egípcias teriam neste período, pois o rei não precisou de se colar a uma tradição anterior, para evitar a contestação.

No âmbito do guerreiro, o cavalo serve como forma de enriquecer o tema militar:

“the horses were yoked, the chariot was mounted (...) his magesty attained the Asiatics and every heart trembled before him. (...) the treasury was filled with this tribute. He brought a horse with his right hand, and in his left hand a sistrum of Gold and lápis lazúli”. (*AEL III, The Victory Stela Of King Piye*)

É necessário o cavalo para que a glória do tesouro se reforce pela vitória militar e concretização do herói. O texto continua com a simbólica da imagem do cavalo, como significado de glória, não por uma determinada característica, mas pela totalidade do seu símbolo:

“...bearing tribute (71) to Pharaoh: Gold, silver, all kinds of precious stones and the best horses of the stables.”⁴⁷ (*AEL III, The Victory Stela Of King Piye*)

A estela comemorativa da campanha na Núbia do rei Psamético traz uma implicação dessa mesma glória, todavia, invertida pela ausência:

⁴⁶ Esta tecnologia de combate assume grande relevo no início do Império Novo, após o afastamento dos Hicsos, a quem se atribui a importação dessa técnica do combate.

⁴⁷ Veja-se exemplo semelhante no mesmo texto: “he presented him with silver, gold (...) and stallions and mares, all the best of this stable.”

“the troops your majesty sent to Núbia have reached the Hill-country of Pnubs.⁴⁸
It is a land lacking battlefield, a palace lacking horses (7).” (*AEL III, A victory stela of King Psamtik II*)

De facto, a ausência do animal reporta uma certa imagem de barbárie e ambiente inóspito. O cavalo trazia consigo a sofisticação necessária a um exército nobre e também a beleza ao tema militar. Na verdade, a ideia do belo e nobre está de tal maneira enraizada na simbólica do animal, que mesmo no tema amoroso, se o enamorado se pretende fazer um herói, deve fazer-se transportar por uma montada:

“Don’t leave me winting!

(I) Will take my horse

before the wind in her love”. Fox 1985, p. 79.

Como na guerra, o amor nota um nobre animal, cuja transversalidade imagética é equivalente em todas as culturas que fizeram uso deste equídeo (cf. Collins 2002.)

⁴⁸ Localizado na região da 3ª catarata do Nilo.

6. As instruções: a sabedoria do mundo animal

“I shall do like all the beasts
listen and learn what they do.”
AEL II, The instruction of Any.

1. A Instrução de Ani: o método e o exemplo do mundo animal

A Instrução¹ teria o conselho como principal função. Este género de literatura sapiencial² obrigava ao uso de recursos que fizessem o discurso claro e ao mesmo tempo apelativo, assentando essencialmente na sugestão visual. De tal modo, que este género literário representa a principal fonte para o estudo da retórica egípcia (vide. Hutto 2002), na medida em que pretende passar uma informação didática e reflexiva. Ou seja, são instruções gnómicas, cuja função deve ser potenciada ao máximo (cf. Fox 1983), no sentido de dirigir o aluno ao comportamento ordeiro e respeitoso pela *Maat* (cf. Carreira 2005, pp. 46-59).

“the fighting bull who kills in the stable,
he forgets and abandons the arena;
he conquers his nature,
remembers what he’s learned,
and becomes the like of a fattened ox.” (*AEL II, Instruction of Any*)

O escriba Ani do palácio da rainha Ahmés-Nefertari (XVIII Dinastia), esposa do rei Ahmés, pretende deixar à posteridade a sabedoria que adquiriu. Já em jeito de epílogo, tece considerações, através da imagética do mundo animal, sobre o procedimento para obtenção da sabedoria. Num propósito que parece ser o da contemplação e maturação da ideia, que em muito se assemelha ao estoicismo grego, Ani pretende elucidar sobre a paciência e o resultado da passagem do tempo. O escriba fá-lo através do simbolismo da idade dos animais, mais concretamente, pela consideração acerca do envelhecer de um touro para boi e a forma como se metamorfoseia o espírito e comportamento deste animal: o boi, calmo, trabalhador do

¹ É usada convencionalmente pelos egiptólogos a terminologia *sb3j.t* ou *sb3y.t* para a designação de «instrução» ou «ensinamento». Vide Akimoto 2010, p. 89.

² Akimoto destinge literatura (‘belles lettres’, *md.t nfr.t*) de textos sapienciais (*md.t rb*). Vide Akimoto 2010, p. 88.

campo, que acumulou toda uma vida, tem origem no touro aguerrido, selvagem e poderoso, pronto para o ataque.

De resto, o tempo e a sabedoria até o leão vergam:

“the savage lion abandons his wrath,
And comes to resemble the timid donkey.” (*AEL II, Instruction of Any*)

A ira cai com a idade, fazendo-se o poderoso felídeo dócil como um burro. Aqui se pretende evidenciar o contraste entre a imagem do animal com a correspondência imediata à juventude e seu fulgor, e à velhice e à sapiência. De facto, a ira pode levar a um estado de irracionalidade, corromper valores e transformar um homem num crocodilo:

(14) “The crimes of a fool harm his own brother”

(15) “A crocodile in fury harms its divine brothers” (*AEL III, The instruction of Papyrus Insinger*)

Retomando a *Instrução de Ani*, o servo de Nefertari continua:

“the horse slips into its hardness,
obedient it goes out doors
the dog obeys the word,
and walks behind his master.” (*AEL II, Instruction of Any*)

A sabedoria associa-se à obediência, pois é sábio aquele que conhece o seu lugar e que procede desse modo. A imagem do cavalo que se submete (*Appendix Imaginium III*) e do cão que é fiel acaba por indicar o procedimento a ter para com os superiores. Está explícita a ideia de um respeito para com a autoridade, ensinado pela experiência.

Só desse modo se realizaria, em contexto egípcio, o cumprimento do *Maat* e consequente manutenção da ordem. Para isso, seria também importante a aprendizagem pela passagem do tempo e pela acumulação de experiência, que cria uma noção do errado e evita a repetição:

“the monkey carries the stick,
though its mother did not carry it.” (*AEL II, Instruction of Any*)

Ora, realiza o macaco³ um comportamento que não conheceu. Sublinha-se desta forma um processo de aprendizagem, que atribui ao símbolo do macaco um signo de inteligência, baseado na observação comportamental (*Appendix Imaginium* VI e XIV). A propósito, devemos notar que este animal fazia parte do quotidiano egípcio, pelo que as suas características estariam enraizadas na cultura popular.⁴

Por outro lado, a antiguidade grega parece conferir ao macaco um carácter capaz de aprender, que tem como base de inspiração o próprio comportamento humano. A semelhança que este tem com o homem, fisionómica e comportamental, estaria com certeza na base desta associação. Devemos tomar como referência a fábula *O macaco e os pescadores* (*Appendix Fabularum* LXIX). A imitação parece ser realmente algo atribuível ao macaco, muito por culpa de um preconceito, originário do pouco contacto com este animal no mundo natural. Pois o macaco aprende por iniciativa própria e o que muitas vezes seria considerado de imitação do homem, corresponde simplesmente à proximidade comportamental dos símios. De resto este é um preconceito que se baseia numa observação comportamental distante do habitat natural deste animal, algo que não sucede com os Egípcios, cuja imagética popular é algo distinta da grega, no que diz respeito ao macaco. De modo que, a confluência do símbolo grego e egípcio se dá tão e somente na capacidade de aprendizagem, que no Egito valoriza o macaco como sábio e na cultura popular grega, como tonto e despropositado (*Appendix Fabularum* XXII, LXXIV)

2. A virtude do silêncio na Instrução e o aluno selvagem

A sabedoria é o veículo para a realização do ‘eu’ e para a aproximação do conceito de *Maat*. Nesse sentido, a instrução de Amenemope (XXI Dinastia) pretende balizar os procedimentos do homem ideal. O texto caracteriza-se pela complexidade e riqueza de recursos estilísticos como sejam os símiles, as metáforas e as alegorias. No entanto, apesar dos reconhecidos recursos, nem sempre se faz óbvia a percepção do significado exato destes, no contexto em que são aplicados, sendo que os passos:

³ Veja-se também um exemplo contido num texto que se destina a aconselhar um jovem escriba: “Hearken to what i have said. You will find it advantageous. One teaches apes <to> dance, and one tames horses.” *Advice to the youthful scribe* (P. Anastasi V, 8, 1-9, 1), Simpson 2003, p. 439.

⁴ Note-se que o babuíno estava associado ao deus Tot, que em última análise era o deus da sabedoria.

“the storm cloud is tale, the crocodiles are vicious,
You heated man, how are you now?” (*AEL II, Instruction of Amenemope*, 2)

Mas a presença deste animal tem um cunho inegável: o signo do perigo e perversidade. Um sentido que não estará deslocado na referência seguinte:

“Crocodiles are based, hippotami stranded,
the fish crowded together.
Jachals are sated, birds are in feast,
the fishnets have been drained.” (*AEL II, Instruction of Amenemope*, 5)

Já claro é o símile “he flips his tail like the crocodile’s young”, dado que pretende reportar-se a uma imagem imediata na natureza. De notar que a prole de crocodilos era abundante no antigo Egito, pois são comuns as ninhadas destes répteis. Logo a sua observação ao longo do Nilo seria frequente. Assim como o conhecimento do seu procedimento no habitat natural:

“Settle in the arms of a god,
your silence will overthrow them.
The crocodile, that makes no sound,
dread of it is ancient.” (*AEL II, Instruction of Amenemope* 21)

Assim se reflete o aspecto do animal caçador, que usa do silêncio como arma para ganhar vantagem sobre a vítima. De resto, esta instrução tem como um dos principais temas o silêncio e o seu valor como manifestação do homem ideal. Provavelmente, um apelo à contenção que o homem sábio deveria ter, de modo a evitar dissabores e a ter sempre o controlo da situação. Dessa forma, não saberiam os outros o que dele esperar. O não cumprimento de tal regra poderia levar ao prejuízo:

6.1 “The one among the cattle that is the first to be stated is the one that is suitable for slaughter.” (*AEL III, The instruction of Papyrus Insinger*)⁵

Todavia, apesar de ser a boca a manifestar as palavras, é no coração que reside a maldade e é ele que espoleta a ruína de quem se fie no homem de má índole:

⁵ Veja-se um exemplo paralelo ao *Conto e Lamento de Khuninpu*, em que a língua é comparada a uma serpente, podendo ser nociva para o seu utilizador: “May your tongue be straight, do not waver;/ the organ within is a serpente for a man./ Do not tell lies, and watch the officials”. Quirke 2004, p.157, B.162-70.

29. 12 “the poison of the breathing snake is (in) its mouth: the poison of the inferior man is (in) his heart.” (*AEL III, The instruction of Papyrus Insinger*)

A propósito, lembre-se que para os egípcios o coração é a fonte do intelecto e das emoções.

Como já referido, a instrução de Amenemope visa instigar um comportamento que não traga prejuízo, sublinhando o benefício da contenção:

“he is like a young wolf in the farmyard,
he turns one eye against the other,
he causes brothers no quarrel.” (*AEL II, Instruction of Amenemope, 9*)

O jovem lobo solto no meio de uma capoeira provocaria a histeria e atacaria de forma irregular todos os animais⁶. De resto, o lobo parece figurar o símbolo do glutão que nunca está saciado e constantemente caça. Assim é a imagem na fábula *O cão adormecido e o lobo* e *O lobo e o cordeiro* (*Appendix fabularum XL*). Este elemento remeteria para a matança provocada pelo lobo no seio das reses indefesas. Dado que em frenesim os lobos têm tendência para atacar todos os animais que encontrem.

O conceito de instrução acaba por ser algo restrito, todavia, não engloba todos os textos do género didático do Antigo Egito. Apesar de não corresponder exatamente a uma instrução, o Papiro de Lansing (P. British Museum 9994) corresponde a um manual para o trabalho do escriba. O texto da XX dinastia usa da imagética animal com o mesmo sentido expressivo da ‘instrução’, de modo a clarificar a mensagem que se pretende transmitir. Tomemos pois o exemplo do cavalo - que corresponde ao signo da altivez e da arrogância. Tal deverá derivar da nobreza que lhe é atribuída e, em função desta, é-lhe associada a arrogância, à semelhança do que sucede com o leão⁷:

“Horses brought from the field, they forget their mothers. Yoked they go up and down on all his majesty’s errands. They become like those that bore them, that stand in the stable. They do their utmost for fear of beating.” (*AEL II, Papyrus Lansing: a schoolbook*)

⁶ Faça-se o paralelo com as fábulas *Os lobos e as ovelhas*, *O pastor e as crias do lobo*, *O lobo e o pastor* e *O leão aprisionado e o lavrador* (*Appendix Fabularum LIII, LXXI, LXXVIII, XLV*).

⁷ Poderemos por analogia confrontar esta arrogância do animal nobre com o termo grego ὕβρις.

Neste texto, em que o professor pretende educar o pupilo, possivelmente um aprendiz de escriba, o mestre queixa-se da dificuldade em controlar o aluno e em passar-lhe os ensinamentos. Contrariamente ao cavalo que, ainda que arrogante, é domado (*Appendix Imaginium III*):

“but though I beat you with every kind of stich, you do not listen.” (*AEL II, Papyrus Lansing: a schoolbook*)

A imagem do cavalo como bicho difícil de controlar deriva de um contexto real, da criação dos cavalos. Estes animais são domados já adultos e por tal são ariscos. Uma imagem de irreverência que inclusive se adequa à raposa. Mas ainda assim, como indica o texto, são domáveis, algo que não sucede com o aluno:

“if I knew another way of doing it, I would do it for you, that you might listen.” (*AEL II, Papyrus Lansing: a schoolbook*)

A metáfora animal repete-se, pois o professor desespera:

“you are worse than the goose of the shore, that is busy with mischief (...) It does not let seed be cast to the ground without matching it ‘in its fall’.” (*AEL II, Papyrus Lansing: a schoolbook*)

Repetindo-se o exemplo com o antílope: “you are worse than the desert antelope that lives by running. It spends no day in plowing.” (*AEL II, Papyrus Lansing: a schoolbook*)

Este exemplo potencia uma ideia inerente à imagem do animal: a liberdade de um herbívoro não domesticado e que por tal não precisa trabalhar. Veja-se o exemplo das cabras selvagens na fábula *O cabreiro e as cabras selvagens* (*Appendix Fabularum IV*). A marca do valor imagético é bem distinto e a essa liberdade está associada a rebeldia e irreverência, contrastantes com a subserviência e utilidade do gado doméstico. Por esse motivo, falha o pastor da fábula na tentativa de mutação da natureza das cabras selvagens, que nada teriam a ganhar com a acomodação. Já no texto egípcio, faz-se o mestre, o pastor.

Todavia, apesar da riqueza das imagens que fornece o texto, nem sempre o sentido é claro, para alguém não familiarizado com a linguagem sapiencial egípcia, cujos códigos são pouco acessíveis aos egiptólogos modernos:

“ they go in and out in the halls of the palace, saying: ‘Get laborers!’ he is awakened at any hour. One⁸ is after him as (after) a donkey. He toils until the Aten sets in his darkness of night. He is hungry, his belly hurts;” (*AEL II, Papyrus Lansing: a schoolbook*)

Provavelmente, pretende o instrutor dar a entender ao aluno o quanto é melhor a vida de um escriba, comparativamente à do soldado. Contudo, a nós interessa-nos a referência ao burro como um animal vitimizado. Esta vitimização partirá, muito possivelmente, da popular imagem do burro como animal teimoso e algo disparatado no seu procedimento. Esta é uma imagem transversal a todo o Mediterrâneo. É parte de um conceito baseado no ambiente doméstico, sendo raras as referências ao animal no seu estado selvagem.

No conto que tem como personagem principal um camponês dotado de especial eloquência (vide cap. 2, p. 39) o burro está na origem do problema que viria a assolar a personagem principal:

“Then one of the asses took a mouthful

from a clump of barley and this Nemtinakht said, ‘look, peasant, I will take your ass, for eating my barley, and it will tread grain for its offence’ *O camponês eloquente* (Parkinson 2009, p. 59, B1 35-45)⁹

De facto, o burro é com frequência representado na literatura antiga como desastrado, impertinente e por vezes símbolo de lascívia (vide *Appendix Imaginium X*)¹⁰. Estes signos derivam de um comportamento que é humanizado pelos observadores. Note-se a propósito a fábula *O burro, o galo e o leão* (*Appendix Fabularum XXIII*). O burro age de forma disparatada e irrefletida. Não tem a capacidade de avaliar a situação e proceder em função dos factos que se apresentam. Esta é uma situação frequente na fábula, onde o burro ora se transforma em vítima por não calcular devidamente a situação em que se encontra (*Appendix Fabularum L*), ora é

⁸ Refere-se ao capitão da guarnição.

⁹ A fábula nota equivalente comportamento, ainda que não seja o burro o praticante da tonteria, mas as ovelhas (*Appendix Fabularum LXX*)

¹⁰ Cf. (10) “Man is even more eager to copulate than a donkey his purse is what restrains him.” (*AEL III, The instruction of Ankhshesong*). A propósito poderemos lembrar a obra *Asinus Aureus* e os elementos sexuais que surgem associados ao burro ao longo do texto.

ridicularizado por se comportar mediante a sua própria natureza (*Appendix Fabularum* LII, LXII). Ainda que o espaço ocupado pelo burro no conto egípcio, acima tratado, seja curto, a sua atuação é por si só uma identificação do símbolo de que a fábula dá notícia.

3. As instruções do período ptolemaico

A *instrução de Ankhchechong* (P. British Museum 10508), um sacerdote de Ré, de Heliópolis, dirige-se ao filho mais novo, após ter caído em desgraça. Tendo tido notícias de uma conspiração contra o faraó, perpetrada por um amigo, Ankhchechong não a denunciou de imediato e, quando descoberta, o sacerdote foi encarcerado.

Apesar da elaboração do texto que nos foi legado ser já do período ptolemaico, existe uma insistente obediência à tradição egípcia, não havendo mescla com o género sapiencial grego. As imagens são as mesmas tantas vezes já repetidas na literatura, alterando-se apenas a sua função, nunca os seus signos. Tenha-se como exemplo o crocodilo do Nilo:

(5) “A crocodile does not die of worry, it dies of hunger.”

22, (8) “If a woman loves a crocodile she takes on its character.” (*AEL III, The instruction of Ankhsheshonq*)

Ainda que algumas destas máximas não sejam absolutamente claras para um pensamento moderno¹¹, a alegoria serve perfeitamente o seu propósito. A primeira máxima nota o crocodilo como caçador inteiramente dedicado à sua atividade, tal como é entendido no espaço do Nilo. Ora, nada mais o aflige do que a caça e se acaso não a tem, padece de fome. Pretende Ankhsheshonq encorajar o seu filho à contenção sentimental, calma e paciência. Aquilo que parece ser um motivo estóico, é na verdade um topos comum na literatura egípcia. Se é certo não existirem registos sobre correntes ou reflexões filosóficas – e fazemos esta afirmação tendo presente o conceito legado pela Antiga Grécia –, acontece ser impensável que esta sociedade não discutisse filosofia. A ausência de textos que abonem a discussão dever-se-á muito

¹¹ Temos presentes na afirmação os seguintes passos: 10.1 (4) “when the crocodile shows itself its reputation is measured!”; 22, (15) “A crocodile does not get hold of a townsman.”; (20) “The frogs praise happy, the mice eat the emmer.”; 23, x (11) “A bull does not bellow at a calf; a great stable is not destroyed.”; 15. x (11) “when a man smells of myrrh his wife is a cat before him.”

provavelmente ao espaço que ocuparia entre a elite egípcia, sendo possivelmente discutida e não escrita. De resto, as ‘instruções’ e alguns dos ensinamentos que transmitem permitem-nos supor que existiriam correntes de pensamento amplamente divulgadas e seguidoras de uma determinada doutrina. Veja-se pois o ensinamento supostamente deixado pelo vizir (*tjati*) Ptahhotep (Império Médio):

“Then he addressed his son:

Do not be proud on account of your Knowledge,

But discuss with the ignorant as with wise.”¹² (*Teaching of Ptahotep*, Quirke 2004, p. 91, 4.)

