



UNIVERSIDADE DE  
COIMBRA



Carla Sofia Silva Mota

## A TRADUÇÃO ESPECIALIZADA

UM ENSAIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA NA ÁREA DA  
EGIPTOLOGIA

Projeto de Tradução no âmbito do Mestrado em Tradução, Português e duas Línguas Estrangeiras (Francês/Inglês), orientado pelo Professor Doutor João da Costa Domingues e pelo Professor Doutor José das Candeias Sales e apresentado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Setembro de 2019

# FACULDADE DE LETRAS

## A TRADUÇÃO ESPECIALIZADA

### UM ENSAIO DE TRADUÇÃO NA ÁREA DA EGIPTOLOGIA

#### Ficha Técnica

<b>Tipo de trabalho</b>	<b>Trabalho de Projeto/Projeto</b>
<b>Título</b>	<b>A tradução especializada</b>
<b>Subtítulo</b>	<b>Um ensaio de tradução especializada na área da Egiptologia</b>
<b>Autor/a</b>	Carla Sofia Silva Mota
<b>Orientador/a(s)</b>	Professor Doutor João da Costa Domingues Professor Doutor José das Candeias Sales
<b>Júri</b>	<b>Presidente: Doutora Cornelia Elisabeth Plag</b> <b>Vogais:</b> <b>1. Doutora Maria da Conceição Carapinha Rodrigues</b> <b>2. Doutor João da Costa Domingues</b>
<b>Identificação do Curso</b>	<b>2º Ciclo em</b>
<b>Área científica</b>	<b>Tradução</b>
<b>Especialidade/Ramo</b>	Português e duas Línguas Estrangeiras (Francês/Inglês)
<b>Data da defesa</b>	<b>21-10-2019</b>
<b>Classificação</b>	<b>17 valores</b>



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA



## Resumo

No mundo da tradução, podemos enveredar por diferentes tipos de especialização, traduzindo, por conseguinte, diferentes tipos de textos de áreas muito díspares. Partindo da obra de Françoise Dunand e de Christiane Zivie-Coche, intitulada *Dieux et hommes en Egypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C.*, de 1991, desenvolvemos um ensaio de tradução especializada na área da Egiptologia. Para especificarmos a área em causa, fazemos um trabalho de base aprofundado para que todas as escolhas feitas ao longo do processo de tradução, sejam elas de natureza linguística (neste caso da língua de partida, o francês, e a da língua de chegada, o português) ou de natureza específica (da área da Egiptologia, maioritariamente, mas também de áreas como a Arqueologia e a Religião), possam ser as mais ajustadas do ponto de vista científico. Este ensaio de tradução visa respeitar as línguas de trabalho e a cientificidade de uma obra de referência no estudo da religião egípcia. A opção pelas perspetivas de Vinay e Darbelnet, de Vermeer e Reiss, de Christiane Nord e de Venuti visa encontrar as soluções tradutivas mais adequadas à obra em questão e aos desafios que antevemos. A abordagem teórica que precede o trabalho teórico-prático fornece, também ela, uma contextualização da obra e das Autoras, das áreas na qual a obra se insere, bem como da terminologia que servirá de antevisão para os assuntos tratados no excerto a traduzir. Neste sentido, a tradução propriamente dita conta com o auxílio de todo este trabalho prévio que culminará num capítulo de comentários à nossa própria tradução, que constituem, a nosso ver, o essencial deste trabalho. Em suma, pensar a tradução na área da Egiptologia, tendo para tal argumentos e justificações sólidas e pensadas parece-nos ser o objetivo maior deste projeto.