Para um perfeito entendimento da máxima 22.8 será necessário recordar a negatividade que carrega o símbolo do crocodilo, quando no seu meio natural (vide cap. 2, p. 46). Não é possível saber quando surgirá o ataque ou até que ponto pode ser este predador feroz, fiável. Por essa razão, se alguém se predispõe a interagir com tal animal – entenda-se a alegoria do homem mau – deve também aceitar o carácter do mesmo e dessa forma aceitar as consequências. O conselho de Ankhchechonq terá o sentido contrário, de modo a que o filho saiba escolher as suas relações e dessa forma não se prejudique¹³.

De facto, há que saber atuar mediante o espaço, sociedade ou indivíduo com quem nos relacionamos. Aplica-se tal ideia ao estatuto e à reverência devida a cada constituinte da relação:

11.1 (19) “Do not laugh at your son in front of his mother, let you learn the size of this father.”

(20) “It is not of a bull that a bull is born.”

Se a primeira parte da instrução não é clara, a segunda nota que deve o filho ter presente a diferença para com o pai. Ambos ocupam lugares distintos, pelo que deve ser prestado ao patriarca a devida reverência.¹⁴ A alegoria do touro lembra que o jovem bovino descende do já vivido boi (cf. Cap. 1, p. 33). Em causa está a sabedoria do pai

¹² *Dd.in.f hr s3.f/ m '3 ib.k hr rḥ.k / ndnd r.k bn ' hm mi rḥ.* (Papyrus Prisse)

¹³ Note-se a propósito das escolhas de relações outro exemplo presente nesta instrução: 22, x (12) “a fool wanting to go with a wise man is a goose wanting to go with its slaughter knife.”

¹⁴ A propósito lembre-se o efeito moral da suposta prevaricação do irmão mais novo para com o irmão mais velho. Vide cap. 4, p. 72-3.

a quem o filho deve ser obediente. Não é demais lembrar que esta instrução visa educar um filho mais novo.

O jovem deve saber calcular as circunstâncias em que se envolve e apoiar-se nos seus para sua salvaguarda:

(12) “when a man is suffering his wife is a lioness before him.”

Esta alegoria baseia-se no comportamento maternal da leoa e no protecionismo para com a prole¹⁵. Ora, este seria um símbolo comum a praticamente todos os mamíferos, todavia, a maternidade da leoa seria especial, não fora a leoa a mais poderosa de entre eles. Se uma leoa é feroz na proteção dos seus filhotes, é sabido que se deverá esperar um violento e fatal ataque a um potencial ofensor. A mulher é pois a salvaguarda do marido e a mais valorosa guerreira quando a infelicidade o assola. Nesse âmbito, note-se que infortúnio poderá estar à espreita, pelo que é necessário saber quando há a possibilidade de este suceder realmente:

(13) “A snake that is eating has no venom.”

Pela imagem popular, saberá o jovem que não deve temer o homem mau, se este está satisfeito ou ocupado a praticar a maldade numa outra instância, pois a sua perfídia dirige-se para outro. Embora baseada numa ideia do senso-comum, pois o veneno de uma serpente não desaparece durante a digestão, a máxima lembra o perigo que acarreta a serpente.

De resto, o perigo pode surgir não só da parte daqueles que sabemos serem malvados, mas também daqueles de quem apenas esperamos o bem, quando estes são instigados por sentimentos perversos:

23. x (15) “a cat that loves fruit hates him who eats it.”

O gato é um animal domesticado no Egito e ocupa um lugar no ambiente doméstico sem qualquer paralelo com qualquer outra espécie (*Appendix Imaginium II*). Ainda que seja útil, por caçar ratos e aves que atentam contra as plantações, este animal é essencialmente de companhia. Na verdade, teriam presente a mesma máxima que a sociedade contemporânea evoca a propósito deste animal: ‘não tens um gato, o

¹⁵ A fábula esópica nota uma mãe leoa, todavia, não está implícito o seu signo (*Appendix Fabularum LXXXIV*). Uma vez que a leoa é apenas a desculpa para a exposição da estirpe do leão no mundo natural, que sendo apenas um filhote, comparativamente com ninhadas de outras espécies, é de superior valor.

gato tem-te a tí'. A afabilidade deste animal para com o homem prende-se com o abrigo, alimento e atenção que este lhe dedica. Contudo, o seu comportamento é selvagem, dado que é territorial e cioso daquilo que lhe pertence. Por tal, se um gato gosta da fruta, será natural que a considere sua e que aja no sentido de a adquirir (Vide *Appendix Imaginium II*). Aquilo que é um comportamento natural deste felídeo, se transportado para a mundividência humana, notará a inveja e ganância do homem, de que se deve proteger o filho de Ankhchechonq.

Este texto é rico em referências ao burro, com as conotações já referidas. Porém, não era muito comum a identificação deste animal na literatura egípcia, não porque este não tivesse sido há muito domesticado no vale do Nilo (cf. Rossel 2008), mas porque a sua imagética não pareceu fazer-se útil à literatura. Poderemos sugerir que aqui se tenha dado uma certa influência da cultura grega, dada a direta correspondência com a forma de representar o burro. Este animal é pouco creditado, pois o seu sonoro zurro tem menor efeito que o discreto assobio da serpente:

20. x (9) “the hissing o the snake is more effectie than the braying of the donkey.”

Pretende-se mostrar que não deve ser tido em conta o alarido, mas sim atentar-se em questões realmente importantes, como seja o perigo da serpente.

A falta de credibilidade deste animal poderá residir na sua suposta teimosia e menor predisposição para o trabalho¹⁶, comparativamente com outros animais de carga:

23. x (21) “the oxen harvest the barley and emmer, the donkeys eat it.”

(9) “One uses a horse to go after a - - ; one does not take a donkey to attain it.”

O jovem deverá saber escolher os seus colaboradores e julgar a sua natureza, de modo a que as suas empresas resultem frutíferas. Nesse sentido, é forçoso evitar aqueles que apenas se aproveitam do trabalho e não colaboram nele (cf. *Appendix Fabularum XXV*). Note-se, todavia, que o burro não deixa de ser um animal orgulhoso:

24. x (7) “ If a donkey goes with a horse it adapts its pace.”

¹⁶ O burro, é tratado pela imagética popular como preguiçoso e injusto queixoso: 23. 3 “One does not praise a donkey carrying a load because it brays.” (*AEL III, The instruction of Papyrus Insinger*)

É curioso que também a fábula mostre o burro como animal capaz de imitar comportamentos que não se adequem à sua natureza (*Appendix Fabularum* LXII). Infelizmente, não nos é possível remeter esta questão para a imagética animal popular, dado que, até ao momento, não encontramos qualquer indicação que pudesse sugerir este comportamento no meio natural. É possível que derive do atabalhoamento associado ao burro e a partir daí se tenha criado toda uma narrativa popular que o fizesse uma potencial personagem de peripécias e trapalhadas. Por tal, este era um modelo negativo a ter em conta para qualquer discípulo.

Conclusão

Sob a égide da dinastia ptolemaica e da elite cultural grega, sediada em Alexandria, a literatura grega terá, a dada altura, absorvido a expressão literária egípcia (cf. Rutherford 2000). Poderemos tomar como exemplo o papiro de Leiden (P. I, 384), escrito em demótico, que narra como Tefnu, filho do deus Ré, foi convencido a regressar ao Egito. Ainda que em contexto egípcio, a estrutura é toda ela grega, além de serem introduzidos elementos fabulares, uma vez que o deus Tot¹ conta fábulas com animais, com o intuito de apresentar uma lição moral:

“there was a [lion, on the] mountain who was mighty in strength and was good at hunting.” (*AEL III, Prince Pedikhons and queen Serpot*)

Neste texto, o leão busca o homem que prejudicou outros animais, procurando levar-lhe o devido castigo por aquele: atacar a pantera; colocar um jugo ao cavalo e ao burro; mutilar o boi e a vaca; remover as garras do urso²; prender um leão a uma árvore. Posteriormente, o leão, protagonista da fábula, encontra um rato e à peripécia resultante corresponde à narrativa da fábula *O leão e o rato reconhecido* (*Appendix Fabularum* LI). Deste texto depreende-se a larga transformação sofrida pela cultura egípcia, que acaba por substituir os seus códigos expressivos pelo cosmopolitismo cultural helenístico. Todavia, tal uso da alegoria não seria de toda novidade nesta cultura, como de resto notámos ao longo deste trabalho. De facto, pode apenas destacar-se a assimilação de novas formas de expressão, dado que os códigos populares dependem da cultura matriz e esta é em muitos aspectos coincidente: o mundo natural. Logo, não haverá, nesse aspeto, uma influência da fábula grega, antes a continuidade de um uso recorrente – a imagética animal – num género de certa forma novo.³

¹ Note-se que o deus da sabedoria usa as fábulas com critério sapiencial, como faria Esopo.

² O aparecimento deste animal no texto indica a influência grega, dado que no Egito não existiriam ursos no seu ambiente natural.

³ Lembramos que o ‘conto’ há muito que era usado no Egito, assim como a alegoria animal, de que são claro exemplo as ‘Instruções’. Nesse sentido, falamos apenas de uma correspondência direta à estrutura e princípios da fábula esópica.

A fábula grega, ainda que viesse mais tarde a diluir-se na própria literatura egípcia – como mostra o texto supra citado – nota um conhecimento primordial do comportamento dos animais, fontes basilares para a alegoria. E, da mesma forma, é o identificador natural de um símbolo que é recorrente nas várias culturas em contacto com o animal, como seja a egípcia, independente do período em questão ou do grau do desenvolvimento civilizacional. Como fontes desse facto, chegaram-nos os registos escritos e iconográficos, que sugerem a transversalidade dos símbolos animais e a sua origem na cultura de cariz popular e no senso comum.

No seguimento do que dizíamos em nota prévia, muito trabalho fica por fazer, quanto ao estudo da imagética popular na cultura egípcia, dado que o corpus textual fornecido por esta cultura é extenso e, além disso, é bem maior o espectro de signos e símbolos animais do que aquele que trabalhámos na nossa dissertação. Todavia, esperamos que este trabalho sirva de base ou estímulo a quem pretenda expandir tal estudo, não só à cultura egípcia, mas a todas as culturas do Mediterrâneo, dada a grande influência que a imagética popular animal teve na evolução da língua e estruturas culturais. Pois a linguagem e expressão são a base de toda a sociedade complexa, seja pela escrita, seja pela retórica, seja pela iconografia. Ora, a busca dos estudos etiológicos pelas várias civilizações, que pretende muitas vezes encontrar influências de determinada cultura sobre as outras, ignora frequentemente a evolução e desenvolvimento paralelo das diferentes sociedades. É preciso não esquecer que a natureza e o homem, no seu estado primordial, são sempre os mesmos, pelo que a matriz essencial corresponde a um espaço geográfico comum e não tanto a uma cultura de base mais conjectural do que factual, como seja o mundo proto-indo-europeu (vide Mallory and Adams).

Bibliografia

Edições críticas e traduções

- Allen, James P. (2005), *The Ancient Pyramid Texts*. Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Budge, E. A. Wallis (2008), *The Egyptian Book of the Dead*. New York, Pinguin Books.
- López, Gonzalo Casildo (2008), *Esopo. Fábulas*. Madrid, Alianza Editorial.
- Leão, Delfim F. (2008), *Obras Morais. O banquete dos Sete Sábios*. Coimbra, CECH.
- Faulkner, R. O. (2007), *The Ancient Coffin Texts: Spells 1-1185 & Indexes*. Oxford, Aris & Phillips.
- Fox, Michael V. (1985), *Ancient Egyptian Love Songs. The Song of Songs*. The University of Wisconsin Press.
- Frood, Elizabeth (2007), *Biographical Texts from Ramessid Egypt*. Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Gual, Carlos García; La Peña, P. Bádenas De; Facal, J. López (2004), *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Madrid, Gredos.
- Legrand, Ph. E. (1951), *Hérodote. Histoires, Livre VII*. Paris, Les Belles Lettres.
- Parkinson, R. B. (2009), *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*. New York, Oxford University Press.
- Quirke, Stephen (2004), *Egyptian Literature 1800 BC: questions and readings*. London, Golden House Publications.
- Sousa e Silva, Maria de Fátima (2006), *Aristóteles. História dos Animais, Vol I*. Lisboa, INCM.
- Sousa e Silva, Maria de Fátima (2008), *Aristóteles. História dos Animais, Vol II*. Lisboa, INCM.
- R. Pereira, Maria Helena (2007), *Platão. República*. (10ª edição). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Simpson, William Kelly (ed.) (2003), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*. London, Yale University Press.

Bibliografia Geral

- R. Adrados, F.; Dijk, Gert-Jan Van (ed.) (1999), *History of the Graeco-Latin Fable: Introduction and from the origins to the Hellenistic Age*. Vol. 1. Leiden, Brill.
- (ed.) (2000), *History of the Graeco-Latin Fable: The Fable During the Roman Empire and in the Middle Ages*. Vol. 2. Leiden, Brill.
- (2003), *History of the Graeco-Latin Fable: Inventory and Documentation of the Graeco-Latin Fable*, Vol. 3. Leiden, Brill.
- Akimoto, Kazuya (2010), *Ante-Aesopica: fable traditions of the Ancient Near Eastern Fables*. London, UMI / ProQuest.
- Algaze, Guillermo; Brenties, Burchard; Knapp, A. Bernard; Kohl, Philip L.; Kotter, Wade R. C.; Lamberg-Karlovsky, C.; Schwartz, Glenn M.; Harvey Weiss; Wenke, Robert J.; Wright, Rita P.; Zagarell, Allen (1989), "The Uruk Expansion: Cross-cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilization", *Current Anthropology*, Vol. 30, No. 5, 571-608.
- Allen, James P. (2010), *Middle Egyptian: an introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Anthes, Rudolf (1957), "The Legal Aspect of the Instruction of Amenemhet", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 16, No. 3, 176-191.
- Arnold, Dorothea (1995), "An Egyptian Bestiary", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, Vol. 52, No. 4, 1-61.
- Assmann, Jan (1996), *The mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Andrew Jenkins (trans.). New York, Henry Holt and Company.
- (2001), *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München, C.H.Beck.
- B. M. C (1916), "The Dress of the Ancient Egyptians: I. In the Old and Middle Kingdoms", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, Vol. 11, No. 8, pp. 166-171.
- Baines, J. (1983), "Literacy and Ancient Egyptian Society", in *RAI*, Vol. 18, No.3, pp. 572-599.
- (1989), "Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past: 3rd to 2nd Millennium BC Evidence", in Layton, R. (ed.), *Who needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*. London, Unwin Hyman. 131-49.

- (2007), *Visual and Written culture in ancient Egypt*. Oxford, Oxford University Press.
- Baines, J. & Málek, Jaromir (1984), *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford, Phaedon.
- Bar-Yosef, O. (1980), "Prehistory of the Levant", *Annual Review of Anthropology* Vol. 9, 101-133.
- Behlmer, Heike (1996), "Ancient Egyptian Survivals on Coptic Literature: an Overview", in Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, Brill.
- Beynen, G. Koolemans (1994), "Animal language in the Garden of Eden: folktale elements in *Genesis*", in Willis Roy (ed.), *Signifying Animals: human meaning in the Natural World*. London, Routledge.
- Bietak, Manfred (1991), "Egypt and Canaan during the Middle Bronze Age", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 281, 27-72.
- Blackman, A. M. (1936), "Some Notes on the Story of Sinuhe and Other Egyptian Texts", *JEA*, Vol. 22, No. 1, pp. 35-44.
- Bolin, Thomas M. (1999), "History, Hystography, and the Use of the Past in the Hebrew Bible", in *Genre & Narrative in Ancient Historical Texts*. Leiden, Brill.
- Brewer, Douglas (2002), "Hunting, Animal Husbandry and Diet in Ancient Egypt", in Billie Jean Collins (ed.), *A History Of The Animal World In The Ancient Near East*. Leiden, Brill. Pp. 427-457.
- Burkard, Gunter (1996), "Metrik, Prosode Und Formaler Aufbau Agyptischer Literarischer Texte", in Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, Brill.
- Carreira, José Nunes (2005), *Literatura do Egipto Antigo*. Europa-América
- Cassin, Barbara et Labarrière, Jean-Louis (Eds.) (1997), *L'animal dans l'antiquité*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Černý, Jaroslav (1961), "The Stela of Merer in Cracow", in *JEA*, Vol. 47, 5-9.
- Chevalier, Jean ; Gheerbrant, Alain (1982), *Dictionnaire des Symboles – Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres*. Paris, Robert Laffont.
- Cirlot, J. E. (2001), *A Dictionary of Symbols*. Trans. Jack Sage. London, Routledge.
- Cline, Erich H. & O' Connor David (eds.) (2006), *Thutmose III, a New Biography*. University of Michigan Press.

- Collier, Mark (1996), "The Language of Literature: On Grammar and Texture", in Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, Brill.
- Collins, Billie Jean (ed.) (2002), *A History Of The Animal World In The Ancient Near East*. Leiden, Brill.
- Curry, Susan A. (2009), *Human Identities and animal others in the second C.E.* Indiana University (Department of Classical Studies).
- Davis, M. Whitney. (1977), "The Ascension-Myth in the Pyramid Texts", in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 36, No. 3, 161-179.
- Depuydt, Leo (1993), "The Date of Piye's Egyptian Campaign and the Chronology of the Twenty-Fifth Dynasty", *JEA*, Vol. 79, pp. 269-274.
- Dijk, Gert-Jan Van (1997), *Αἴθιοι, λόγοι, μῦθοι – Fables in Archaic, Classical, & Hellenistic Greek Literature*. Leiden, Brill.
- Douglas, Mary (1994), "The pangolin revisited: a new approach to animal symbolism", in Willis Roy (ed.), *Signifying Animals: human meaning in the Natural World*. London, Routledge.
- El-Shamy, Hasan (ed.) (2002), *Maspero, Gaston. Popular Stories of Ancient Egypt*,. Santa Barbata, ABC-CL10.
- Eliade, Mircea (1979), *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard
- Evans, Linda (2010), *Animal behaviour in Egyptian art: representations of the Natural World in Memphite Tomb Scenes*. Oxford, Aris & Philips.
- Eyre, Christopher (1996), "Is Egyptian historical literature 'historical' or 'literary'?", in Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, Brill.
- (2009), "On the inefficiency of Bureaucracy", in Patrizia Piacentini & Christian Orsenigo (ed.), *Egyptian Archives*. Milano, Cisalpino, pp. 15-30.
- Falkowitz, Robert S. (1983), "Discrimination and Condensation of Sacred Categories: The fable in Early Mesopotamian Literature", in Francisco R. Adrados & Olivier Reverdin (eds.), *La Fable*. Genève, Fondation Hardt.
- French, Roger (1994), *Ancient Natural History. Histories of Nature*. London, Routledge.
- Fox, Michael V. (1980), "The Cairo Love Songs", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 100, No. 2, pp. 101-109.
- (1981), "'Love' in the Love Songs", *JEA*, Vol. 67, pp. 181-182.

- (1983), “Ancient Egyptian Rhetoric”, in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 1, No. 1, 9-22.
- Gardiner, Allan (2007), *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*. Oxford, Griffith Institute.
- R. Gonçalves, Maria Isabel D. S. (1983), *Imagens e Símbolos Animais na Poesia Greco-Latina*. Lisboa.
- Hamori, J. Esther (2008), “When Gods Were Men” – *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Haring, Ben (2003), “From Oral Practice to Written Record in Ramesside Deir El-Medina” in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 46, No. 3, pp.249-272.
- Hart, George (2005), *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London, Routledge.
- Hassan, Fekri A. (1988), “The Predynastic of Egypt”, *Journal of World Prehistory*, Vol. 2, No. 2, pp. 135-185.
- (1997), “The Dynamics of a Riverine Civilization: A Geo-archaeological Perspective on the Nile Valley, Egypt”, in *World Archaeology*, Vol. 29, No. 1, 51-74.
- Henrique, Nelson H. S. (2011), “A imagética animal no discurso político: a tradição popular em Demóstenes – Contra Aristogíton”, in *Memória & Sabedoria*. Lisboa, Húmus, pp. 523-532.
- Houlihan, Patrick F. (2002), “Animals in Egyptian Art and Hieroglyphs”, in Billie Jean Collins (ed.), *A History Of The Animal World In The Ancient Near East*. Leiden, Brill. pp. 97-143.
- Hutto, David (2002), “Ancient Egyptian Rhetoric in the Old and Middle Kingdoms” in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 20, No. 3, pp.213-233.
- Hutton, J. M. (1987), “Growth and Feeding Ecology of the Nile Crocodile *Crocodylus niloticus* at Ngezi, Zimbabwe”, *Journal of Animal Ecology*, Vol. 56, No. 1, pp. 25-38.
- Jedrkiewicz, Stefano (2002), “Animals y *sophía*. La fábula esópica como saber universal”, in Aurélio Pérez Jiménez, Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), “Asi dijo la zorra”. *La tradición Fabulística en los Pueblos del Mediterráneo*. Málaga, Ediciones Clásicas Madrid.

- Jong, Irene J. F. De; Nunlist, René & Bowie, Angus (Eds.) (2004), *Narrators, Narratees, And Narratives In Ancient Greek Literature*. Leidein, Brill.
- Karenga, Maulana (2004), *Maat: The Moral Ideal in Ancient Egypt*. London, Routledge.
- Kemmerer, Lisa (2006), *In Search of Consistency: Ethics and Animals*. Leiden, Brill.
- Kockelmann, Holger (2008), *Praising the Goddess: a comparative and annotated re-edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Lassere, François (1983), “La fable en gréce dans la poésie archaïque”, in Francisco R. Adrados & Olivier Reverdin (eds.), *La Fable*. Genève, Fondation Hardt. Pp. 61-103.
- Lazaris, Nikolaos (2007), *Wisdom In Loose Form: The Language Of Egyptian And Greek Proverbs In Collections Of The Hellenistic And Roman Periods*. Leiden, Brill.
- Leão, Delfim Ferreira (2007), *Apuleio. O burro de ouro*. Lisboa, Cotovia.
- Lhermitte, M. Jean-François (2005), *Conscience morale des animaux et perspective éthique dans l'œuvre zoologique d'Élien de Préneeste*. Université Paris IV – Paris Sorbone.
- Lonslade, H. Steven (1979), “Attitudes towards Animals in Ancient Greece”, in *Greece & Rome*, Vol. 26, No. 2, 146-159.
- Loprieno, Antonio (1996), “Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern theories”, in Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, Brill.
- Lourenço, Frederico (2005), *Homero. Ilíada*. Lisboa, Cotovia.
- (2006), *Homero. Odisseia*. Lisboa, Cotovia.
- Ferreira, Luísa de Nazaré; Rodrigues, Nuno Simões; Rodrigues, Paulo Simões (2010), *Plutarco e as Artes. Pintura, Cinema e Artes Decorativas*. Coimbra, CECH.
- Mallory, J. P. & Adams, D. Q. (2007), *The Oxford introduction to proto-indo-european and the proto-indo-european world*. Oxford, Oxford University Press.
- Martin, Nilson P. (1972), *The Mycenaean origin of greek mythology*. Berkeley, University of California Press.
- Mcdonough, Cristopher (2006), “*Ridiculus Mus*: of Mice and Men in Roman Thought”, in Paul Waldau, Kimberley Patton (eds.), *A communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. New York, Columbia University Press.
- Meht, Arti (2007), *How The Fables Teach? Reading The World of The Fable in Greek, Latin and Sanskrit Narratives*. Indiana University (Department if Classical Studies).

- Merrillees, R. S. (1972), "Aegean Bronze Age Relations with Egypt", *American Journal of Archaeology*, Vol. 76, No. 3, pp. 281-294.
- Meskill, Lynn (2000), "Cycles of Life and Death: Narrative Homology and Archaeological Realities", in *World Archaeology*, Vol. 31, No. 3, Human Lifecycles, pp. 423-441.
- Michalowski, Piotr (1999), "Commemoration, Writing, and Genre in Ancient Mesopotamia", in *Genre & Narrative in Ancient Historical Texts*. Leiden, Brill.
- Morales, Antonio J. (2010), "Threats and warnings to future kings: The inscription of Seti I at Kanais (Wadi Mia)", in *Millions of Jubilees: Studies in Honor of David Silverman*. Cairo, Supreme Council of Antiquities Press.
- Moreno, Juan Carlos García (2001), "L'organisation sociale de l'agriculture dans l'Egypte pharaonique pendant l'ancien empire (2650-2150 avant j.-c.)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 44, No. 4, pp. 411-450.
- Murray, M. A. (1948), "The Serpent Hieroglyph", in *JEA*, Vol. 34, pp. 117-118.
- Newmyer, Stephen T. (2011), *Animals in greek and roman thought*. New York, Routledge.
- Nyord, Rune (2009), *Breathing Flesh: Conceptions Of The Body In The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- Osborne, Catherine (2009), *Dumb beasts & dead philosophers*. Oxford, Oxford University Press.
- Parkinson, R. B. (1992), "Literary form and the Tale of Eloquent Peasant", in *JEA*, No. 78, 163-78.
- Parkinson, R. B. (1996), "Types Of Literature In The Middle Kingdom", in Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden, Brill.
- (2002), *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: a dark side of perfection*. London, Equinox
- (2009), *Reading Ancient Egyptian Poetry*. Oxford, Blackwell
- Peet, T. Eric (1925), "The Legend of the Capture of Joppa and the Story of the Foredoomed Prince. Being a Translation of the Verso of Papyrus Harris 500", *JEA*, Vol. 11, No. 3/4, pp. 225-229.
- Penney, J. H. W. (ed.) (2004), *Indo-European Perspectives*. Oxford, Oxford University Press.

- Phillips, Jacke (1997), "Punt and Aksum: Egypt and the Horn of Africa", *The Journal of African History*, Vol. 38, No. 3, pp. 423-457.
- Platt, Steven G.; Rainwater, Thomas R.; Snider, Scott; Garel, Anthony; Anderson, Todd A.; McMurry, Scott T. (2007), "Consumption of Large Mammals by *Crocodylus moreletii*: Field Observations of Necrophagy and Interspecific Kleptoparasitism", in *The Southwestern Naturalist*, Vol. 52, No. 2, pp. 310-317.
- Pollock, S. (1992), "Bureaucrats and Managers, Peasants and Pastoralists, Imperialists and Traders: Research on the Uruk and Jemdet Nasr Periods in Mesopotamia", in *Journal of World Prehistory*, Vol. 6, No. 3, 297-336.
- Pollock, S.; Pope, M.; Coursey, C. (1996), "Household Production at the Uruk Mound, Abu Salabikh, Iraq", in *American Journal of Archaeology*, Vol. 100, No. 4, 683-698.
- Pullen, Daniel J. (1992), "Ox and Plow in the Early Bronze Age Aegean", *American Journal of Archaeology*, Vol. 96, No. 1, 45-54.
- Ray, John D. (1986), "The Emergence of Writing in Egypt", in *World Archaeology*, Vol. 17, No. 3, Early Writing Systems, pp. 307-316.
- Reed, Charles (1959), "Animal Domestication in the Prehistoric Near East", in *A. Science*, New Series, Vol. 130, No. 3389, 1629-1639.
- Rice, Michael (2006), *Swifter than the Arrow. The Golden Hunting Hounds of Ancient Egypt*. London, I. B. Tauris.
- Rodrigues, Nuno Simões (2007), "Entre Europa e Io: Elementos Orientais na Arte Grega Arcaica e Clássica", in *Arte Pré-Clássica*. Lisboa, APOR. pp. 323-346.
- Rossel, Stine; Marshall, Fiona; Peters, Joris; Pilgram, Tom; D. Adams, Matthew; O'Connor, David (2008), "Domestication of the Donkey: Timing, Processes", *Indicators Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 105, No. 10, pp. 3715-3720.
- Rutherford, Ian (1997), "Kalasiris and Setne Khamwas: A Greek Novel and Some Egyptian Models", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 117, pp. 203-209.
- (2000), "The Genealogy of the Boukoloi: How Greek Literature Appropriated an Egyptian Narrative-Motif", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 120, pp. 106-121.
- Ryholt, K. S. B. (1997), *The political situation in Egypt during the Second Intermediate Period, c. 1800-1550 b.C.* Copenhagen, Museum Tusulanum Press.

- Sancisi-Weerdenburg, Helen (1999), "The Persian Kings and History", in *Genre & Narrative in Ancient Historical Texts*. Leiden, Brill.
- Schofield, L. & Parkinson, R. B. (1994), "Of Helmets and Heretics: A Possible Egyptian Representation of Mycenaean Warriors on a Papyrus from El-Amarna", in *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 89, 157-170.
- Spalinger, Anthony (1979), "The Military Background of the Campaign of Piye (Piankhy)", *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Bd. 7, pp. 273-301.
- Secor, Stephen M. (1995), "Ecological Aspects of Foraging Mode for the Snakes *Crotalus cerastes* and *Masticophisflagellum*", *Herpetological Monographs*, Vol. 9, 169-186.
- Shaw, Ian (ed.) (2003), *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York, Oxford University Press.
- Schibli, S. Hermann (1983), "Fragments of a Weasel and Mouse War", in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 53, 1-25.
- Seters, John Van (1964), "A Date for the 'Admonitions' in the Second Intermediate Period", in *JEA*, Vol. 50, 13-23.
- Voultsiadou, Eleni & Tatolas, Apostolos (2005), "The Fauna of Greece and Adjacent Areas in the Age of Homer: Evidence from the First Written Documents of Greek Literature", *Journal of Biogeography*, Vol. 32, No. 11, pp. 1875-1882.
- Tasopoulou, Evrydiki (2008), *The judgment of Animals in Classical Greece: Animal Sculpture and the concept of lifelikeness*. Pennsylvania, Bryn Mawr College.
- Teeter, Emily (2002), "Animals in Egyptian Literature", in Billie Jean Collins (ed.), *A History of The Animal World In The Ancient Near East*. Leiden, Brill. Pp. 335-360.
- Thite, G. U. (1983), "Indian Fable", in Francisco R. Adrados & Olivier Reverdin (eds.), *La Fable*. Genève, Fondation Hardt.
- Thomas, N. W. (1920), "What Is the Ka?", *JEA*, vols. 6, no. 4, 265-273.
- Uchitel, Alexandre (1999), "Local versus General History in Old Hittite Historiography", in *Genre & Narrative in Ancient Historical Texts*. Leiden, Brill.
- Uther, Hans-Jörg (2006), "The fox in World Literature: reflections on a 'Fictional Animal'", in *Asian Folklore Studies*, Vol. 65, No. 2, pp. 133-160.
- Watkins, Calvert (1995), *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford, Oxford University Press.

- West, M. L. (1997), *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford, Clarendon Press.
- (2008), *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford, Oxford University Press.
- Willis, Roy (1994), "The meaning of the snake", in Willis Roy (ed.), *Signifying Animals: human meaning in the Natural World*. London, Routledge.
- Wilkinson, Toby A. H. (1999), *Early Dynastic Egypt*. London, Routledge.
- Younger, John G. (2005), *Sex in the ancient world from a to z*. London, Routledge.

Páginas consultadas online:

<http://www.britishmuseum.org> (última consulta a 30 de Dezembro)

<http://www.brooklynmuseum.org/> (última consulta a 30 de Dezembro)

<http://www.digitalegypt.ucl.ac.uk/Welcome.html> (última consulta a 30 de Dezembro)

<http://www.gizapyramids.org/code/emuseum.asp?newpage=index> (última consulta a 30 de Dezembro)

<http://www.louvre.fr/> (última consulta a 30 de Dezembro)

<http://www.metmuseum.org/> (última consulta a 30 de Dezembro)

<http://www.ucl.ac.uk/museums/petrie> (última consulta a 30 de Dezembro)

Índice de passos citados

<i>A guerra entre as doninhas e os ratos</i>	13 n.32.
<i>A verdade e a mentira (AEL II, Truth and falsehood)</i>	85 n.39.
<i>Auto-biografia de Weni</i>	37, 38, 39.
<i>Aesopica</i>	
<i>A águia e a Raposa. I.</i>	20, 38, 76.
<i>A águia e o escaravelho. III.</i>	28, 73, 75.
<i>A águia, a gralha e o pastor. II.</i>	75.
<i>A andorinha e a serpente. LXXVI.</i>	33, 46, 52, 60.
<i>A cigarra e a raposa. LXXIX.</i>	33, 35, 47.
<i>A gralha e a raposa. XXXVII.</i>	30, 46, 52 n.8, 54.
<i>A hiena e a raposa. LXXX.</i>	47.
<i>A larva e o dragão. XC.</i>	28 n.3.
<i>A leoa e a raposa. LXXXIV.</i>	47, 100 n.15.
<i>O rapaz e o escorpião. LXVIII.</i>	31 n.8, 52, 60.
<i>A raposa com o ventre inchado. XVI.</i>	16, 55.
<i>A raposa e as uvas. IX.</i>	56 n.15.
<i>A raposa e o bode no poço. V.</i>	46.
<i>A raposa e o crocodilo. XII.</i>	46.
<i>A raposa e o leopardo. VII.</i>	51, 62.
<i>A raposa e o lenhador. XIII.</i>	46.
<i>A raposa e o macaco discutiam acerca da linhagem. VIII.</i>	46.
<i>A raposa, que acaricia um cordeirinho e o cão. XVII.</i>	28.
<i>A serpente e o caranguejo. LXV.</i>	52, 60.
<i>A serpente, a doninha e os ratos. LXVI.</i>	52, 60.
<i>A serpente que foi pisada e Zeus. LXVII.</i>	30, 52, 58, 60.
<i>A víbora e a raposa. XXIX.</i>	33, 46, 52, 52 n. 7, 60.
<i>A víbora e a hidra. XXVII.</i>	52, 60.
<i>A víbora e a lima. XXVIII.</i>	52, 60.
<i>As crias de macaco. LXXIV.</i>	52, 60, 93.
<i>As lebres e as raposas. LXXXIII.</i>	47.
<i>O burro, a raposa e o leão. LXIV.</i>	25.
<i>O burro, o corvo e lobo. LXII.</i>	102.
<i>O burro disfarçado com pele de leão. LXII.</i>	98.
<i>O burro, o galo e o leão. XXIII.</i>	97.
<i>O cabreiro e as cabras selvagens. IV.</i>	38 n.3, 39, 96.
<i>O cabrito que estava em casa e o lobo. XXXI.</i>	28 n.3, 46.

<i>O cão adormecido e o lobo. XL.</i>	57, 95.
<i>O cão, o galo e a raposa. LXXXI.</i>	47.
<i>O cão perseguidor do leão. XXXIX.</i>	57.
<i>O cordeiro e o lobo flautista. XXX.</i>	28, 58 n.17.
<i>O corvo e a raposa. XXXVI.</i>	46, 52 n.8.
<i>O corvo e a serpente. XXXVIII.</i>	30, 52, 54, 60.
<i>O homem covarde que encontrou um leão de ouro. XXI.</i>	25, 61 n.23.
<i>O javali e a raposa. LXXVI.</i>	52, 60.
<i>O lavrador e a serpente. XX.</i>	30, 52, 60.
<i>O leão e o touro. XLIV.</i>	17.
<i>O leão e o golfinho. XLVI.</i>	17, 20, 60.
<i>O leão apaixonado. XLI.</i>	60, 74 n.14.
<i>O leão aprisionado e o lavrador. XLV.</i>	38, 52, 60, 95 n.6.
<i>O leão assustado por um rato. XLVII.</i>	60, 61.
<i>O leão e o burro que caçam juntos. LII.</i>	38 n.3.
<i>O leão, o burro e raposa. L.</i>	24, 46.
<i>O leão e a lebre. XLIX.</i>	24.
<i>O leão e o rato reconhecido. LI.</i>	60.
<i>O leão e o urso. XLVIII.</i>	25.
<i>O leão envelhecido e a raposa. XLIII.</i>	29 n.5.
<i>O leão doente, o lobo e a raposa. LXXXV.</i>	29 n.5, 47.
<i>O lobo e a garça. LVI.</i>	28 n.3.
<i>O lobo e a cabra. LVII.</i>	28 n.3, 38 n.3.
<i>O lobo e a ovelha. LIX.</i>	28 n.3.
<i>O lobo e a velha. LVIII.</i>	28 n.3.
<i>O lobo e o cavalo. LIV.</i>	28 n.3.
<i>O leão e o touro. XLIV.</i>	17.
<i>O leão, o burro e raposa. L.</i>	97, 98.
<i>O lobo e o cordeiro. LV.</i>	28 n.3.
<i>O lobo e o cordeiro. LXXXVIII.</i>	28 n.3, 46, 95.
<i>O lobo e o pastor. LXXVIII.</i>	28 n.3, 33, 95 n.6.
<i>O lobo ferido e a ovelha. LX.</i>	28 n.3, 57.
<i>Os lobos e as ovelhas. LIII.</i>	28, 58 n.17, 95 n.6.
<i>O macaco e os pescadores. LXIX.</i>	93.
<i>O macaco, que foi eleito rei, e a raposa. XXII.</i>	46, 52, 60.
<i>O passarinho e a áspide. XXXIV.</i>	52, 60.
<i>O Pastor e as crias do lobo. LXXI.</i>	28 n.3, 57, 58, 62.
<i>O pastor e as ovelhas. LXX.</i>	95 n.6, 97.
<i>O pastor e o lobo criado com os cães. LXXXIX.</i>	28 n.3, 57, 58, 62.