**Palavras-chave:** Projeto de Tradução, Egiptologia, Religião, Arqueologia, Francês, Português, Nomes de Divindades.

## Abstract

In the translation world we can choose from different types of specialised texts, translating, therefore, different types of texts from a variety of genres. Employing the work of Françoise Dunand and Christiane Zivie-Coche, entitled *Dieux et hommes en Egypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C.*, from 1991, we developed a specialised translation exercise on Egyptology. Due to the highly specialised nature of the translation, we have to complete thorough groundwork to ensure that all of our choices during the translation process, whether it be of a linguistic nature (in this case the source language, the French, and the target language, the Portuguese), or of a specific nature (mainly Egyptology but also Archaeology and Religion), are the most applicable. Our goal is to produce a translation that respects the working languages as well as the scientific nature of the reference work on Egyptian religion. The selected perspectives from Vinay and Darbelnet, Vermeer and Reiss, Christiane Nord, and Venuti will help us to find our translation choices to ensure they are adequate to this specific work and to the challenges that we foresee. Considering the specialised nature of the genre, we have contextualised the work and its authors, the sources in which the works originate from, as well as the terminology which will serve as a preview of the subjects that are to be dealt with in the translation text. The translation will therefore be sustained by the preliminary work that will culminate in a chapter dedicated to the commentaries to our translation which are, in our opinion, the core of this project. All in all, the principal goal of this project is to reflect upon the translation on Egyptology whilst using solid and thoughtful arguments and justifications.

**Keywords:** Translation Project, Egyptology, Religion, Archaeology, French, Portuguese, Divinities' names.

## Índice

<b>Introdução .....</b>	<b>3</b>
<b>I. Fundamentação .....</b>	<b>5</b>
<b>Perspetiva de tradução.....</b>	<b>5</b>
<b>Objeto de trabalho .....</b>	<b>13</b>
Autoras .....	13
Resumo da obra.....	14
<b>Áreas de especialidade .....</b>	<b>15</b>
Egiptologia.....	16
História das Religiões.....	24
Arqueologia .....	27
<b>Terminologia específica: termos e conceitos .....</b>	<b>30</b>
Piété.....	31
<b>Pietas.....</b>	<b>31</b>
<b>Piété personnelle.....</b>	<b>33</b>
Palavras em egípcio .....	36
Maet: a deusa e o conceito .....	38
Sistemas teológicos e cosmogónicos .....	39
Objetos e estruturas características do culto religioso .....	41
<b>II. Tradução.....</b>	<b>43</b>
<b>Tradução do excerto .....</b>	<b>45</b>
<b>III. Comentários .....</b>	<b>74</b>
<b>Os nomes das divindades e dos faraós .....</b>	<b>74</b>
<b>Os nomes das épocas e dos locais.....</b>	<b>77</b>
<b>Os títulos.....</b>	<b>79</b>
<b>Os marcadores de discurso na tradução.....</b>	<b>83</b>
<b>A interpretação da pontuação .....</b>	<b>88</b>
<b>A tradução do pronome <i>on</i> .....</b>	<b>91</b>
<b>Outras particularidades do par de línguas.....</b>	<b>93</b>
O género e número das palavras.....	93
As preposições e regências verbais e nominais .....	97
A tradução do verbo <i>être</i> .....	101

A posição do adjetivo .....	103
O verbo <i>faire</i> seguido de um verbo no infinitivo.....	105
O verbo <i>mettre</i> .....	106
A tradução do pronome relativo <i>où</i> .....	107
<b>O tempo e o espaço da obra .....</b>	<b>109</b>
<b>As inconsistências do original e o necessário bom senso na tradução .....</b>	<b>110</b>
<b><i>IV. Ponderações finais</i>.....</b>	<b>113</b>
<b><i>V. Bibliografia</i> .....</b>	<b>115</b>
<b><i>VI. Anexos</i> .....</b>	<b>120</b>
<b>Anexo 1.....</b>	<b>120</b>

## Introdução

Elaborar um projeto de tradução implica muito mais do que traduzir um texto. Implica, por exemplo, refletir sobre um assunto, uma área de estudo ou sobre as problemáticas que são apresentadas. Por isso mesmo, um projeto de tradução é um trabalho de muita pesquisa e muita reflexão sobre os mais diversos temas que nos são, por vezes, tão familiares quanto desconhecidos. É isso que nos propomos fazer neste projeto, embora de forma limitada, tendo em conta os constrangimentos característicos de um trabalho de Mestrado.

Neste projeto de tradução iremos, então, dedicar-nos à tradução de parte da obra escrita por duas autoras francesas, Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche, intitulada *Dieux et hommes en Egypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C.*, de 1991. Mais concretamente, faremos a tradução da segunda parte do Livro I, *Les vivants et les morts*, a partir do ponto 4, *La piété personnelle au fil des jours*, que pertence ao Capítulo I intitulado *Des hommes et des dieux*.