<i>O rapaz e o escorpião. LXVIII.</i>	31 n.8.
<i>O viajante e a víbora. LXI.</i>	30, 52, 60.
<i>Os dois escaravinhos. XXV.</i>	101 n.16.
<i>Zeus e a raposa. XXXII.</i>	50, 60.
<i>Zeus e a serpente. LXXV.</i>	31, 52.
<i>Anais de Tutmés III (AEL II, from the annals of Thutmose III).</i>	19 n.10, 72.
<i>Antigo Testamento 15, 4-5.</i>	56 n.15.
Aristóteles	
<i>Retorica II, 20.</i>	10 n.22.
<i>Historia Animalium 488a, 20-26.</i>	56 n.14.
<i>Arquíloco Fr. 89-95.</i>	20 n.13.
<i>As Advertências de Ipu-Uer (AEL I, the admonitions of Ipuwer).</i>	42, 43, 43 n. 15 e 16.
<i>Biografia de Arkhuf (AEL I, Biography of Harkhuf).</i>	50 n.5.
<i>Canções de Amor Egípcias (Fox 1985, p. 10, (A)).</i>	78 n. 26.
Cântico dos Cânticos	
<i>2: 7.</i>	58 n.20.
<i>2: 15.</i>	56.
<i>2: 17.</i>	58 n. 20.
<i>Conto de José (Gênesis 39, 1-20).</i>	60, n. 25.
<i>Conto de Sinuhe.</i>	69-71.
<i>Conto e Lamento de Khuninpu.</i>	14 n.5.
<i>Conselhos ao jovem escriba (P. Anastasi V, 8, 1-9, 1, Simpson 2003, p. 439).</i>	93 n.3.
<i>Declaração de Inocência (AEL II, The judgments of the Dead - the declaration of innocence).</i>	45.
Demóstenes	
<i>Contra Aristogiton I, 40.</i>	58 n.18.
Eliano	
<i>H.A. 8.28.</i>	74 n.20.
<i>Ensinaamentos de Ptahhotep.</i>	99.
Ésquilo	
<i>Ag. 114.</i>	81 n.33.
<i>Estela de Bentresh (AEL III, The bentresh stela).</i>	16 n.4.
<i>Estela de Amen-Hotep II (AEL II, The great Sphinx Stela of Amenhotep II).</i>	19 n.10.
<i>Estela de Amen-Hotep III (AEL II, Stela of Amenhotep III).</i>	19 n.10, 44.
<i>Estela do Mordomo Merer de Edfu (AEL I, Stela of the butler Merer of Edfu).</i>	41.
<i>Estela Poética de Merenptah (AEL II, The Poetical Stela Of Merenptah).</i>	44.
<i>Estela Poética de Tutmés (AEL II, The poetical Stela of Thutmose III).</i>	19 n.10, 72, 73, 75, 77.
<i>Estela Vitoriosa do Rei Pié (AEL III, the victory stela of king Piye).</i>	16 n.5, 87, 88, 89.
<i>Estela vitoriosa do rei Psamético II (AEL III, A victory stela of King Psamtik II).</i>	90.
<i>Hino a Meretseguer (AEL II, Votive stela of Neferabu with hymn to Meretseguer).</i>	34.

<i>Hino a Ptah (AEL II, Votive Stela of Nefertiri with hymn to Ptah)</i>	51.
<i>Feitiços para ascender ao Céu (46B, Froot 2007, pp. 226-7)</i>	25.
<i>Feitiços para entrar no útero de Nut (Allen 2005, p.313)</i>	82 n.34.
<i>Feitiço 542 (Faulkner (1996), Spell 542)</i>	37.
<i>Feitiços para a proteção das múmias (Unas Pyramid Texts)</i>	33.
<i>Génesis 3:1</i>	33.
Heródoto	
I. 23-24.	17 n.6.
II. 134.	13.
VII.125-7.	74 n.20.
Hesíodo	
<i>Trabalhos e Dias, 202</i>	11.
<i>Teogonia, 309-12</i>	58 n.19.
<i>Hino ao Sol (Araújo 2001, p.123-5)</i>	29.
Horácio	
<i>Ars Poetica, v. 139</i>	65.
Homero,	
<i>Ilíada</i>	
II, 474-77.	44 n.17.
IV, 433-38.	44 n.17.
VIII, 130-1.	83 n.37.
X, 334. ..	52.
XVI, 581-3.	70 n.8.
XVII, 540-1.	72 n.15.
XVII, 673-81.	51 n.31.
XXIII, 652.	11.
XXIII, 795.	11.
<i>Odisseia</i>	
XIV, 509.	11.
XVII. 290-323.	58 n.18.
<i>Hórus e Set (AEL II, Horus and Seth)</i>	62 n.24, 83 n.40.
<i>Inscrições dedicadas a Seti I (AEL II, the dedications inscriptions of Seti I)</i>	22, 50.
<i>Inscrições da Batalha de Kadech (AEL II, The Kadesh battle inscriptions of Ramsés II)</i>	80-6.
<i>Inscrições monumentais de Sesostris I (AEL I, Building inscriptions of Sesostris I)</i>	40.
<i>Instrução do Papiro de Insinger (AEL III, The instruction of Papyrus Insinger)</i>	31, 34 n.14, 52 n.8, 60, 77 n.25, 92, 94, 95, 101 n.16.
<i>Instrução ao faraó Merikaré (AEL I, The instruction addressed to king Merikaré)</i>	38 n.14.
<i>Instrução de Ani (AEL II, The instruction of Any)</i>	91-3.
<i>Instrução de Ankhchechong (AEL III, The instruction of Ankhshesong)</i>	97 n.10, 98.

<i>Instrução do Rei Amenemhat I para o filho Sesostris I (AEL I, the instruction of King Amenemhet I for his son Sesostris I).</i>	52, 65.
<i>Instruções de Ptahhotep (Quirke 2004).</i>	99.
<i>Job. 30:1.</i>	35 n.15.
<i>Instrução de Amenemope (AEL II, Instruction of Amenemope).</i>	93-5.
<i>Livro dos mortos (The Egyptian Book of the Dead, Budge 2008, p. 249).</i>	51, 60, 61.
<i>Livro dos números, 21:6.</i>	33 n.12.
Lucrécio	
<i>De Rerum Natura 5.882-3.</i>	27.
<i>Matheus 10:16.</i>	33.
Menandro	
<i>Menandri sententia, I. 276.</i>	26 n.26.
<i>O camponês eloquente (AEL I, The eloquent peasant).</i>	27, 97.
<i>O conto do marinheiro naufragado (AEL I, The tale of the shipwrecked sailor).</i>	68-9.
<i>O ensinamento de um homem para o seu filho (Quirke 2004, p. 106, 21).</i>	31.
<i>O mágico Dejudi (AEL I, The magician Djedi).</i>	40 n.10, 67.
<i>O Príncipe Malfadado (AEL II, P. Harris 500).</i>	34.
<i>O Príncipe Pedikhons e a rainha Serpot (AEL III, Prince Pedikhons and queen Serpot).</i>	103.
<i>Oração a Ámon (AEL II, Prayer to Amun).</i>	54 n.10.
<i>Dois Irmãos (AEL II, The Two Brothers).</i>	61-3.
Ovídio	
<i>Fasti 4, 679-712.</i>	56 n.15.
<i>Papiro Chester Beatty I, II.</i>	59.
<i>Papiro Chester Beatty I, III.</i>	59.
<i>Papiro Harris 500.</i>	59, 70 n.8.
<i>Papiro Lansing: a schoolbook.</i>	95-7.
<i>Pedra de Shabako (AEL I, Shabako's Stone).</i>	40-1.
Píndaro	
<i>Pythia I, 7.</i>	81 n.32.
<i>Pirâmide de Unas, 263 (AEL I, Unas pyramide, 263).</i>	49, 51.
Platão	
<i>República (375 E-376).</i>	58 n.19.
Plínio-o-Velho	
<i>História Natural, IX. 24-25, 28, 33.</i>	17 n.6.
Plutarco	
<i>O banquete dos Sete Sábios 160E-161E.</i>	17 n.6.
<i>Relatório de Uenamun (AEL II, The report of Wenamun).</i>	23.
<i>Semónides: Fr. 7 West.</i>	10 n.21.
<i>Senaqueribe.</i>	81 n.32.

<i>Setne Khamwas e Naneferkaptah (AEL III, Setne Khamwas and Naneferkaptah (Setne I)).</i>	32, 63.
<i>Setne Khamwas e Si-Osire (AEL III, Setne Khamwas and Si-Osire (Setne II)).</i>	35.
<i>Sátira dos Ofícios (AEL I, The satire of the trades).</i>	9-10, 68.
Teócrito	
<i>Idílios I, 48-50.</i>	78 n.26.
XIV, 43.	11.
<i>Textos da pirâmide de Pepi I (AEL I, Pepi I piramyde, 573).</i>	22.
<i>Textos da Pirâmide de Unas (AEL I, Unas's Pyramid texts).</i>	17, 33.
<i>Textos da Pirâmide de Teti (Allen 2005: Speels for Entering the Akhet, p. 89.).</i>	33.

Índice temático

abelha.	10, 10 n.21.
Abido.	37.
Aftonio.	11.
ãivoc.	11.
águia, ver falcão (ave de rapina).	20-1, 7, 75-6, 81 n.32.
Akhenaton, ver Amen-Hotep IV.	84.
Alexandria, romana.	5.
Ahmés.	8, 9, 102.
Amarna.	84.
Amen-Hotep II.	19 n.10.
Amen-Hotep III.	19 n.10, 44, 45, 55 n.11.
Amen-Hotep IV, ver Akhenaton.	84.
Amenemhat I.	52, 54, 65, 66, 67, 70.
Amenemope.	93, 95.
Ámon.	16 n.424 n.17, 54 n.10.
Anatólia.	5, 21, 74.
Ankhchechonq.	98, 99, 101.
Ani.	91-3.
Antílope.	96.
Anúbis, deus.	77 n.24.
Apófis.	30 n.7.
Aríon.	6 n.17.
Assíria.	13.
Atena, deusa.	49 n.1.
Aton, deus.	29, 30.
Au-Ib-Re, filho de Hardjedef.	7 n.13.
Aváris.	6 n.10.
<i>Ba</i>	51 n.5, 63.
burro.	24, 25, 35, 92, 97, 98, 101, 102.
boi.	16, 18, 21, 35, 42, 54 n.10, 55 n.12, 91, 99.
Boi Ápis.	21, 21 n.14.
cabra.	38-9, 85, 96.
cabrito, ἔριφος.	46.
Canaã, ver Kadech (cidade cananaica).	70 n.9.
cão.	34, 35, 56, 57, 58, 62, 63, 66, 92, 95.
cavalo.	35, 59, 59 n.21, 88, 89, 90, 95, 96, 103.

<i>Cerealia</i> , festival.	56. n.15.
chacal, <i>wnš</i>	46, 76, 77, 77 n.24, 78, 79.
Creta, ver <i>Keftiu</i> e minoicos.	4 n.3, 72 n.16.
crocodilo, <i>sbk</i> , <i>msb</i>	9, 22, 23, 23 n.15, 24, 2,6 34, 34 n. 14.
cultura micénica.	4 n.3, 74.
'dead metaphors'.	26.
Demétrio de Falero.	10.
Dejdi, mágico.	40 n.10.
Dólon.	52.
doninha.	13 n. 32, 52, 52 n.6.
La Fontaine.	12.
<i>Exempla, exemplum</i>	10, 17 n.27, 87.
escorpião.	31 n.8, 32, 33, 34.
Esopo, de Samos.	11, 13 n.29, 13 n.30.
Estesícoro, de Hímera.	11.
Fábula	
Fábula Esópica.	9, 10, 11, 11 n.23, 13, 13 n.29, 17, 20, 21, 28, 38, 55, 85, 100 n.15.
ἄθυρμα, ἀποφθέγμα, διηγήμα, διήγησις, ἱστορία, παραβολή, παράδειγμα, παροιμία, πλάσμα, πλάσσω, <i>fabula, fabella, argumentum, exemplum, imago, historia, iocus, narratio, neniae, parabola</i> (medieval), <i>sales</i> (neo-latino), <i>similitudo</i> (medieval), <i>urbanitates</i> (neo-latino)	11 n.27.
falcão, ver águia (ἄετòς), ave de rapina, milhafre.	11, 17, 18, 28, 49, 50, 50 n.3, 70, 70 n.8, 72 n.14, 75, 76, 79, 81, 86.
Fílon, de Alexandria.	29.
Filisteus.	56.
Félix Samaniego.	12.
gado, <i>tp-i3w.t</i>	40-6, 56-7, 61-2, 87-8, 96.
gato.	63, 98 n.11, 100-1.
gazela.	57 n.16, 58.
grifo.	80, 81.
Grimm, Irmãos Grimm (Jacob Grimm e Wilhelm Grimm).	12.
Hardjedef.	7 n.13.
Hathor, deusa.	34, 37.
Hebreus, hebraica (cultura).	15, 33.
Héacles.	67.
Heracleópolis.	87.
Hermógenes.	11.
Hicsos.	6 n.10, 8, 89 n.45.
hipopótamo.	9 n.16, 19.
Hititas, hitita (cultura).	84, 86.

Hatti	79, 80.
Hórus, deus.	16 n.5, 17-9.
Ítaca.	4 n.3.
Império Antigo.	5-6, 6 n.8 e n.10, 22.
Império Médio.	6 n.10, 41 n.12, 99.
Império Novo.	6 n.10, 8, 39 n.5, 80 n.30, 87 n.42, 89 n.45.
Instrução, <i>sb3j.t</i> ou <i>sb3y.t</i>	7, 7 n.13, 31, 38 n.4, 52, 54, 67, 91-102.
Iti, de Imiotru.	42 n.14.
Ipu-Uer.	42.
<i>Ka</i>	51, 63.
Kadech.	90-2.
Keftiu, ver Creta.	72 n.16.
Khamwas, filho de Ramsés II	32, 35, 63.
Kheti.	38, n. 4.
Khufu.	67, 68.
leão.	9, 10, 17, 20-1, 23-5, 29-30, 32, 34, 45, 57, 60-1, 65-9, 72-4, 74 n.21, 79, 81, 83-5, 92-3, 95, 100 n.15.
Leão de Némea.	67.
leoa.	85 n.39, 100.
Levante, região.	21, 71 n.11, 74.
Líbano, região.	23.
Líbia.	70, 73, 73 n.17.
Líbios.	44, 54-5.
<i>Livro dos Mortos</i>	45.
lobo, λύκος, <i>wnš</i>	12, 24 n.18, 28, 33, 40, 45-6, 52, 57-8, 61, 63, 77-8, 85, 95.
alcateia.	46, 77-8, 85 n.39.
λόγος.	11.
<i>Maat</i>	7, 18-9, 29, 38-9, 45, 54-5, 57-8, 61, 83, 91-3.
macaco.	92-3.
babuíno.	93 n.4.
Mâneton.	79 n.27.
Megido, batalha.	72.
Merenptah.	44.
Merenré.	37.
Merer, mordomo.	41-2.
Meretseguer, deusa.	25, 25 n.20, 34.
Mesopotâmia,	4 n.4, 4-5, 13, 16 n.3, 21, 30 n.7, 74.
Mitanni, <i>Imytw nbwt.son</i>	75, 75 n.12.
minoica, cultura.	4 n.3, 21, 74.

μῦθος.	11.
Neferabu.	34, 57-8.
Nefertari.	84, 91-2.
Neith, rainha.	82 n.34.
Núbia.	87-90.
Kuch (kuchita).	40 n.11, 86.
Orontes, rio.	70 n.9, 71 n.11, 79, 80.
Osíris, deus.	17-8, 40 n.9.
ovelha, ver gado.	28, 57-8, 97 n.9.
Palestina, região.	6 n.10, 79.
pastor, pastorícia.	35 n.15, 37-46, 58, 61, 75, 85, 87, 95 n.6, 95-6.
Peloponeso.	21.
1º Período Intermédio.	38 n.4.
2º Período Intermédio.	6 n.10, 41 n.13.
Pepi I.	22-3, 37.
Pepi II.	79 n.27, 82 n.34.
πίσις.	11.
Pié.	16 n.5, 86-8.
porco.	10.
<i>progymnasmata</i>	11.
ψυχή.	51 n.5.
Peftuaubast.	87 n.43.
Ptah, deus.	17-8, 22, 40-1, 54, 57.
Ptahhotep, vizir.	15, 99.
Qebes, de Gebelein.	42 n.14.
Ramsés II.	32, 79-86.
Ramsés XI.	23.
raposa, <i>hn</i>	12, 20-1, 24-5, 33, 46, 47, 52 n.7, 55-6, 58 n.17, 76, 96.
raposa-vermelha do deserto.	46 n.19, 78.
rato.	60-1, 100.
Ré, deus.	7, 81, 83 n.33, 98.
Rebanho, ver gado, ovelha, cabra.	19, 37-40, 44-6, 57, 61, 63, 77, 83-5, 87.
ovino/caprino.	28, 38, 40.
retórica.	10-1, 13, 27, 34, 86 n.41, 87, 91, 104.
(<i>md.t nfr.t</i>).	27 n.1.
Retenu, região.	70.
‘revolução neolítica’.	4, 5.
senso-comum.	1, 4, 9, 12, 16-7, 19, 21, 22, 24, 28, 31, 33, 40, 49, 53-4, 60, 78, 80, 85, 100, 104.
serpente.	29, 33, 43 n.16, 52-4, 78, 94 n.5, 100-1.

cobra.	31 n.8, 33-4, 52-3, 60.
cerastes, víbora cornuda do deserto.	53.
víbora.	33, 52 n.7, 53.
Sesóstris I.	52, 67, 70.
Set, deus.	18 n.7, 19, 40, 65, 83-5.
Seti I.	40 n.8, 51, 84.
Sinuhe.	69-71.
Síria, região.	6 n.10, 70 n.9, 79.
Sumérios, suméria (cultura).	15, 16, 21.
Tebas.	24 n.17.
Téon.	11.
Tomás de Iriarte.	12.
Tefnu.	103.
Teti.	21, 33, 37.
Tefnakht.	87 n.42.
Tjehenu.	73.
touro.	16-9, 21, 71-2, 75, 82-3, 86, 91-2, 99.
Tntyw, ver gado.	37 n.1.
Tot, deus.	32, 93 n.4, 103.
Tutankhamon, filho de Akhenaton.	84.
Tutmés III.	19 n.10, 69, 71-3.
ṯꜥꜣꜣ.	24 n.18.
<i>Udjat</i>	50 n.3.
Uenamun.	23-4.
Unas.	17-19, 49-51.
Uraeus.	21-2, 33, 43 n.16.
Uruk.	16 n.3.
Uruk III.	5.
Utjenti.	73.
Wani Mia.	51.
Wepwawet.	77-8.
Weni.	37-9.
Zeus, deus.	16, 49 n.1.

Appendix Fabularum

I. A Águia e a Raposa [Perry 1 (Ch. 3, Hsr. 1)]

Uma águia e uma raposa, tornadas amigas, decidiram viver junto uma da outra, assumindo que a convivência seria a confirmação da amizade.

E, a águia então subiu a uma árvore muito alta e aí nidificou; a raposa, por seu lado, entrou nuns arbustos, deitou-se e deu à luz. Um dia quando a raposa saiu por comida, a águia, necessitada de alimento, voou para os arbustos, arrebatou as crias e comeu-as, juntamente com os seus filhotes.

Quando, a raposa ao regressar percebeu o sucedido, não se afligiu tanto com a morte das crias, como com a possibilidade de vingança. No entanto, um animal que era terrestre não conseguia perseguir um capaz de voar. Por tal, ficou-se e amaldiçoou o inimigo à distância - a única atitude possível aos mais fracos e incapazes. Ora, aconteceu que, pouco tempo depois, a águia viria a receber o castigo pela impiedade para com a amizade. Pois, quando uns tantos sacrificavam uma cabra do campo, a águia desceu em voo, apanhou uma víscera em chamas do altar e levou-a o ninho. Mas, ao levantar-se forte vento, um pequeno graveto velho e ressequido inflamou-se numa chama brilhante e por causa deste as crias foram queimadas. Uma vez que ainda não voavam, tombaram para o solo. Então a raposa aproximou-se rapidamente e comeu-as todas à vista da águia.

A fábula mostra que, os que violam a amizade, ainda que evitassem a retribuição dos prejudicados por estes serem fracos, não escapam ao castigo de Deus.

II. A águia, a gralha e o pastor [Perry 2 (Hsr. 2, Ch. 5)]

Uma águia desceu em voo de um alto penedo e arrebatou um cordeiro. E uma gralha, ao ver isso, por inveja quis imitá-la. E então desceu com um grande grasnado e lançou-se sobre um carneiro. Mas as garras ficaram presas na lã e, sem possibilidade de levantar voo, batia as asas, até que o pastor, ao aperceber-se do que acontecia, correu a apanhá-la, cortou-lhe as duas asas e, quando a tarde caiu, levou-a para os filhos. E ao perguntarem-lhe estes, que espécie de ave era, respondeu: “Por aquilo que sei de conhecimento, uma gralha; mas, segundo ela própria prefere, uma águia.”

Da mesma forma, a rivalidade com os mais fortes a nada conduz e, nas desgraças, provoca o ridículo.

III. A águia e o escaravelho [Perry 3 (Hsr. 3, Ch.4)]

Uma águia perseguia uma lebre. Esta, na falta de governantes¹ que prestassem ajuda, ao ver um escaravelho – o único que a ocasião ofereceu –, suplicou-lhe por proteção. Então ele, encorajado, quando viu que a águia vinha próxima, propôs-lhe não arrebatá-lo o seu suplicante. E aquela, ao olhar a aparência do minúsculo escaravelho, devorou a lebre. O escaravelho, furioso para com ela, passou a espiar o ninho da águia e, sempre que ela punha, mal levantava voo, rolava os ovos e partia-os; até que, atormentada em todo o lado, a águia recorreu a Zeus – é a ave sagrada do deus – e pediu que lhe proporcionasse um lugar seguro para a sua postura. E Zeus concedeu-lhe pôr os ovos no seu regaço; o escaravelho, ao ver isso, fez uma bola de esterco, pôs-se a voar e quando estava acima do regaço de Zeus, largou-a ali. E Zeus, na tentativa de sacudir o esterco, levantou-se e sem perceber deixou cair os ovos. Por essa razão se diz que durante o período em que surgem os escaravelhos, as águias não nidificam.

A fábula ensina que não devemos desprezar ninguém, julgando que não existe pessoa tão fraca que, ultrajada, não seja capaz de se vingar.

III. O rouxinol e o falcão [Perry 4 (Hsr. 4, Ch. 8)]

Um rouxinol, pousado no alto de um carvalho, cantava como era costume. E um falcão, ao vê-lo, como procurasse comida, lançou-se sobre ele e apanhou-o. Então ele, na iminência de ser aniquilado, pediu-lhe para o soltar, dizendo que não era suficiente para encher a barriga de um falcão e que ele devia antes, se procurava alimento, virar-se para as aves maiores. E aconteceu este dizer: “Mas eu seria estúpido, se deixasse a comida que tenho entre mãos e perseguisse o que não me apareceu.”

Da mesma forma, também entre os homens existem insensatos que por causa da expectativa em maiores recompensas, perdem o que têm entre mãos.

¹ Optámos traduzir o termo *ὑπάρχων* por “governantes” dada a carga que o termo teria. Por analogia, muitas fábulas adquirem um certo sentido político.

IV. O cabreiro e as cabras selvagens [Perry 6 (Hsr. 6, Ch. 17)]

Um pastor de cabras que levou as suas cabras a pastar, quando viu cabras selvagens a misturarem-se com elas, ao fim da tarde, reunindo-as, conduziu-as todas para a sua gruta. Então, no dia seguinte, surgida uma grande tempestade, sem poder levá-las ao pasto habitual, cuidava delas lá dentro e deitava às próprias só a porção de comida necessária para não passarem fome, mas para as estranhas amontoava-a em grande quantidade para se apossar delas também.

Ora, passada a tempestade, quando as fez sair todas para o pasto, as selvagens, chegadas ao monte, fugiram. Então, quando o pastor censurava a ingratidão delas, por terem recebido cuidados mais abundantes e o terem deixado, elas, virando-se disseram: “Mas é por isso mesmo que somos cautelosos, pois se a nós – chegadas agora junto de ti – tu honras mais do que as estão contigo desde antes, é claro que, se outras se aproximarem depois disto, tu vais preferi-las a nós.”

A fábula mostra que não se deve acolher as amizades dos que nos honram mais a nós, recém chegados, do que aos velhos amigos, contando que, quando formos nós os velhos, se fazem outras amizades, vão preferi-las.

V. A Raposa e o bode no poço [Perry 9 (Hsr. 9, Ch. 40)]

Uma raposa, ao cair a um poço, ficou ali, forçada e incapaz de subir. Ora um bode, fustigado pela sede, quando surgiu junto ao poço, ao reparar nela, perguntou-lhe se a água estava boa. Então, ela feliz com a circunstância, estendeu-se muito em elogio da água, dizendo-lhe que era boa e aconselhou-o a descer. Também o bode desceu rapidamente, por ter visto o seu único desejo e, logo que acalmou a sede, procurava com a raposa a melhor subida, e esta disse, ao reflectir sobre a salvação de ambos: “Pois se quiseres apoiar firmemente as patas dianteiras no muro e inclinar os cornos, eu salto apoiada no teu lombo e depois puxo-te para fora.” De imediato o bode, complacente, submeteu-se à segunda proposta.

A raposa, subindo pelas suas patas, saltou sobre o lombo e segurando-se nos cornos chegou à boca do poço e saiu. Como o bode a censurava pelo incumprimento do acordo, a raposa voltou-se e disse: “Oh, este! se tivesses tanto tino quantos pelos tens na barba, não terias descido antes de encontrares uma forma de subir.”

Da mesma forma devem também os homens prudentes considerar primeiro o fim dos seus actos e então dessa maneira pô-los em seguida em prática.

VI. A raposa que avistou um leão [Perry 10 (Hsr.10, Ch. 42)]

Uma raposa que nunca tinha visto um leão, quando por coincidência o encontrou, como era o primeiro que via, de tal forma se perturbou, que por pouco não morreu. Da segunda vez que o encontro aconteceu, ficou aterrorizada, mas não tanto como da primeira vez. E quando o viu pela terceira vez, sentiu tal confiança que se aproximou para falar com ele.

A fábula mostra que o hábito até as mais terríveis das ações mitiga.

VII. A raposa e o leopardo [Perry 12 (Hsr. 12, Ch. 37)]

Uma raposa e um leopardo discutiam acerca da beleza. Ao aludir o leopardo um dado momento à variedade das cores do seu corpo, a raposa disse em resposta: “Eu sou mais bela do que tu, pois sou de cores variadas não quanto ao corpo, mas quanto ao espírito.”

A fábula mostra que o ornamento do pensamento é melhor que a beleza do corpo.

VIII. A raposa e o macaco discutiam acerca da linhagem

[Perry 14 (Hsr 14, Ch. 39)]

Uma raposa e um macaco caminhavam juntos e discutiam acerca da linhagem. E cada um ia expondo com detalhe muitas coisas, até que chegam junto de um túmulo. Observando-o atentamente, o macaco começou a lamentar-se. E quando a raposa perguntou a causa, o macaco apontou os sepulcros e disse: “Mas como não hei-de chorar ao ver as estelas dos meus antepassados, libertos e escravos!” E ela respondeu-lhe: “De qualquer forma mente quanto queiras, pois nenhum se vai erguer para te contradizer.”

Dessa forma também os homens mentirosos se gabam sobretudo quando não têm perto quem os possa desmentir.

IX. A raposa e as uvas [Perry 15 (Hsr. 15, Ch. 32)]

Uma raposa esfomeada, quando viu uvas penduradas de uma ramada, tentou apanhá-las, mas não conseguiu. Então, ao afastar-se, disse para si mesma: “Estão verdes!”

Do mesmo modo, alguns homens não conseguindo concretizar os seus objetivos, acusam as circunstâncias.

X. A raposa sem cauda [Perry 17 (Hsr. 17, Ch. 41)]

Uma raposa, que sofrera o corte da cauda por uma armadilha, visto que, devido à vergonha, considerava ter uma vida insuportável, compreendeu que seria necessário induzir as outras raposas ao mesmo estado, para esconder o próprio defeito com a enfermidade comum. Então, tendo-as convocado a todas, exortava-as a cortar as caudas, alegando que esta não só era inconveniente, mas também as carregava de um peso supérfluo. E uma delas contestou, dizendo: “Olha esta! Mas se isso não te conviesse, não nos aconselhavas tal.”

Esta fábula adapta-se àqueles que dão conselhos aos próximos não por boa vontade mas para obter benefício para eles próprios.

XI. A raposa e a silva [Perry 19 (Hsr. 19, Ch. 31)]

Uma raposa subia a uma ladeira e, quando estava prestes a escorregar, agarrou-se a uma silva. Arranhada, porém, na pata que a deixou em terrível estado, acusava-a, uma vez que havia recorrido a ela e fora presenteada de pior forma. E a silva disse em resposta: “Pois foste enganada pela tua mente, minha cara, ao queres agarrar-te a mim, eu que tenho o costume de me agarrar a todas as coisas.”

Desta forma são tolos os homens que recorrem ao auxílio de quem a natureza inata é fazer o mal.

XII. A raposa e o crocodilo [Perry 20 (Hsr. 20, Ch. 35)]

Uma raposa e um crocodilo discutiam acerca da nobreza. O crocodilo com detalhe falava acerca da glória e dos feitos dos antepassados, e sublinhava que os seus pais

tinham sido gimnasiarcas². Ao que a raposa retorquiu: “mas mesmo que não dissesses, pela tua pele nota-se que há muito praticas ginástica.

Da mesma forma, os homens mentirosos têm a reputação dos seus actos.

XIII. A raposa e o lenhador [Perry 22 (Hsr. 22, Ch. 34)]

Uma raposa fugia de caçadores e, quando viu um lenhador, suplicou-lhe que a escondesse. Este recomendou-lhe que entrasse na sua cabana para se esconder. Não muito depois, chegaram os caçadores e ao lenhador inquiriram se vira uma raposa a rondar as proximidades. Aquele com a voz negava tê-la visto, mas com a mão mostrava onde estava escondida. No entanto, os perseguidores não seguiram as informações que o lenhador indicou, confiantes no que ele dizia.

A raposa, ao perceber que eles se afastavam, saiu e partiu sem fazer barulho. Censurada pelo lenhador, de ter sido solta por ele e não proferir uma palavra de agradecimento para com ele, a raposa disse: “eu realmente agradecer-te-ia, se às palavras se assemelhassem os gestos e atitude da mão.”

Com esta fábula se poderia criticar aqueles homens que se declaram sem dúvida virtuosos, mas através dos seus atos agem de forma perversa.

XIV. A raposa com o ventre inchado [Perry 24 (Hsr 24, Ch. 30)]

Uma raposa faminta, como visse no buraco de uma árvore pão e carne, deixados por um pastor, entrou e comeu-os. Todavia, de barriga inchada e visto não poder sair, pôs-se a chorar e a lamentar-se.

Ao passar por ali outra raposa e, ao escutar os seus gemidos, aproximou-se e perguntou a causa. Quando percebeu o que havia acontecido, disse-lhe: “Pois tens que permanecer aqui até que voltes ao que eras antes de entrar e dessa forma sairás facilmente.”

A fábula mostra que as dificuldades das circunstâncias resolve-as o tempo.

² Γεγυμνασιαρχηκότων. Esta forma de participio perfeito nomeia um oficial do gymnasium.

XV. A raposa e a máscara [Perry 27 (Hsr. 27, Ch. 43)]

Uma raposa entrou na oficina de um escultor e pôs-se a examinar uma por uma as coisas aí existentes, até que descobriu uma máscara de ator trágico. Agarrando-a, disse: “Que cabeça esta, mas não tem cérebro.”

A fábula é oportuna para o homem com corpo magnífico, mas de espírito insensato.

XVI. O lavrador e o lobo [Perry 38 (Hsr. 38, CH. 64)]

Um lavrador desatrelou uma junta de bois e levou-a a beber. Então, um lobo faminto e em busca de comida, quando deparou com o arado, primeiro lambeu o jugo dos bois e depois, aos poucos, inadvertidamente colocou-o ao pescoço e, incapaz de levantar o arado, arrastou-o pela gleba. Quando o lavrador regressou e o viu, disse: “Pois é, desnaturada cabeça, seria bom se, deixando de roubar e fazer o mal, te pusesse a lavrar.”

Da mesma forma, os homens malvados, ainda que proclamem honestidade, devido à sua maneira de ser, não são acreditados devido.

XVII. A Raposa, que acaricia um cordeirinho e o cão [Perry 41 (Hsr. 41 , Ch. 36)]

Uma raposa, que se introduziu num rebanho, agarrou um dos cordeiros que ainda mamava e fingia acariciá-lo. Então, um cão perguntou: “Porque fazes isso?” retorquiu ela: “Tomo conta dele e brinco com ele.” E o cão respondeu: “Se não libertas já o cordeirinho, vou dar-te eu as carícias dos cães.”

A fábula é oportuna para o homem sem escrúpulos e ladrão estúpido.

XIX. O vaqueiro, que perdeu um bezerro, e o leão [Perry 49 (Hsr. 49, Ch. 74)]

Um vaqueiro apascentava uma manada de bois e perdeu um bezerro. Ao dar voltas sem o encontrar, rogou a Zeus que se achasse o ladrão, lhe sacrificaria um cabrito. Então, chegou a um bosque e deparou com um leão que devorava o bezerro. Aterrorizado, levantou as mãos para o céu e disse: “Zeus soberano, antes prometi sacrificar-te um cabrito se encontrasse o ladrão, agora vou sacrificar-te um touro, se escapar das mãos do ladrão.”

Esta fábula podia ensinar, relativamente aos homens caídos em desgraça, que tais pessoas em apuros, rogam por encontrar saída, mas ao encontra-la procuram fugir dela.

XX. O lavrador e a serpente [Perry 51 (Hsr. 51, Ch. 81)]

O filho de um lavrador, matou-o uma serpente, que rastejava por ali. Ora, ele sofrendo terrivelmente com isso, agarrou num machado e foi pôr-se junto da toca dela à espera, para logo que saísse, de imediato a atacar. Então, quando a serpente pôs a cabeça de fora, vibrou o machado, mas falhou totalmente e partiu em duas uma pedra que ali estava. E, alarmado pelo que viria a seguir, propôs-lhe que se reconciasse com ele. Mas a serpente disse: “Mas nem eu posso estar em paz contigo vendo a pedra partida, nem tu comigo ao contemplares o túmulo do teu filho.”

A fábula mostra que os grandes ódios não têm fácil resolução.

XXI. O homem covarde que encontrou um leão de ouro [Perry 71 (Hsr. 72, Ch. 62)]

Um covarde avaro, ao encontrar um leão de ouro, disse para consigo: “Não sei que atitude tomar na presente situação. Eu sinto-me despojado de ideias e não sei que devo fazer. Estou dividido entre o amor pela riqueza e a covardia natural. Mas que sorte ou que divindade terão modelado um leão de ouro? E é por isso que a minha alma, nesta circunstância, se debate com ela própria: por um lado, sente afeição pelo ouro, por outro teme realmente o artefacto de ouro. O desejo induz a deitar-lhe mão, mas o temperamento retrai-se. Ó fortuna que ofereces, mas não concedes colher. Ó tesouro que não traz prazer. Ó graça de divindade que se torna ingrata! E agora? Por que forma a vou possuir? Com que estratagemas lhe chego? Vou partir e trazer para aqui os criados que o devem levar, devido à multidão de aliados; e eu, à distância, serei espetador”.

A fábula adequa-se a qualquer rico que não tenha coragem para tocar e servir-se da riqueza.

XXII. O macaco, que foi eleito rei, e a raposa [Perry 81 (83 Hsr. 83, Ch.38)]

Numa assembleia de animais irracionais³, um macaco, que gozava de simpatia, foi eleito rei pelos outros. E uma raposa, invejosa dele, ao ver um pedaço de carne colocado numa armadilha, conduziu o macaco até lá dizendo que tinha encontrado um tesouro; ela, todavia, não usou - porque percebeu que era prémio de realeza para ele, e instigou-o a tomá-lo para si.

Ora, o macaco, ao aproximar-se descuidadamente, caiu e acusou a raposa de o ter enganado. Esta respondeu: “Então tu, macaco, com semelhante inteligência, ainda pretendes governar sobre os animais irracionais?”

Do mesmo modo, os que irrefletidamente se lançam nas empresas caem no infortúnio e tornam-se alvos de chacota.

XXIII. O burro, o galo e o leão [Perry 82 (Hsr. 84, Ch. 269)]

Num estábulo estavam um burro e um cavalo. E um leão esfomeado, quando viu o burro, estava a ponto de entrar para os devorar. Mas, com o barulho do galo que se pôs a cacarejar, assustou-se – diz-se, de facto, que os leões se assustam com os sons do galo – e pôs-se em fuga.

E o burro, excitado consigo mesmo, pois o leão fugiu com medo do galo, saiu em perseguição dele. Ora, quando se encontrava a grande distância, o leão comeu-o.

Da mesma forma, também alguns homens, ao verem os seus inimigos submissos, logo se encorajam com isso e, sem perceberem, por eles são destruídos.

XXIV. O macaco e o camelo que dançavam [Perry 83 (Hsr. 85, Ch. 306)]

Numa reunião de animais irracionais, um macaco levantou-se e pôs-se a dançar. E, por ser bastante apreciado e aplaudido por todos, um camelo, invejoso, quis ter o mesmo sucesso. Por isso, levantou-se e tentava também dançar. Mas como fez muitas coisas estranhas, os animais, irritados, expulsaram-no batendo-lhe com paus.

Para os que, por causa da inveja, competem com os mais fortes e, em seguida fracassam, é a fábula oportuna.

³ Considerámos pertinente a tradução literal do termo *ἀλόγων*, pois a fábula esópica insiste em distinguir o animal do homem através desta terminologia.

XXV. Os dois escaravelhos [Perry 84 (Hsr. 86, Ch. 149)]

Numa certa ilha, um touro pastava; e no seu esterco alimentavam-se dois escaravelhos. Então, ao chegar o inverno, disse um ao outro amigo que gostaria de voar para terra firme, para que aquele que ficasse só, tivesse comida suficiente, enquanto ele, partindo, passaria o inverno noutro lugar. Disse ainda que, se encontrasse muito alimento, também o traria para ele. Uma vez porém em terra firme, ao encontrar esterco abundante e fresco, ficou ali e alimentou-se. Terminado o inverno, voou de regresso à ilha e o outro, ao vê-lo gordo e saudável, censurou-o por causa da promessa feita, já que nada lhe trouxe. E o outro respondeu: “Não me culpes a mim, antes à natureza do lugar. Pois ali é possível alimentar-se, mas não trazer nada.”

Esta fábula podia aplicar-se aos que dão amizade apenas até estarem fornecidos, mas que, demais disso, em nada auxiliam os amigos.

XXVI. O porco e as ovelhas [Perry 85 (Hsr. 87, Ch. 94)]

No meio de um rebanho de ovelhas um porco que aí chegou, pastava. E certo dia, agarrado pelo pastor, grunhia e resistia. Então, as ovelhas reprovavam-no pelos gritos, dizendo: “Pois a nós não leva ele de vez em quando e sem balirmos?”

A isso o porco respondeu: “Mas a vós não colhe pelo mesmo que a mim. Pois a vós leva-vos por causa da lã ou do leite, a mim, porém, por causa da carne.”

A fábula mostra que gritam com razão as que têm em perigo não os seus pertences, mas a sua salvação.

XXVII. A víbora e a hidra⁴ [Perry 90 (Hsr. 92, Ch. 117)]⁵

Uma víbora saiu para ir beber a uma fonte. Mas a hidra, que ali vivia, impedia-a, desagradada, por não lhe bastar a sua própria comida, mas ainda vir até ao habitat dela. E, como a rivalidade aumentasse sempre, decidiram, por isso, realizar um combate uma com a outra e que do vencedor fossem os alimentos da terra e da água. Fixado o dia para a contenda, as rãs, por ódio à hidra, aproximaram-se da víbora e encorajaram-na, prometendo fazer-se suas aliadas.