Quando embarcamos na tradução de qualquer texto, não nos dedicamos exclusivamente à transposição de um texto de uma língua de partida para um texto numa língua de chegada. Essa é apenas uma parte do trabalho de um tradutor. Antes de começar qualquer tradução, há um trabalho de fundo que é feito antes mesmo de pensarmos na melhor maneira de traduzir algo. Por isso mesmo, este projeto, que tem como parte integrante uma tradução, não é apenas uma tradução.

Iniciaremos o nosso projeto com uma fundamentação que será constituída por diferentes subcapítulos que visam contextualizar – tradutológica e cientificamente – o leitor para a tradução que se seguirá. Para começar, tendo em conta que o mundo da tradução é vasto e conta com diversos contributos, decidiremos qual a melhor abordagem teórica a adotar para o texto em questão. Para tal, no subcapítulo “Perspetiva de tradução”, faremos uma exposição de diferentes teorias de tradução que achamos serem as mais adequadas ao tema e ao excerto em questão. Não pretendemos fazer a caracterização nem a contextualização exaustivas das mais diversas teorias, mas sim abordar os seus pontos mais relevantes enquadrados no nosso projeto. É fundamental termos uma base teórica que nos sirva de guia durante todo o processo de tradução, pois, além de tornar o processo mais fluido, torna também o produto final mais coeso e coerente.

Depois, teremos em consideração várias questões essenciais para a adaptação de qualquer texto a uma cultura de chegada e a um público específico. No subcapítulo “Objeto de trabalho”, atentaremos, por isso, no tipo de texto a partir do qual estamos a trabalhar, quem é ou quem são os seus autores, qual(ais) a(s) área(s) em que se insere a obra, qual o objetivo com

o qual o texto foi publicado, quem é o seu público-alvo e quem seria o público-alvo da nossa tradução, para nomear apenas algumas das questões que serão abordadas.

Seguidamente, daremos algumas explicações sobre as “Áreas de especialidade” que são parte integrante da obra em questão. Falamos das áreas da Egiptologia, da História das Religiões e da Arqueologia. Daremos uma imagem geral daquilo que são os aspetos essenciais de cada uma destas áreas de estudo e que irão estar presentes na fase mais avançada do nosso trabalho de tradução. Dada a natureza complexa de todas estas áreas, à semelhança do que acontece com a perspetiva de tradução, focar-nos-emos nas questões mais relevantes de cada uma das áreas do saber à luz do seu desenvolvimento atual e da sua importância na cultura egípcia.

Da análise destas diferentes vertentes surgirá a “Terminologia específica: termos e conceitos” que constitui a matéria mais concreta do presente trabalho. Esta terminologia ajudar-nos-á a perceber quais as questões que devem ser abordadas (como, por exemplo, a existência ou não de vocabulário específico já consagrado na literatura) e guiar-nos-á na tradução propriamente dita. Pretendemos cingir-nos a questões que possam ser mais problemáticas ou de foro mais geral que sirvam de base para a tradução do excerto apresentado.

Só após a realização deste trabalho de fundo, e cumpridas estas operações, é que poderemos avançar para a “Tradução do excerto” propriamente dita. É desta tradução que surgiram questões mais teóricas sobre aquilo que é ou não traduzível, bem como as questões mais práticas de ordem tradutiva, que constituirão o ponto de partida para a última fase deste projeto e, com certeza, uma das mais importantes, a saber, os “Comentários” à própria tradução. Estes comentários focar-se-ão, por um lado, em problemas do par de línguas (francês/português) e, por outro, em questões de carácter mais geral, que tanto podem ter a ver com as áreas de especialidade, como também com as características da obra.

Por último, faremos algumas “Ponderações finais” que, emanando diretamente deste trabalho teórico-prático, darão conta de algumas conclusões mais gerais e apresentarão ideias para futuros desenvolvimentos deste projeto ou de projetos semelhantes.

Respeitando todos os passos inerentes ao processo de tradução, propomo-nos levar a cabo uma tradução que seja desafiante, e em que o produto final seja a melhor combinação possível de todas as fases que compõem este projeto.