⁴ Cobra de água (ὕδρως)

⁵ Usualmente entende-se que esta fábula constituída por dois *agones* é também uma metáfora ao filósofos cínicos, aqui representados pelas rãs. Cf. Adrados 2003, vol.3, p. 121.

Tendo-se iniciado o combate, a víbora lutava com a hidra e, as rãs, como não eram capazes de fazer nada mais, coaxavam alto. Quando a víbora venceu, acusava-as de que tinham prometido ser suas aliadas, mas durante o combate, não só não tinham ajudado, mas ainda cantavam. Então, as rãs disseram-lhe: “Mas vê bem que, a nossa ajuda não se processa através das mãos, mas apenas através do som.”

A fábula mostra que quando é necessário ajuda com as mãos, a ajuda pelas palavras nada vale.

XXVIII. A víbora e a lima [Perry 93 (Hsr. 95, Ch. 116)]

Uma víbora entrou na oficina de um ferreiro e pedia tributo às ferramentas. E ao receber delas, chegou junto da lima, e exortava-a a dar-lhe alguma coisa. Mas ela, em resposta, replicou-lhe: “Mas que tonta és, se pensas vir a obter algo de mim, eu que não costumo dar, antes tomo de todos.”

A fábula mostra que são tolos os que esperam receber alguma coisa dos avaros.

XXIX. A víbora e a raposa [Perry 96 (Hsr. 98, Ch.115)]

Uma víbora era arrastada com um arbusto de espinhos para um rio. Então, uma raposa que lá estava, quando a viu, disse: “É digno da embarcação o comandante.”

Contra o homem malvado que pratica atos perversos.

XXX. O cordeiro e o lobo flautista [Perry 97 (Hsr. 99, Ch. 107)]

Um cordeiro, desgarrado do rebanho, era perseguido por um lobo. Então, o cordeiro virou-se para o lobo e disse: “Estou convencido, ó lobo, de que sou tua refeição. Mas para não morrer sem glória, toca a flauta, para eu dançar.” Ora, quando, porém, o lobo se pôs a tocar e o cordeiro a dançar, os cães, ouvindo-os, perseguiram o lobo. E este, virando-se diz para o cordeiro: “Fizeste-me bonita, pois eu, sendo magarefe, não devia imitar um flautista.

Da mesma forma os que agem contra a sentença da ocasião também são privados do que têm em mãos.

XXXI. O cabrito que estava em casa e o lobo [Perry 98 (Hsr. 100, Ch. 106)]

Um cabrito que estava em casa, censurava um lobo que passava próximo. Então o lobo disse-lhe: “Não és tu que zombas de mim, mas o lugar.”

A fábula mostra que as ocasiões dão coragem contra os mais fortes.

XXXII. Zeus e a raposa [Perry 107 (Hsr. 109, Ch. 119)]

Zeus, admirado com a inteligência e destreza do espírito da raposa, fê-la rainha dos animais irracionais. E, querendo saber se ao mudar a sorte dela, transformava também a sua condição quando a transportavam numa liteira, Zeus colocou um escaravelho à sua vista. Então ela, incapaz de se conter, porque aquele voava à volta da liteira, saltou inapropriadamente e tentava apanhá-lo. E, Zeus, indignado com ela, devolveu-lhe o antigo posto.

A fábula mostra que os homens vis, mesmo que tomem ornamentos mais ilustres, não mudam por certo a sua natureza.

XXXIII. A formiga e o escaravelho [Perry 112 (Hsr. 114, Ch. 241)]

Durante o verão, uma formiga deambulava pelo campo e colhia grãos de trigo e cevada, armazenando alimento para o inverno. Um escaravelho, ao vê-la, ficou muito admirado por ela ser tão laboriosa, uma vez que labutava tão arduamente, ao mesmo tempo que os outros animais, libertos de trabalhos, se entregavam ao descanso. Nessa altura, a formiga permaneceu em silêncio, mas mais tarde, quando o inverno chegou e os excrementos ficaram desfeitos pela chuva, o escaravelho foi ter com a formiga, esfomeado e necessitado de obter comida. Então ela disse-lhe: “Ó escaravelho, se tivesses trabalhado quando eu me esforçava e tu me criticavas, agora não terias falta de comida.”

Do mesmo modo, os que durante a abundância não pensam no futuro, sofrem as maiores misérias com a mudança dos tempos.

XXXIV. O passarinho e a áspide [Perry 115 (Hsr. 117, Ch. 137)]

Um passarinho, munido de linha e canas, saiu para pescar. Mas, ao ver um tordo pousado no cimo de uma árvore, teve desejo de o apanhar. Depois de juntar as canas em extensão, observava atento, com todo o pensamento posto no ar. Desse modo, de cabeça

virada para cima, sem dar conta, pisou uma áspide que dormia diante dos seus pés que, virando-se, deu uma mordedura. E ele, ao sentir a vida a abandoná-lo, disse para si próprio: “Miserável de mim, que, por querer caçar o outro, sem dar conta, eu próprio fui presa para a morte.”

Dessa forma, os que montam armadilhas para os seus próximos, acabam eles mesmos por cair em desgraça.

XXXV. O caranguejo e a raposa [Perry 116 (Hsr. 118, Ch. 150)]

Um caranguejo saiu do mar e vivia sozinho numa praia. Então, uma raposa que procurava comida, quando o viu, correu para ele e apanhou-o. Mas ele, vendo-se em risco de ser devorado, disse: “Pois eu sofri o que era justo, porque, sendo do mar, quis fazer-me terrestre.”

Da mesma forma, os homens que abandonam a sua casa e hábitos e, se ocupam do que não lhes diz respeito, naturalmente constroem a desgraça.

XXXVI. O corvo e a raposa [Perry 124 (Hsr. 126, Ch. 165)]

Um corvo que roubara carne, poisou numa árvore. Ora, uma raposa que o viu e quis apoderar-se da carne, parou diante dele e começou a elogiar-lhe o porte distinto e a beleza. Acrescentou também que, em boa verdade, merecia reinar sobre as aves e que isso aconteceria certamente, se ele tivesse voz.

Então, o corvo, querendo mostrar-lhe que também tem voz, largou a carne e pôs-se a corvejar alto. De imediato a raposa se apressou a apanhar a carne e disse: “Ó corvo, se tivesses também esperteza, não te faltaria nada para reinar sobre todas as aves.”

É para o homem insensato que a fábula é oportuna.

XXXVII. A galha e a raposa [Perry 126 (Hsr.128, Ch. 160)]

Uma galha esfomeada pousou numa figueira. Contudo, encontrando que os frutos ainda não estavam maduros, ficou ali à espera até que se criassem. Ora uma raposa, ao constatar a longa espera da galha e percebendo a causa, disse: ”Pois estás enganada,

minha cara, ao devotares-te tal esperança, que apascenta papalvos⁶, mas de maneira alguma alimenta.

É para o homem mentiroso que a fábula é apropriada.

XXXVIII. O corvo e a serpente [Perry 128 (Hsr. 130, Ch. 167)]

Um corvo procurava comida e, quando viu uma serpente a dormir em lugar soalheiro, picou sobre ela e arrebatou-a. Mas ela virou-se e mordeu-o. O corvo, prestes a morrer, disse: “Ó mísero que sou, eu que encontrei petisco tal que por causa dele pereço!”

Esta fábula poderia aplicar-se a um homem que, por encontrar um tesouro, também põe em risco a própria vida.

XXXIX. O cão perseguidor do leão [Perry 132 (Hsr 135, Ch. 187)]

Um cão de caça, viu um leão e perseguia-o. Mas, quando ele se virou e rugiu, assustado, recuou em fuga. Então, uma raposa que o observava, disse: “Ó cabeça maluca, tu persegues um leão, e nem sequer aguentas o seu rugido.”

A fábula poderia contar-se a propósito dos homens estouvados que se põem a acusar os muito mais fortes do que estes, mas quando eles os enfrentam, de imediato recuam.

XL. O cão adormecido e o lobo [Perry 134 (Hsr. 137, Ch. 184)]

Um cão dormia diante de um curral. E, um lobo ao vê-lo, concebeu a ideia de que era possível devorá-lo. Então o cão suplicou-lhe, quando chegou, para o libertar, dizendo: “Agora estou magro e fraco, mas os meus donos estão em vias de fazer uma boda; se na verdade me soltares agora, mais tarde devorar-me-ás mais gordo.” Então, persuadido por ele, o lobo soltou-o.

Alguns dias depois, voltou e como o visse a dormir dentro de casa, chamou por ele recordando-lhe o acordo. Mas ele disse retorquindo: “Pois, meu caro lobo, se novo me vires a dormir diante do curral, não esperes mais pelas bodas.”

⁶ Optou-se pelo uso de uma expressão popular, de modo a adequar-se ao significado de ἥτις βουκολεῖν μὲν οἶδε, cujo valor se perde numa tradução literal.

Desta forma os homens sensatos sempre que escapam de algum perigo, mais tarde estão preparados para eles.

XLI. O leão apaixonado [Perry 140 (Hsr. 145, Ch. 198)]

Um leão, apaixonado pela filha de um lavrador, pediu-a em casamento. Mas este, não se atrevendo a entregar a filha a uma fera, nem sendo capaz de recusar, por causa do medo, congeminou o seguinte: sempre que o leão o pressionava insistentemente, dizia que o aprovava como noivo digno da filha, mas simplesmente não poderia entregar-lha se não arrancasse os dentes e se não cortasse as garras; é que isso assustava a rapariga. E como ele facilmente, por causa do amor, se submeteu às duas exigências, o lavrador perdeu-lhe o respeito e quando o leão se apresentou perante ele, deu-lhe com o cajado e afugentou-o.

A fábula mostra que os que facilmente confiam nos vizinhos, sempre que renunciam à sua própria superioridade, tornam-se presa para aqueles que anteriormente, temerosos, se submetiam.

XLII. O leão e a Rã [Perry 141 (Hsr. 147, Ch. 201)]

Um leão, ao ouvir uma rã a coaxar, virou-se para o local de onde vinha o som, julgando ser um grande animal. Mas esperou por ele um pouco e, quando a viu sair do charco, aproximou-se e pisou-a, dizendo: "Nada perturbe o ouvido antes da vista."

Para o homem incapaz de nada mais do que falar, a fábula é oportuna.

XLIII. O leão envelhecido e a raposa [Perry 142 (Hsr. 147, Ch. 196)]

Um leão envelhecido e incapaz de, pelo seu vigor, providenciar alimento, pensou obtê-lo através do engenho. Então, foi para uma caverna e aí reclinado fingia estar doente. E dessa forma, agarrava os animais que se aproximavam dele em visita e devorava-os. Comidos já muitos animais, uma raposa, que percebeu o seu artifício, apresentou-se e, permanecendo fora da caverna, perguntou-lhe como estava. "Mal" – disse o leão. E, ao inquirir a razão para ela não entrar, a raposa respondeu: "Eu, de facto, entraria, se não visse as pegadas de muitos a entrar, mas de nenhum a sair."

Do mesmo modo, os homens sensatos, ao perceber os perigos pelos indícios, evitam-nos.

XLIV. O leão e o touro [Perry 143 (Hsr 148, Ch. 111)]

Um leão maquinava contra um touro enorme e quis superá-lo por meio de engano. Por isso, com a alegação de ter morto uma ovelha, convocou-o para um banquete, na intenção de o vencer quando estivesse reclinado.

Mas este, ao chegar e observar muitos caldeirões e grandes espetos, mas nenhuma ovelha, sem dizer nada abalou. E, quando o leão o censurou e inquiriu sobre a causa pela qual, sem ter acontecido nada de funesto, se vai embora sem palavra, disse: “Mas eu não faço isto sem motivo. Pois, é que não vejo preparativos para uma ovelha, antes preparação para um touro.”

A fábula mostra que aos homens sensatos as artimanhas dos malvados não passam despercebidas.

XLV. O leão aprisionado e o lavrador [Perry 144 (Hsr. 149, Ch. 197)]

Um leão entrou no estábulo de um lavrador. E este, querendo apanhá-lo, fechou a porta do curral. E o leão, como não conseguia sair, primeiro devastou o rebanho e, em seguida, saciou-se também nos bois. Então, o lavrador, temendo pela sua própria pessoa, abriu a porta.

Libertado o leão, a mulher, ao ver o mesmo lamentar-se, disse: “Mas tu sofreste o que é justo, pois porque quiseste tu reter aquele que até ao longe devias temer.

Dessa forma, os que provocam os mais fortes, naturalmente submetem-se aos seus erros.

XLVI. O leão e o golfinho [Perry 145 (Hsr. 150, Ch. 202)]

Um leão vagueava pelo prado e, quando viu um golfinho a emergir a cabeça, convidou-o a fazerem uma aliança, dizendo-lhe que era muito apropriado tornarem-se amigos e colaboradores. Com efeito, um reinava sobre os animais marinhos e o outro sobre os terrestres. E, acolhida a proposta de bom grado, o leão, não muito tempo depois, ao travar um combate com um touro selvagem, pediu auxílio ao golfinho. Todavia, como ele, ainda que o quisesse, não foi capaz de sair do mar, o leão acusou-o de traidor. O golfinho, porém, respondeu e disse: “Mas não me culpes a mim, antes a natureza, que me fez marinho e não permite pisar a terra.”

Por isso, também nós, ao selar uma amizade, devemos escolher aliados, que sejam capazes de nos socorrer nos perigos.

XLVII. Leão assustado por um rato [Perry 146 (Hsr. 152, Ch. 213)]

Quando um leão dormia, corre um rato sobre a barriga. Então, ele levantou-se e procurou por todas as partes, quem o atacara. Uma raposa que o observava, censurou-o por, leão que era, ter medo de um rato. Ele, porém, replicou: “Não é um rato que me assusta, mas espanta-me que alguém se tenha atrevido a correr sobre o corpo de um leão.”

A fábula ensina que os homens sensatos não devem desprezar as coisas modestas.

XLVIII. O leão e o urso [Perry 147 (Hsr. 152, Ch. 200)]

Um leão e um urso encontram a cria de um veado e lutavam por ela. E tão ferozmente se atacaram um ao outro, que se cegaram e tombaram meio-mortos. Então, uma raposa que se encontrava por ali, quando os viu caídos e o cervo que jazia no meio deles, pegou nele e afastou-se por entre os dois. E eles, incapazes de se levantarem, exclamavam: “Miseráveis de nós, que nos afadigámos para uma raposa.”

A fábula mostra que com razão se queixam aqueles que veem os recém chegados levar o fruto do seu próprio trabalho.

XLIX. O leão e a lebre [Perry 148 (Hsr. 153, Ch. 204)]

Um leão encontrara por acaso uma lebre a dormir e preparava-se para a comer. Mas, entretanto, ao lóbrigar um veado próximo, largou a lebre, e perseguiu-o. E a lebre, acordada pelo barulho, fugiu. Ora, o leão, depois de muito correr atrás do veado, como não conseguiu alcançá-lo, voltou-se para a lebre. Mas, ao verificar que também ela tinha fugido, disse: “Pois eu sofri o que é justo, porque larguei a comida que tinha entre mãos para preferir a esperança numa maior.”

Da mesma forma, alguns homens insatisfeitos com lucros moderados, perseguem maior esperanças e, sem perceberem, perdem o que têm entre mãos.

L. O Leão, o burro e raposa [Perry 149 (Hsr.154, Ch. 209)]

Um leão, um burro e uma raposa, celebrado um pacto de sociedade entre eles, saíram para caçar. Apanhadas muitas reses, o leão ordenou ao burro que as dividisse. Este fez três lotes e exortou-o a escolher. Irritado, o leão lançou-se para ele e devorou-o; seguidamente ordenou à raposa que repartisse. Então, ela juntando tudo numa única parte e deixando para si uma pequena porção, exortou-o a escolher. E, quando o leão lhe perguntou quem a ensinou a dividir dessa maneira, a raposa retorquiu: “A desgraça do burro!”

A fábula mostra que, para os homens a prudência nasce do azar do próximo.

LI. O leão e o rato reconhecido [Perry 150 (Hsr.155, Ch. 206)]

Enquanto um leão dormia, um rato corria sobre o seu corpo. Então ele levantou-se, agarrou-o e estava mesmo a ponto de o devorar. Mas o rato pediu-lhe para o libertar e disse que se fosse poupado, lhe retribuiria o favor. O leão riu e soltou-o. E aconteceu que ele, não muito tempo depois, viria a ser salvo pelo favor do rato. É que, quando o leão foi apanhado por uns caçadores que o prenderam a uma árvore com uma corda, o rato, ao ouvir então o leão a lamentar-se, acercou-se, roeu a corda e libertou-o dizendo: “Tu, no passado, zombaste de mim daquela forma, porque não admitias que eu viesse a retribuir o favor. Pois fica agora a saber que também entre os ratos existe gratidão.”

A fábula mostra que, nas voltas da fortuna, os mais fortes podem tornar-se dependentes dos mais fracos.

LII. O leão e o burro que caçam juntos [Perry 151 (Hsr. 156, Ch. 208)]

Um leão e um burro acordaram um pacto entre eles e saíram para caçar. E chegados a uma caverna onde havia cabras selvagens, o leão à entrada cuidava das que saíssem, enquanto o burro, entrando nelas, saltou e zurrou, na intenção de as assustar. E após o leão ter apanhado a maioria, o aliado saiu e inquiria-o se lutara com bravura e se as perseguira de forma correcta. E o outro disse: “Pois fica bem certo de que eu próprio de ti fugira, se não soubesse que és um burro.”

Dessa forma, os que se gabarolam diante de quem os conhece, com razão se expõem ao ridículo.

LIII. Os lobos e as ovelhas [Perry 153 (Hsr. 158, Ch. 217)]

Uns lobos que tinham planos contra um rebanho de ovelhas, já que não eram capazes de os apanhar por causa dos cães que as guardavam, concluíram ser necessário consegui-lo através de um dolo. E enviaram embaixadores a pedirem os cães delas, alegando que eram os responsáveis pela sua inimizade e que se os entregassem, surgiria paz entre eles. Ora, as ovelhas, não prevendo o que lhes estava destinado, entregaram os cães. Então os lobos venceram-nos rapidamente e dizimaram o rebanho que estava desprotegido.

Da mesma forma, as cidades que abandonam facilmente os seus líderes, não percebem cair nas mãos dos inimigos de imediato.

LIV. O lobo e o cavalo [Perry 154 (Hsr. 19, Ch. 225)]

Um lobo, ao passear por um campo, encontrou cevada. Incapaz de a usar para comer, abandonou-a e foi-se embora.

Mas, ao deparar com um cavalo, levou-o até ao campo e disse-lhe que, ao encontrar cevada, não a comeu, antes a guardou para ele e que, por outro lado, ouve com prazer o barulho dos dentes dele. Então o cavalo disse em resposta: “Mas, meu caro, se os lobos pudessem utilizar cevada como alimento, nunca terias preferido os ouvidos ao estômago.”

A fábula mostra que os maus por natureza, ainda que se proclamem os mais honrados, não são de confiança.

LV. O lobo e o cordeiro [Perry 155 (Hsr. 160, Ch. 221)]

Um lobo viu um cordeiro junto de um rio a beber e sentiu desejo de o devorar com motivo razoável. Por isso, apesar de estar postado mais acima, acusou-o de turvar a água e não lhe permitir beber. E como o cordeiro lhe respondeu que bebia com a ponta dos lábios e que além disso, não é possível por estar mais abaixo, agitar a água em ponto superior. O lobo, ao falhar esse motivo, disse: “Mas, há um ano insultaste o meu pai.” E como ele dissesse que “há um ano nem era nascido.” O lobo retorquiu-lhe: “Ainda que te escudes em discursos de defesa, ainda assim vou devorar-te.

A fábula mostra que contra quem tem vontade de ser injusto, nenhuma defesa justa prevalece.

LVI. O lobo e garça [Perry 156 (Hsr. 161, Ch.224)]

Um lobo, ao engolir um osso, andava em busca de cura. Então encontrou-se com uma garça e pediu para ela lhe tirar o osso, mediante pagamento. A garça enfiando a cabeça pela garganta do lobo, tirou o osso e reclamou o pagamento acordado. Mas ele, em resposta disse: “Ó meu caro, não te chega teres tirado da boca do lobo a cabeça a salvo, mas ainda pedes pagamento?”

A fábula mostra que, da parte dos malvados, a maior recompensa para uma boa ação, é não sofrer dano.

LVII. O lobo e a cabra [Perry 157 (Hsr. 162, Ch. 220)]

Um lobo viu uma cabra a pastar num barranco e, como não foi capaz de chegar até ela, incitou-a a vir mais para baixo, não fosse cair por descuido; dizia que o prado junto dele era melhor, pois a erva era mais viçosa e abundante. Ela, porém, respondeu-lhe: “Mas tu, não me chamas pelo pasto, mas por teres falta de comida.”

Do mesma forma, os homens perversos sempre que actuam mal contra quem os conhece, tornam inúteis as suas artimanhas.

LVIII. O lobo e a velha [Perry 158 (Hsr. 163, Ch. 223)]

Um lobo faminto vagueava em busca de comida. Quando chegou a certa quinta, ouviu uma velha a ralar violentamente com uma criança que chorava: que se não parasse, a atirava ao lobo. E ele esperou pensando que ela falava verdade. Chegando a tarde, como nada acontecia condizente com as palavras, partiu e disse para si próprio: “Nesta quinta os homens dizem uma coisa, e fazem outra.”

Esta fábula aplica-se àqueles homens que às palavras não adequam os atos.

LIX. O lobo e a ovelha [Perry 159 (Hsr. 164, Ch. 230)]

Um lobo saciado de comida, ao ver uma ovelha lançada por terra e ao perceber que se escondera por medo dele, aproximou-se e encorajou-a dizendo que se lhe contasse três verdades, a libertaria. Então, ela começou e disse em primeiro lugar que não desejava encontrá-lo; em segundo lugar, que se tal aconteceu, encontrá-lo cego; em terceiro lugar, disse: “Sejais todos destruídos de forma terrível, malditos lobos, que sem

terem sofrido algum mal da nossa parte, nos fazeis guerra!” Então o lobo, aprovando a sua sinceridade, deixou-a partir incólume.

A fábula mostra que muitas vezes a verdade prevalece mesmo entre inimigos.

LX. O lobo ferido e a ovelha [Perry 160 (Hsr. 166, Ch. 231)]

Um lobo, ferido por cães e muito mal tratado, jazia incapaz de procurar comida para si. Então viu uma ovelha e pediu-lhe para lhe trazer de beber de um rio que corria perto: “É que se tu me deres bebida – disse ele – eu mesmo encontrarei comida.” Então a ovelha disse em resposta: “Se eu te der de beber, tu também me utilizarás como comida.”

É para o homem perverso que actua pelo embuste que a fábula é oportuna

LXI. O viajante e a víbora [Perry 176 (Hsr. 186, Ch. 82b)]

Um viajante seguia por um caminho durante o inverno, quando viu uma víbora enfraquecida pelo gelo e, com pena dela, pegou-lhe, colocou-a no próprio regaço e, tentava aquecê-la. A víbora, enquanto estava contraída por causa do frio, estava imobilizada. Mas depois de aquecida, desferiu uma picada no ventre dele. Então, estando ele a ponto de morrer, disse: “Mas eu sofri o que é justo, pois porque poupei à morte, quem também estava decidida a executar-me.”

A fábula mostra que a maldade, favorecida, não retribui a quem faz o favor e vira-se ainda contra os bem feitores.

LXII. O burro disfarçado com pele de leão [Perry 188 (Hsr. 199, Ch. 267)]

Um burro, vestira uma pele de leão e andava por todo o lado a assustar os outros animais irracionais. E, ao avistar uma raposa, tentava também aterrorizá-la. Mas ela – pois aconteceu tê-lo ouvido antes a zurrar – disse para ele: “Ora, podes bem ter a certeza de que também me assustaria contigo, se não tivesse escutado o teu zurro.”

Da mesma forma, alguns ignorantes, que parecem ser alguém pela sua vaporosa aparência exterior, são desmascarados pela sua própria tagarelice.

LXIII. O burro, o corvo e o lobo [Perry 190 (Hsr. 202, Ch. 274)]

Um burro, ferido no lombo, pastava num Prado. E, como um corvo pousou e picava a ferida, o burro zurrava com dores e empinava-se. Então, visto o dono do burro, que estava à distância se rir; um lobo que andava por ali reparou e disse para si próprio: "Infelizes de nós que, apenas somos vistos por alguém, nos perseguem e com isto ainda se riem de nós."

A fábula mostra que os homens perversos são identificados até pelo seu aspecto.

LXIV. O burro, a raposa e o leão [Perry 191 (Hsr. 203, Ch. 270)]

Um burro e uma raposa, acordada uma sociedade entre eles, saíram para a caça. Mas, ao encontrarem por acaso um leão, a raposa, perante o perigo eminente, aproximou-se do leão e prometeu entregar-lhe o burro, se lhe garantisse a segurança. Como ele afirmasse que a libertava, a raposa conduziu o burro e fê-lo cair numa armadilha. Mas o leão vendo que o burro não era capaz podia, apanhou primeiro a raposa e só depois se voltou para o burro.

Da mesma forma, aqueles que maquinam contra os seus sócios, sem terem consciência muitas das vezes também com eles se perdem.

LXV. A serpente e o caranguejo [Perry 196 (Hsr. 211, Ch. 290)]

Uma serpente e um caranguejo viviam no mesmo sítio. E o caranguejo comportava-se para com a serpente honradamente e com amabilidade, mas esta era sempre traiçoeira e maliciosa. Exortada continuamente pelo caranguejo a ser leal com ele e a imitar a sua disposição, ela não se deixava persuadir. Então, o caranguejo, irritado com isso, esperou que ela dormisse e, agarrando-a pelo pescoço, matou-a. E ao vê-la prostrada, disse: "Ó tu, não é agora que deves ser correta, quando estás morta, mas quando te aconselhava e não ligavas."

Esta fábula contar-se-ia justamente aos homens, que sendo malvados para os amigos durante a sua vida, deixam as boas ações para depois da morte.

LXVI. A serpente, a doninha e os ratos [Perry 197 (Hsr. 212, Ch. 289)]

Uma serpente e uma doninha lutavam numa casa. Ora, os ratos que ali havia, constantemente devorados por uma ou por outra, quando as viram a combater, saíram

confiantes. Mas elas, ao verem os ratos, desistiram do combate entre elas e voltaram-se contra eles.

Assim, também nas cidades, os que se envolvem nas lutas de demagogos, sem se aperceberem, transformam-se eles próprios em vítimas dos dois.

LXVII. A serpente que foi pisada e Zeus [Perry 198 (Hsr. 213, Ch. 291)]

Uma serpente que foi pisada por muitos homens, apelava a Zeus. E Zeus disse-lhe: “Pois se tivesses atacado o primeiro que te pisou, não tinham tentado fazer isso.”

A fábula mostra que aqueles que enfrentam os primeiros que atacam, fazem-se terríveis para os demais.

LXVIII. O rapaz e o escorpião [Perry 199 (Hsr. 215, Ch. 293)]

Um rapaz caçava gafanhotos⁷ junto de um muro. Tinha já apanhado muitos, quando viu um escorpião e, como por julgar ser um grilo, levantou a mão e estava a ponto de a deixar cair sobre ele. Então, o escorpião aprontou o ferrão e disse: “Oxalá o tivesses feito, para também largares os gafanhotos que apanhaste.”

Esta fábula ensina-nos que não se deve proceder de igual forma com todos, com os bons e com os maus.

LXIX. O macaco e os pescadores [Perry 203 (Hsr. 219, Ch. 304)]

Um macaco, sentado no topo de uma árvore, como viu que uns pescadores atiravam a rede ao rio, observava atentamente o que estavam a fazer. E quando eles recolheram a rede e a deixaram um pouco, o macaco desceu e tentava fazer as mesma coisas, pois dizem ser um animal imitador. Todavia, ao agarrar a rede, ficou preso e disse para si próprio: “Mas eu sofro o que é justo. Pois porque me pus a pescar sem ter aprendido?”

A fábula mostra que a tentativa de fazer o que não é próprio, não só é inconveniente, como também prejudicial.

LXX. O pastor e as ovelhas [Perry 208 (Hsr. 224, Ch. 316)]

Um pastor conduzia as ovelhas para um bosque, ao ver um enorme carvalho carregado de bolotas, estendeu por baixo o manto, trepou à árvore e sacudia a fruta. Mas

⁷ Uma tradução possível, e adequada ao contexto popular grego, seria o termo “saltões”.

as ovelhas, ao comerem as bolotas, sem perceber, roeram também o manto. Então quando o pastor, ao descer, viu o que sucedera, disse: “Ó malditos animais, vós forneceis a lã para vestir os outros e a mim que vos alimento, tirais-me o manto.”

Desta forma, também muitos homens, por desconhecimento, ao prestar serviço a quem nada interessa, agem de forma negligente contra os seus assuntos.

LXXI. O pastor e as crias do lobo [Perry 209 (Hsr. 225/Ch. 313)]

Um pastor viu umas crias de lobo e criou-as com muito cuidado, acreditando que chegadas à maturidade, não só guardariam o seu rebanho, mas também rapinariam o dos outros e o trariam para si. Elas, mal cresceram, a primeira vez que aconteceu estarem em segurança destruíram completamente o seu rebanho. Então, o pastor em lágrimas, disse: “Mas foi justo o que me aconteceu. Pois porque poupei quando eram pequenos, os que devia matar quando são grandes?”

Da mesma forma, os que salvam a vida aos malvados, não percebem que em primeiro lugar os fortalecem contra eles próprios.

LXXII. A ovelha tosquiada [Perry 212 (Hsr. 232, Ch. 321)]

Uma ovelha tosquiada de forma desajeitada, disse a quem a tosquiava: “Se queres lã, corta mais acima; se desejas carne, sacrifica-me de uma vez, e deixa de me torturar aos poucos.

Para os que sem natural talento, se dedicam aos ofícios, a fábula é oportuna.

LXXIII. A vespa e a serpente [Perry 216 (Hsr. 236, Ch. 331)]

Uma vespa pousou na cabeça de uma cobra e, golpeando continuamente com o seu aguilhão, atormentava-a. E esta ao ficar em estado de grande sofrimento e não conseguindo defender-se do inimigo, pôs a cabeça debaixo da roda de um carro e, dessa forma, morreu juntamente com a vespa.

Para os que se atrevem a morrer juntamente com os inimigos.

LXXIV. As crias de macaco [Perry 218 (Hsr. 243, Ch. 307)]

Dizem que os macacos trazem ao mundo duas crias e também que, da prole, a uma amam e tratam com cuidados, mas à outra odeiam e negligenciam. Aconteceu, porém,

que por providencia divina, a tratada com cuidado morreu e a negligenciada cresceu perfeitamente.

A fábula mostra que a sorte se faz mais forte do que toda a previsão.

LXXV. Zeus e a serpente [Perry 221 (Hsr. 240, Ch. 122)]

Quando Zeus se casou, todos os animais trouxeram presentes. Ora, a serpente ao trepar, subiu carregando uma rosa na boca. Então, ao vê-la Zeus, disse: “De todos os demais aceito das patas os presentes, mas da tua boca nada aceito.”

A fábula mostra que as graças de todo os malvados são de temer.

LXXVI. A andorinha e a serpente [Perry 227 (Hsr. 255, Ch. 347)]

Uma andorinha que nidificou num tribunal, voou dali. Ora, uma serpente que se aproximou, devorou a ninhada dela. Regressada a andorinha, encontrou o ninho vazio e, em grande sofrimento, lamentava-se. Então outra andorinha que a queria confortar, disse-lhe que, na verdade, não só a ela ocorrera perder os filhos. E aquela em resposta disse: “Mas eu não choro por causa dos meus filhos, antes por ter sido vítima num local onde os que são enganados encontram ajuda.”

A fábula mostra que as desgraças se tornam mais difíceis de suportar, se infligidas por quem menos se espera.

LXXVI. O javali e a raposa [Perry 224 (Hsr. 252, Ch. 327)]

Um javali estava parado junto a uma árvore e afiava os dentes. E, quando uma raposa lhe perguntou porque razão, sem ameaça de caçador ou de qualquer perigo, aguçava os dentes, ele disse: “Não é por estupidez que o faço. Pois, se algum perigo me sobrevier, não é então que me vou preocupar em os afiar, mas necessitarei deles já preparados.

A fábula ensina que devem realizar-se os preparativos antes dos perigos.

LXXVII. As raposas no rio Meandro⁸ [Perry 232 (Hsr. 231, Ch. 29)]

Um dia as raposas reuniram-se na margem do Meandro por desejarem nele beber. Contudo, por levar água impetuosa, incentivavam-se umas às outras sem se atreverem a

⁸ Rio da Ásia Menor com um curso muito sinuoso, que corre entre a Lídia e a Cária e desagua em Mileto.

entrar. Uma delas avançou para menosprezar as restantes: ria da cobardia delas e, julgando-se a mais valente, com confiança lançou-se à água. E arrastando-a a corrente para o meio, as outras, que permaneciam na margem do rio, disseram-lhe: “Não nos deixes, mas volta e mostra-nos um acesso por onde sem perigo possamos beber.” Contudo, a outra arrastada respondeu: “Uma mensagem tenho para Mileto e quero levá-la até lá. No meu regresso mostro-vos.”

Contra aqueles que por fanfarronice se expõem ao perigo.

LXXVIII. O lobo e o pastor [Perry 234 (Hsr. 165, Ch. 229)]

Um lobo seguia um rebanho de ovelhas e não lhes fazia mal. Ora, no início o pastor vigiava o lobo como um inimigo e, alarmado, observava-o com atenção. Mas depois, como ele acompanhava continuamente sem fazer mal e de modo algum tentava roubar, julgou então, ser mais um protetor do que um ardiloso.

Quando teve necessidade de descer até à cidade, deixou o rebanho com o lobo e partiu. Então este aproveitou a oportunidade que tinha e dizimou a maior parte das rezes. E o pastor ao regressar e ver o rebanho dizimado, disse: “Aconteceu-me o que é justo; ora porque confiei um rebanho a um lobo?”

Da mesma forma, os homens que entregam os seus bens aos ávidos de dinheiro e ambiciosos, naturalmente perdem-nos.

LXXIX. A cigarra e a raposa [Perry 241 (Hsr. 245, Ch. 335)]

Uma cigarra cantava no alto de uma árvore. E uma raposa, que a queria comer, congeminou algo deste género: parou de frente e admirava a sua bela voz, incitando-a a descer e dizendo que desejava contemplar um animal que tem semelhante canto.

A cigarra, adivinhando o embuste, arrancou uma folha e atirou-a. E, ao ver correr a raposa como para a cigarra, esta disse: “Pois equivocas-te, minha cara, se julgas que vou descer. Ora eu tenho estado de olho nas outras raposas, desde que vi nos excrementos de uma delas as asas de cigarra.”

Para os homens sensatos as desgraças dos vizinhos fazem-nos prudentes.

LXXX. A Hiena e a raposa [Perry 242 (Hsr. 241, Ch. 341)]

Dizem que as hienas, mudando cada ano a sua natureza, se tornam umas vezes machos outras vezes fêmeas. Ora a dada altura uma hiena viu uma raposa e censurou-a, por não se aproximar e não querer tornar-se sua amiga. Aquela em resposta disse: “Mas não me culpes a mim, antes a tua natureza, porque não percebo se te trate como amiga ou como amigo.

Contra o homem dúbio.

LXXXI. O cão, o galo e a raposa [Perry 252 (Hsr. 268, Ch. 180)]

Um cão e um galo, que haviam feito amizade um com o outro, caminhavam juntos. Caída a noite, chegados a um lugar arborizado, o galo subiu a uma árvore e sentou-se nuns ramos; e, o cão, por seu lado, adormeceu em baixo, numa fenda da árvore. E transcorrida a noite e surgido o brilho da manhã, o galo, como era costume, cantou bem alto. Ora uma raposa ouviu-o e quis devorá-lo. Aproximou-se e parou debaixo da árvore e gritou-lhe: “És boa ave e também útil para os homens; desce pois para entoarmos as cantigas nocturnas e nos alegrarmos ambos.” Mas o galo, percebendo, disse-lhe: “Vai, amiga, debaixo da fenda da raiz da árvore e chama a sentinela para percutir o tronco.” Mas quando a raposa o foi chamar, logo o cão saltou de pronto e apanhou a raposa, desfazendo-a em pedaços.

A fábula mostra que da mesma forma também os homens sensatos, quando lhes surge uma desgraça, facilmente se preparam para ela.

LXXXII. O mosquito e o leão [Perry 255 (Hsr. 267, Ch. 188)]

Um mosquito aproximou-se de um leão e disse: “Não tenho medo de ti, nem és mais forte do que eu. Caso contrário qual é a tua força? Arranhares com as unhas e morderes com os dentes? Isso também faz a mulher que luta com o marido. Eu, pelo contrário, sou muito mais poderoso do que tu. E, se queres, vamos então a um combate.

E, ao soar da trombeta, o mosquito acometeu, picando-lhe a parte sem pelo da cara, à volta do nariz. Então o leão, feriu-se com as suas próprias garras, até se render. E o mosquito, vencido o leão, tocou a trombeta, entoou um Epinício e levantou voo. Enredou-se então numa teia de aranha e ao ser devorado, lamentava-se por lutar com os maiores animais e ser aniquilado por um bicho mesquinho: a aranha.

LXXXIII. As lebres e as raposas [Perry 256 (Hsr. 169, Ch. 190)]

Umhas lebres, a dada altura em guerra com umas águias, chamaram para uma aliança as raposas. Então, estas retorquiram: “Nós ajudávamos, se não soubéssemos quem vós sois e com quem combateis.”

A fábula mostra que quem gosta de disputas com os mais fortes brinca também com o fracasso.

LXXXIV. A leoa e a raposa [Perry 257 (Hsr. 167, Ch. 194)]

Uma leoa, censurada por uma raposa por nunca gerar mais do que uma cria, respondeu: “Mas um leão!”

A fábula mostra que o belo não está no número, mas na virtude.

LXXXV. O leão doente, o lobo e a raposa [Perry 258 (Hsr. 269, Ch. 205)]

Um leão, envelhecido, jazia doente numa caverna. Vieram visitar o rei os outros animais, excepto a raposa. Então, o lobo, aproveitando a oportunidade, maldizia a raposa diante do leão que, na verdade, não o considera o mais poderoso de todos e que por essa razão não veio em visita. Mas, entretanto, a raposa também apareceu e ouviu as últimas palavras do lobo.

Então, o leão rugiu para a raposa, mas ela, pedindo um momento para a sua defesa, disse: “Mas quem, dos aqui reunidos foi tão útil quanto eu, que deambulei por todo lado para procurar e aprender tratamento para ti junto dos médicos?”

E quando o leão ordenou que de imediato falasse da terapia, ela respondeu: “Se esfolares um lobo vivo, põe-te em cima da pele dele ainda quente.” O lobo imediatamente caiu morto e a raposa, rindo-se, comentou: “Assim, não é necessário instigar ao Soberano a má vontade, mas a benevolência.”

A fábula mostra que quem trama contra outrem, atrai sobre si a trama.