## I. Fundamentação

Nesta fundamentação do nosso excerto de tradução, apresentaremos, primeiramente, a perspectiva de tradução que adotamos. Apresentaremos uma reflexão sobre as teorias que nos parecem ser as mais adequadas ao nosso objetivo – executar um ensaio de tradução bem fundamentado e que seja coerente a nível linguístico e científico. Não será uma exposição exaustiva, pelo que nos focaremos em questões que, mais tarde no nosso projeto, serão abordadas e discutidas. Seguidamente, apresentaremos o nosso objeto de trabalho, isto é, a obra cujo excerto será objeto de tradução. Para além de alguma informação sobre as suas Autoras, faremos um breve resumo do conteúdo da obra. Ainda sobre a obra, mas acima de tudo por estarmos a falar de uma tradução especializada, é importante falar sobre as áreas de especialidade nas quais esta se insere. Terminaremos esta fundamentação com a apresentação de alguns dos termos e conceitos que interessa aprofundar, dada a natureza do excerto escolhido.

Seguimos esta ordem uma vez que nos parece ser a mais lógica, na medida em que, na própria apresentação das teorias, falamos da necessidade de analisar as várias características do nosso objeto de trabalho. Depois da exposição desta base teórica, passaremos para a prática, isto é, para a efetiva tradução do excerto da obra que aqui nos propomos traduzir.

### **Perspetiva de tradução**

Quando começamos qualquer trabalho de tradução, importa seguir um conjunto de etapas que são a base de trabalho de que normalmente se parte para atingir uma tradução estruturada, coerente e coesa. Uma dessas etapas, que tende a ser das mais importantes, é a escolha de uma ‘perspetiva de tradução’. Quando falamos de uma ‘perspetiva de tradução’, falamos de uma linha de pensamento que se rege por determinadas convenções que permitem tornar o processo de tradução mais simples e organizado. Por isso mesmo, depois de termos o nosso objeto de estudo bem determinado e de este ter sido alvo de uma primeira leitura e análise, é altura de pensar na melhor teoria de tradução que se adequa ao objetivo do texto e da nossa tradução.

Para decidirmos sobre uma teoria/perspetiva de tradução a considerar como subjacente ao nosso trabalho, importa desde logo ter em conta que existem tipologias textuais específicas e cada uma delas pressupõe um conjunto de características diferentes que estão dependentes de

alguns critérios externos e internos. Os primeiros estão relacionados com a produção e finalidade do texto, com o público a quem o texto se destina, por exemplo; os segundos focam-se nos traços linguísticos dos textos (Raposo, Nascimento, Mota, Segura, & Mendes, 2013). Ora, no nosso caso, estamos perante um texto escrito, de carácter científico, na área da História, sendo, por isso, um texto formal e argumentativo apresentando factos e dados passíveis de serem provados ou refutados (Raposo *et al.*, 2013). Este não é, por conseguinte, um texto literário que obedeça às exigências de estilo e regras particulares, nem é um texto técnico em que a ‘liberdade’ de escrita é maior, pois é mais importante precisão da mensagem do texto do que a sua expressão escrita. Ao mesmo tempo, este texto tem características de ambos os géneros supramencionados. De facto, no que ao público diz respeito, este texto não tem em mente apenas um público especializado na área; pelo contrário, este texto pretende dar a conhecer a religião no antigo Egito mantendo, assim, vivo o interesse nesta área do saber (Cornell University Press, 2019). Neste caso, as escolhas estilísticas, embora presentes, uma vez que cada Autora tem a sua forma de escrever, são menos proeminentes do que aquelas que vemos num texto literário, por exemplo. Sendo assim, a mensagem é a nossa principal preocupação. Não iremos fazer uma tradução ‘palavra-por-palavra’, ou seja, literal; vamos antes optar por seguir uma vertente que preserve mais o ‘sentido do texto’ (Munday, 2016), não descurando, porém, o estilo de escrita das Autoras.

A dificuldade de escolher uma perspectiva de tradução prende-se ainda com o facto de existirem muitas teorias diferentes, com objetivos diferentes, que servem propósitos distintos. Contudo, a verdade é que um texto pode, ele próprio, servir múltiplos intentos. Em consequência disso, é forçoso admitir que a melhor maneira de fazer jus ao sentido e propósito originais do texto será mesmo conjugar e seguir diferentes perspectivas que se adaptem ao nosso objeto de estudo, através das quais vamos encontrando fundamentação teórica e solução tradutiva para as diferentes situações que se apresentam no decorrer da tradução.