LXXXVI. O leão, Prometeu e o elefante [Perry 259 (Hsr. 292, Ch. 210)]

Um leão censurava com frequência a Prometeu, por o ter moldado grande e belo, armado a mandíbula com dentes e fortalecido as patas com garras tornando-o mais forte do que as outras feras: “Mas tal como sou,” ia dizendo, “tenho medo do galo.” Então

Prometeu respondeu; “Mas porque razão vã me acusas? Pois tens tudo aquilo que me era possível modelar e o teu ânimo acobarda-se por isso apenas?” Lamentava-se o leão e acusava-se a si mesmo de cobardia, desejava morrer.

E com este estado de espírito, aconteceu encontrar um elefante, saudou-o e parou conversar. E, ao ver que continuamente movia as orelhas, disse: “O que tens?! Nunca param um momento as tuas orelhas?” E o elefante, com a sorte de à volta si voar um mosquito, disse: “Vês este pequeno a zumbir? Se me entra no canal do ouvido, estou perdido.” E o leão disse: “Porque tenho na verdade ainda de morrer, se sou mais afortunado que o elefante, quanto o galo é mais forte que o mosquito?”

Veja-se quanta força tem o mosquito, que até amedronta um elefante.

LXXXVII. O lobo gabarola e o leão [Perry 260 (Hsr. 210, Ch. 219)]

Um lobo, que vagueava por lugares desertos, declinava já o sol para o ocaso, viu a sua sombra alongada e disse: “Tenho eu medo do leão, quando sou tão grande? Com o tamanho de um pletro⁹, das feras, todas juntas, não serei capaz de facilmente me tornar soberano?”

Então, ao lobo fanfarrão um forte leão o arrebatou para o devorar. Então ele, arrependido, gritou: “a presunção é para nós causa de desgraças.”

LXXXVIII. O lobo e o cordeiro [Perry 261 (Hsr. 161, Ch. 221)]

Um lobo perseguia um cordeiro. Mas este refugiou-se num templo. Então, como o lobo o chamasse e dissesse que o sacerdote o iria sacrificar ao deus se o apanhasse, o cordeiro respondeu: “Mas é preferível para mim tornar-me oferenda ao deus, a ser morto por ti”.

A fábula mostra que, para os que têm de morrer, é melhor uma morte com honra.

LXXXIX. O pastor e o lobo criado com os cães [Perry 267 (Hsr. 276, Ch. 315)]

Um pastor, ao encontrar um lobo recém-nascido, recolheu-o e criou-o juntamente com os cães. Quando cresceu, sempre que um lobo arrebatava uma ovelha, ele próprio perseguia-o juntamente com os cães. Nos momentos em que os cães não eram capazes de alcançar o lobo – e por tal razão regressavam – ele seguia-o até o ter alcançado e desse

⁹ Unidade de medida correspondente a 29,6 metro (Bailly, 1950).

modo, enquanto lobo, tomava parte da caça; depois, regressava. Mas se nenhum lobo de fora roubasse o rebanho, ele próprio, em segredo, sacrificava uma vítima e banquetear-se com os cães, até que o pastor, suspeitou e percebendo o que se passava, o amarrou a uma árvore e o matou.

A fábula mostra que a natureza perversa não alimenta um bom carácter.

XC. A larva e o dragão¹⁰ [Perry 268 (Hsr. 237, Ch. 33)]

Havia uma figueira no caminho. E uma larva, ao ver um dragão a dormir, sentiu inveja do tamanho dele. Então, querendo igualar-se-lhe, deitou-se perto e tentava esticar-se, até que, sem notar, rompeu por esforço em demasia.

Isto sofrem os que rivalizam com os mais fortes, pois rebentam antes de os conseguirem alcançar.

¹⁰ Notar que o termo δράκων poderia indicar simplesmente uma grande cobra, da subespécie das constritoras.

Appendix Imaginium

I –



Gado de Nebamun, fragmento originário da capela tumular de Nebamun (Copyright British Museum). British Museum, Salt Collection, Room 61: Tomb-chapel Nebamun, EA 37976, Alt.: 58.500 cm (max.), Larg. 10.500 cm, Thebes, Egypt Late 18th Dynasty, around 1350 BC.

II –



Passeio pelos pântanos, fragmento originário da capela tumular de Nebamun (Copyright British Museum). British Museum, Salt Collection, Room 61: Tomb-chapel Nebamun, EA 37977, Alt.: 83.000 cm (max.), Larg. 98.000 cm, Thebes, Egypt Late 18th Dynasty, around 1350 BC.

III –



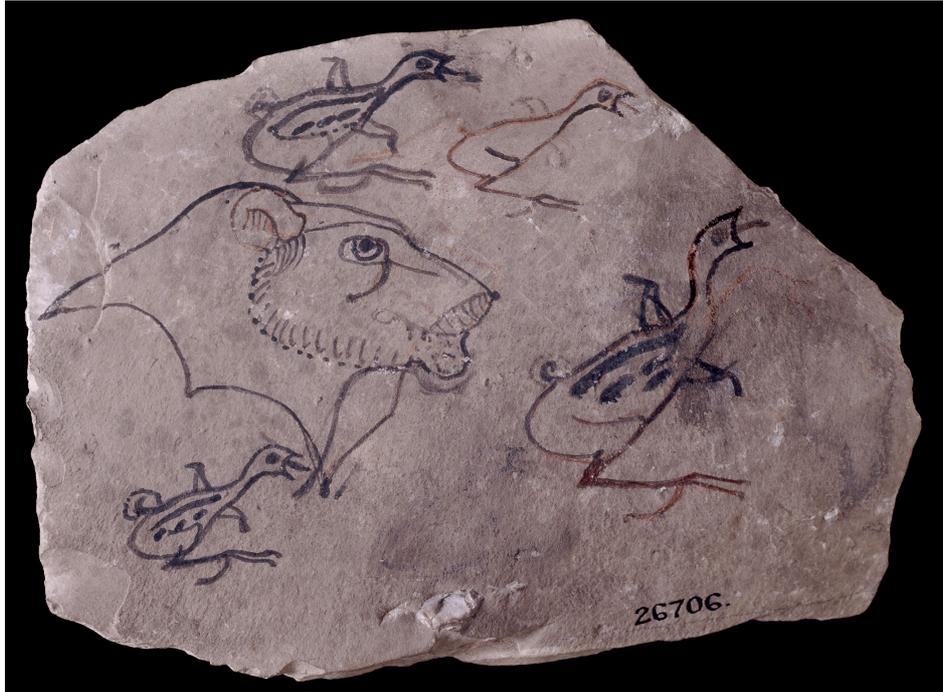
Lavrando os campos de Nebamun, fragmento originário da capela tumular de Nebamun (Copyright British Museum). British Museum, Salt Collection, Room 61: Tomb-chapel Nebamun, EA 37982, Alt.: 45.800 cm (max.), Larg. 106.700 cm, Thebes, Egypt Late 18th Dynasty, around 1350 BC.

IV –



Cena satírica num papiro, fragmento originário da capela tumular de Nebamun (Copyright British Museum). British Museum, Reading Room: Possibly from Thebes, EA 10016, Alt.: 15.500 cm (max.), Larg. 59.700 cm, Thebes, Egypt Late New Kingdom, around 1100 BC.

V –



Ostrakon em calcário com uma cabeça de leão e filhotes de codorniz. (Copyright British Museum). British Museum, EA 26706, Alt.: 12.000 cm (max.), probably from Thebes, Egypt 19th or 20th Dynasty (about 1295-1069 BC).

VI –



Um babuíno a alimentar-se, ostrakon em calcário. (Copyright British Museum). British Museum, EA 8507, Alt.: 10.500 cm (max.), From Thebes, Egypt 19th Dynasty, around 1200 BC.

VII –



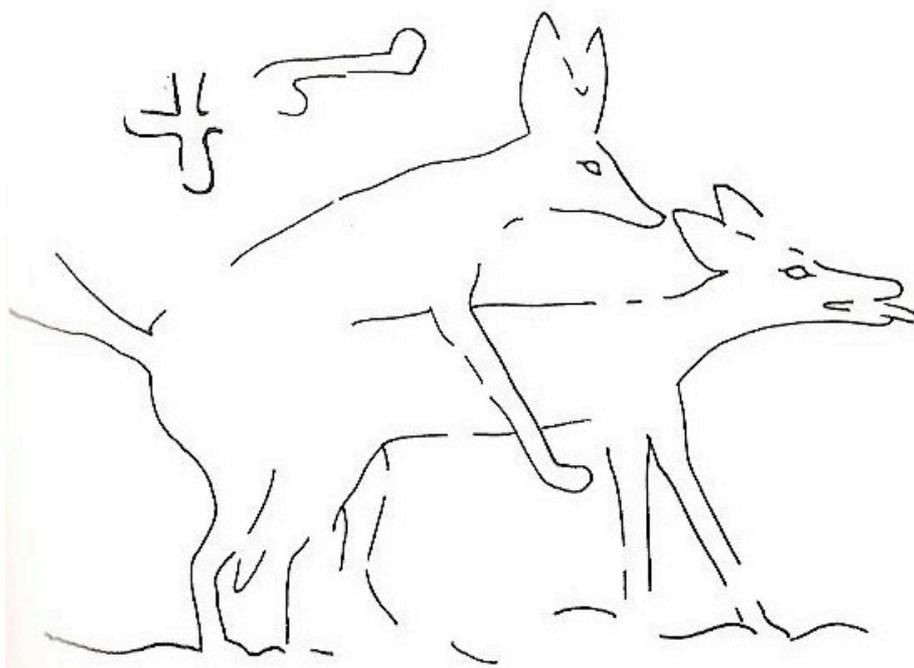
Imagem do Faraó a trespassar um leão, ostrakon em calcário. (Copyright Metropolitan Museum of Art). Metropolitan Museum of Art, Gallery 124, 26.7.1453, , Alt.: 14.000 cm (max.), Larg. 12.500 cm, Egypt 20th Dynasty, ca. 1186–1070 B.C.

VIII –



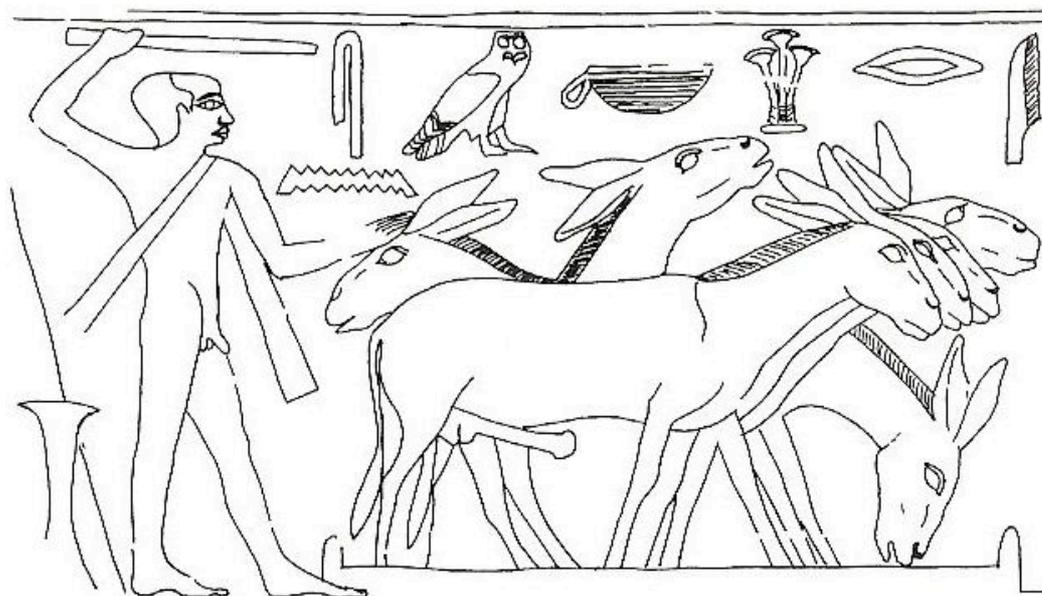
Touros a combater, ostrakon em calcário. (Copyright Metropolitan Museum of Art). Metropolitan Museum of Art, Gallery 124, 24.2.27, Alt.: 18.5000 cm (max.), Larg. 11.500 cm, Egypt, Upper Egypt; Thebes, Deir el-Medina (Deir el-Medineh), Egypt 19-20th Dynasty, ca. 1295–1070 B.C.

IX –



Raposas Vermelhas em cópula, Roth, *Cem. Pal. Att.*, pl. 189. Evans 2010, pp. 161-3.

X –



Cinecolor, van de Walle, *Nefertitenef*, pl. 12. Evans 2010, pp. 162-6.

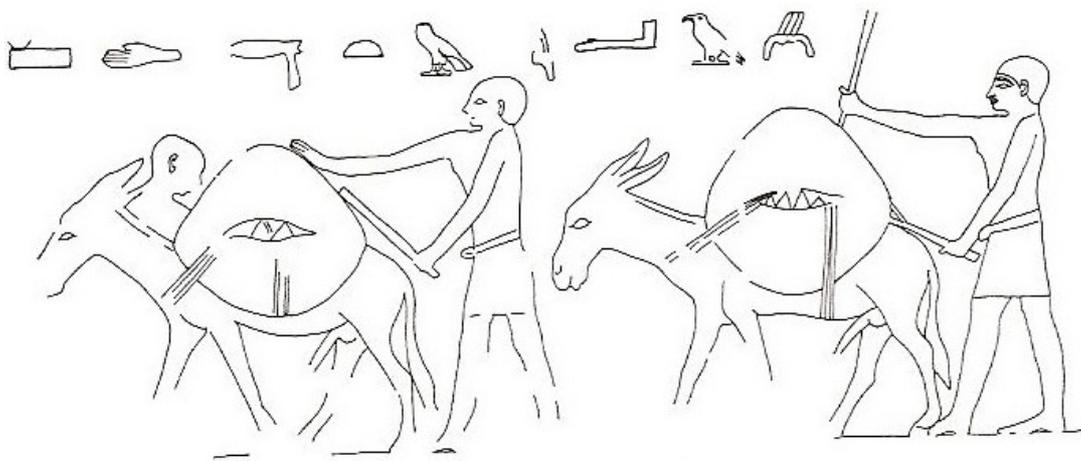
¹ Note-se que as imagens IX, X, XII, XII, XIII, XIV, XV correspondem a desenhos dos originais que, porque se encontram em sítios arqueológicos interditos e protegidos, não foi possível fotografar. Os desenhos foram executados a partir do local original por Mary Hartley, propositadamente para a obra de Linda Evans para a qual remetemos. Evans 2010, i.

XI –



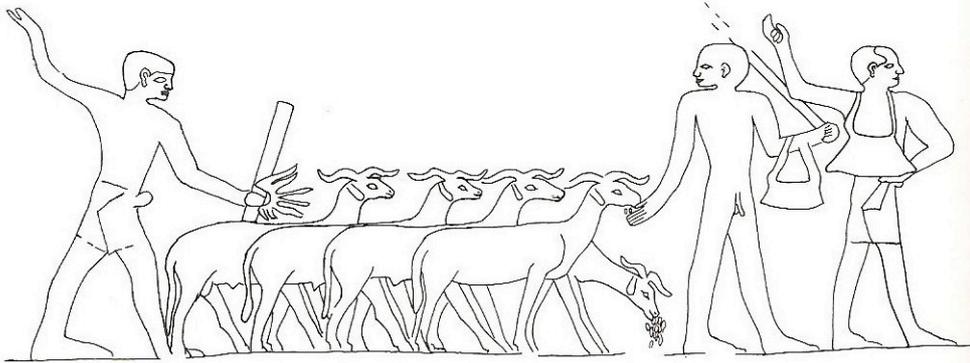
Profeta de Amun, Horakhbit, estela em madeira de figueira. (Copyright British Museum). British Museum, AN 371295001, Alt.: 29.3 cm (max.), Larg. 24 cm.

XII –



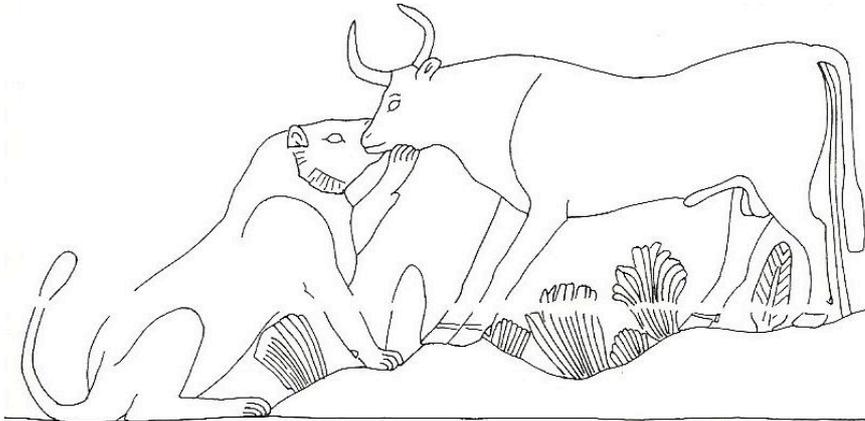
Burros com carregos, *phn-wj-hnmw/hnmw-htp* – Saqqara, UPC, (ntn), vestibulo, West-desert. Evans 2010, pp. 163-6.

XII –



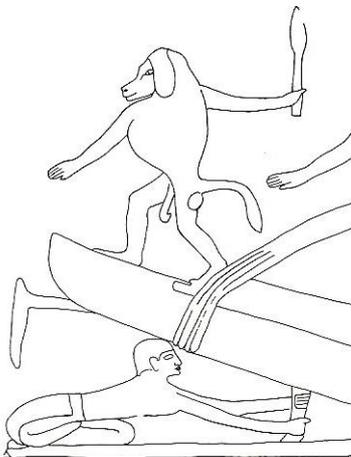
Um pastor com um rebanho, *nfr/k3-b3.j* – Saqqara, UPC (ntn), capela, east: agriculture. Evans 2010, pp. 92-3.

XIII –



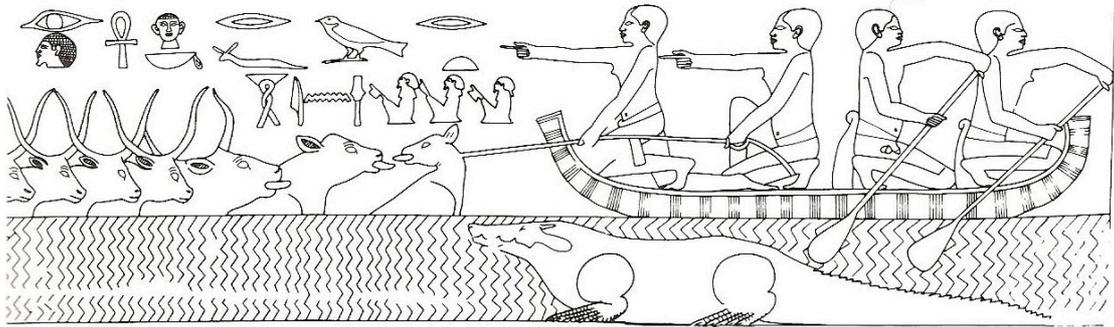
Ataque do leão ao boi, *mrrw-k3.j*: *mrj* – Saqqara, TP (ntn), câmara A2, west-hunting. Evans 2010, pp. 111-15.

XIV –



Babuino na proa de um barco, *nfr/k3-b3.j* – Saqqara, UPC (ntn), vestibulo, north: market. Evans 2010, pp. 138-41.

XV –



Crocodilo à espreita, 'nb-m-'-br: zzzj – Saqqara, TP (ntn), sala I, east: fording. Evans 2010, pp. 70-2.