As perspectivas tradutológicas sobre as quais assenta o nosso trabalho de tradução que aqui realizamos são essencialmente as de Vinay e Darbelnet, a teoria do *Skopos* de Vermeer e Reiss, a perspectiva tradutológica desenvolvida por Christiane Nord e algumas ideias de Venuti e Schleiermacher.

No caso de Vinay e Darbelnet, usaremos tanto as suas ideias relativas à tradução literal tendo em conta a proximidade das línguas de trabalho, o português e o francês, como também outros procedimentos. A sua perspectiva sobre a tradução está assente em duas estratégias – a orientação geral da tradução de acordo com o objetivo – e em sete procedimentos – as técnicas

ou os métodos específicos usados pelo tradutor durante a tradução (Munday, 2016, p. 88; Vinay & Darbelnet, 1958/1995).

Mais concretamente, segundo Vinay e Darbelnet (1958/1995), as estratégias de que falamos são a tradução direta ou literal e a tradução oblíqua (livre), e cada uma destas estratégias tem procedimentos que lhes são característicos.

A tradução direta pode ser usada quando falamos de casos em que as línguas de trabalho são próximas o suficiente para se poder fazer uma tradução de elementos isolados com base em paralelismos estruturais ou metalinguísticos (Vinay & Darbelnet, 1958/1995). Neste caso, falamos de procedimentos tais como o empréstimo, o calque e a tradução literal (Munday, 2016). Mais concretamente, o empréstimo é “the simplest of all translation methods” (Vinay & Darbelnet, 1958/1995, p. 85). Consiste em pegar numa palavra na língua de partida e transferi-la diretamente para a língua de chegada para que o texto veja através de si a cultura de partida (Munday, 2016; Vinay & Darbelnet, 1958/1995). Muitas das palavras que antes foram consideradas como empréstimos, e que entraram numa língua através da tradução, são hoje consideradas como parte integrante da língua (Vinay & Darbelnet, 1958/1995); o calque é “a special kind of borrowing”, em que uma expressão ou estrutura de uma língua de partida é transferida de forma literal para a língua de chegada (Munday, 2016; Vinay & Darbelnet, 1958/1995, p. 85). Existem dois tipos de calque: o calque lexical, no qual se respeita a estrutura da língua ao mesmo tempo que se insere uma nova expressão; e o calque estrutural que concerne à introdução de uma expressão completa na língua de chegada (Vinay & Darbelnet, 1958/1995); por último, a tradução literal que é a tradução de ‘palavra-por-palavra’ (Munday, 2016; Vinay & Darbelnet, 1958/1995). Nas notas de tradutora veremos pelo menos um caso em que estamos perante uma tradução direta, embora esta não seja a forma mais comum de traduzir.

No caso da tradução oblíqua, vemos os casos em que existem diferenças entre as duas línguas de trabalho, quer sejam estruturais, metalinguísticas ou estilísticas que têm de ser resolvidas na língua de chegada de forma a manter a coerência sintática. Quando não conseguimos traduzir fazendo uso dos procedimentos da tradução direta, quer seja porque estamos a deturpar o sentido da mensagem ou porque é estruturalmente impossível, como veremos em vários exemplos, faz-se uso dos procedimentos mais complexos da tradução oblíqua (Vinay & Darbelnet, 1958/1995). Falamos então de procedimentos como a transposição, a modulação, a equivalência ou tradução idiomática e a adaptação (Munday, 2016). A transposição consiste em trocar, de forma obrigatória ou por opção, uma parte do discurso por outra, por exemplo um verbo por um nome (Munday, 2016; Vinay & Darbelnet, 1958/1995). A modulação é uma mudança, mais uma vez, obrigatória ou opcional, da semântica

ou do ponto de vista da língua de partida (Munday, 2016; Vinay & Darbelnet, 1958/1995). Quando temos uma frase que, do ponto de vista gramatical, até pode estar correta, mas que não soa bem na língua de chegada, podemos tentar torná-la o mais natural possível no contexto de chegada, sendo que este nível de naturalidade é ‘medido’ pela frequência com que tal expressão ou frase é ou não usada (Vinay & Darbelnet, 1958/1995). Mais uma vez, em alguns pontos da nossa tradução testemunhamos isto mesmo. Apesar de tentarmos sempre respeitar as Autoras e a forma como elas escrevem, por vezes deparamo-nos com situações em que a integridade da língua de chegada ficaria comprometida, sendo, por isso, necessário fazer algumas adaptações. Daremos conta disso nos comentários quando falarmos, por exemplo, da tradução do pronome relativo *où*. A equivalência ou tradução idiomática é a descrição de uma mesma situação através de um estilo ou estrutura diferente, por exemplo no caso dos provérbios ou das onomatopeias, que têm na língua de chegada e de partida estruturas fixas (Munday, 2016; Vinay & Darbelnet, 1958/1995). Por último, temos a adaptação que é a mudança do referente cultural quando uma situação não existe na cultura de chegada (Munday, 2016; Vinay & Darbelnet, 1958/1995). Para além destes procedimentos, convém mencionar outros que podem ser considerados no decorrer da tradução, bem como a amplificação (explicitação), os falsos cognatos (termos semelhantes com significados diferentes; um exemplo disso é o marcador de discurso *pourtant* de que falaremos nos comentários), as estratégias compensatórias, entre outros (Munday, 2016).

Como já dissemos, nem todas estas soluções se adequam ao tipo de texto que temos em mãos e, por isso, devemos adaptar as soluções propostas ao nosso trabalho em particular.

Vinay e Darbelnet falam-nos ainda dos conceitos de “servitude” e de “opção” (Munday, 2016, p. 94). O primeiro refere-se à obrigatoriedade de fazer certas transposições e modulações tendo em conta as diferenças entre os sistemas linguísticos; o segundo, por sua vez, refere-se às mudanças opcionais que se justificam pelo estilo e preferências pessoais do tradutor.

Todas estas estratégias, procedimentos e conceitos falados por Vinay e Darbelnet constituem uma ótima base de trabalho para o desenvolvimento de uma tradução coerente, no que toca ao sentido, e correta, no que concerne às diferenças linguísticas entre as duas línguas de trabalho.

Noutro sentido, temos as ideias de Katharina Reiss, que nos fala dos tipos de texto e das suas funções, o que nos leva de volta à supramencionada questão das tipologias textuais e das suas particularidades. Reiss fala-nos de três funções da linguagem que correspondem a três tipos de texto diferentes: a função informativa que equivale aos textos informativos; a função expressiva característica dos textos expressivos; e a função apelativa presente nos textos operativos (Munday, 2016, p. 115). Os textos informativos preocupam-se com a comunicação

simples dos factos e estão mais preocupados com o conteúdo ou os tópicos dos textos; os textos expressivos têm uma composição mais criativa, mais focados na estética e na forma; e os textos operativos têm como função principal provocar uma reação comportamental através da partilha de conteúdo de forma persuasiva (Munday, 2016; Reiss, 1971).

Como já dissemos anteriormente, e reforçado por esta teoria de Reiss, o nosso texto enquadra-se na tipologia de texto informativo, em que o foco principal está na transmissão de factos, de terminologia e do conteúdo conceptual do texto de partida, ou seja, na sua mensagem. Neste tipo de texto, é característico haver uma prosa simples e fazer-se uso da explicitação quando esta é necessária de forma a tornar o texto mais claro e sem redundâncias (Munday, 2016, p. 117).

Outro tipo de foco é o que apresenta a teoria do *skopos* de Hans J. Vermeer e Katharina Reiss. Tal como afirma Vermeer (1989), “any form of translational action, including therefore translation itself, may be conceived as an action” (p. 221). Não há ação que não tenha um objetivo ou um propósito e é neste princípio que assenta esta teoria, em que o objetivo ou o propósito da tradução, o *skopos*, é o foco central (Vermeer, 1989). O texto de partida serve de base para uma ação feita com vista a um objetivo e um resultado. Saber o porquê de um texto ter de ser traduzido e qual a sua função será fundamental para o processo de tradução (Munday, 2016; Vermeer, 1989). Acima de tudo, o texto de partida é feito para uma determinada situação e num contexto específico, ou seja, numa cultura de partida (Vermeer, 1989) e, por isso, o texto de chegada (a tradução) deve ser adequado ao objetivo, à função e à cultura de chegada nas quais o texto se vai inserir (Munday, 2016). Devemos ainda mencionar que esta teoria do *skopos* é apenas válida para textos não-literários (Munday, 2016, p. 130), já que uma das críticas apontadas a esta teoria menciona precisamente a não existência de um objetivo específico nas obras literárias (Vermeer, 1989).

Para tal, segundo Munday (2016), devem ser seguidas algumas regras durante o processo de tradução. A primeira, a mais importante, é que a ação de tradução é determinada pelo seu *skopos*. Depois, falamos da função dos textos nos respetivos contextos culturais e linguísticos e do facto de o texto de chegada não oferecer informação de forma reversível. Por último, falamos da adequação funcional, em que o texto de chegada deve ser coerente internamente, ou seja, deve fazer sentido quando lido por pessoas no contexto de chegada e deve ser coerente com o texto de partida, isto é, deve ter coerência intertextual. Apesar de termos sempre em conta o *skopos* de uma tradução e a sua adequação ao contexto de chegada, devemos manter em mente que não há uma obrigação por parte do tradutor de se adaptar totalmente a esse contexto: ele tem, sim, a opção de fazê-lo (Vermeer, 1989, p. 228).

É ao ter em conta o objetivo final do texto que estamos a traduzir, que conseguimos perceber que ferramentas devemos usar para atingir o nosso propósito, sendo, por isso, importante estabelecermos, desde início, o nosso objetivo final.

Apesar de ser importante perceber qual a função do texto para o processo de tradução, Christiane Nord diz-nos que esse critério não é justificação para todas as escolhas do tradutor, isto é, há uma relação entre o texto de partida e o texto de chegada que deve ser respeitada e percebida em consonância com a função do texto (Munday, 2016).

Neste sentido, Christiane Nord surge como agregadora de todas estas ideias e dá-nos um modelo de análise orientado para a tradução que nos permite analisar o texto em diferentes níveis (Munday, 2016), facilitando assim o processo de tradução.

Segundo Nord, existem dois tipos de tradução: a tradução documental e a tradução instrumental. A tradução documental produz um documento sobre uma comunicação na cultura de partida entre o autor e o destinatário do texto de partida; a tradução instrumental é uma mensagem independente transmitida numa nova ação de comunicação na cultura de chegada que deve parecer, a quem lê, como se de um texto original se tratasse (Munday, 2016).

A autora fala-nos, ainda, daquilo que constitui a base do início de qualquer trabalho: a encomenda de tradução<sup>1</sup>. Quando recebemos um texto para traduzir, devemos igualmente receber uma encomenda de tradução que nos responda a algumas perguntas básicas que farão com que a estruturação do trabalho do tradutor e a concretização da tradução em si sejam otimizadas. Para além dos aspetos mais práticos de uma encomenda de tradução, sejam eles o prazo de entrega ou o tipo de cliente, por exemplo, devemos começar por fazer uma comparação entre os dois textos para percebermos quais as diferenças e semelhanças entre eles, analisando depois tanto os fatores extratextuais como os fatores intratextuais, que serão desenvolvidos de seguida, tarefa que se assemelha àquela que fizemos no início deste capítulo, quando falamos das tipologias textuais.

Os fatores extratextuais, tais como as funções textuais pretendidas, ou seja, a intenção do texto, os destinatários ou público-alvo (o emissor e o recetor), o momento e o local da receção do texto, o meio/canal (oral e escrito) e o motivo pelo qual o texto original foi escrito e o motivo pelo qual está a ser traduzido, permitem perceber quais as semelhanças e as diferenças entre os textos de partida e de chegada para que possamos fazer uma tradução adequada ao seu objetivo (Munday, 2016, p. 132). No texto de partida, surgem duas situações

---

<sup>1</sup> A encomenda de tradução foi também tratada na teoria do *skopos* de Vermeer (c.f. Vermeer, 1989).

em que veremos a importância dos fatores extratextuais. Debruçar-nos-emos sobre a questão da adequação da tradução ao tempo e ao espaço num dos nossos comentários à tradução.

Quanto aos fatores intratextuais, ter-se-ão em conta aspetos que visem a tradução funcional e que permitam atingir os objetivos da encomenda de tradução. Mais concretamente, atende-se ao assunto, ao conteúdo, no que concerne ao “significado do texto” (conotação, coesão), às pressuposições (conhecimento de especificidades da cultura de partida), à estrutura (microestrutura – unidades de informação, relações lógicas, estrutura temática, etc. – e macroestrutura – citações e notas de rodapé), aos elementos não-verbais (ilustrações, itálicos, etc.), ao léxico (dialeto, registo, terminologia específica), à estrutura das frases e às características suprasegmentais (ênfase, ritmo, ‘tom’, aspetos estilísticos) (Munday, 2016, p. 132/133).

Tudo isto ajudar-nos-á a adequar a tradução ao contexto de chegada, ao público-alvo e à função do texto. Uma vez que, no nosso caso, não existe uma encomenda de tradução exterior, temos de ser nós a olhar para aquilo que nos propomos fazer e qual é o objetivo do nosso trabalho para podermos ‘preencher’ todos estes campos. Tal tarefa será executada e apresentada no Anexo 1.

Como já vimos, a cultura tem um grande impacto na forma de traduzir, mas foi apenas nas décadas de 1980 e 1990 que assistimos a uma mudança de paradigma, a uma ‘Cultural Turn’ que trouxe uma nova abordagem para dentro dos estudos de tradução (Munday, 2016; Munday, 2009, *apud* Myskja, 2013). Por esta razão, cabe ainda falar de Lawrence Venuti e do seu contributo para os estudos de tradução.

Para Venuti, não se trata apenas de ter em conta as diferenças culturais que possam existir, mas sim de ter em consideração a “exclusion or inclusion of peripheral and minority forms within the target language and in the textual environment of the target language” (Myskja, 2013, p. 3). Para tal, Venuti, baseando-se nas ideias de Schleiermacher, traz-nos os conceitos de ‘domesticação’ por oposição a ‘estrangeirização’ como dois polos opostos, como duas posições distintas que o tradutor pode assumir quando traduz (Myskja, 2013), tanto a nível cultural, como linguístico (Yang, 2010). Nunca se traduzem simplesmente palavras, mas sim culturas.

Schleiermacher, no entanto, não nos fala destes termos em concreto; é antes Venuti que os define desta forma e os desenvolve a partir da tradução do texto de Schleiermacher por Lefevère (Wang, 2013; Snell-Hornby, 2012).

O primeiro conceito – ‘domesticação’ – refere-se a um tipo de tradução em que há o mínimo possível de diferença entre o texto de partida e o texto de chegada, isto é, privilegia-se

a fluidez do texto e se este parece ou não ‘natural’ (Myskja, 2013; Yang, 2010; Munday, 2016). Há uma clara redução do texto de partida aos elementos da cultura e da língua de chegada (Wang, 2013; Yang, 2010; Munday, 2016). O segundo conceito – ‘estrangeirização’ – diz respeito à tentativa, por parte do tradutor, de quebrar com as regras existentes na língua de chegada, ou seja: regras linguísticas e de gênero, por exemplo, podem não ser respeitadas na língua de chegada, para serem mantidas as da língua de partida, criando assim alguma estranheza no leitor (Myskja, 2013; Yang, 2010). Usamos a diferença para levar o leitor até uma cultura e uma língua desconhecidas, preservando, assim, a Alteridade (Wang, 2013; Yang, 2010; Munday, 2016).

Mais do que criar estranheza a quem lê, ao adotar este tipo de tradução, estamos a “preserving the foreignness and otherness of the translated text” (Myskja, 2013, p. 4). O tradutor deve, por isso, “do his/her best to preserve the strangeness of the source text and expose the target reader to the linguistic and cultural otherness of the source text” (Wang, 2013, p. 176). Esta não é, para Venuti, e tal como nos dizem Myskja (2013) e Munday (2016), uma escolha neutra, mas sim uma tomada de posição em relação ao texto e à cultura e, a seu ver, uma opção pela ‘estrangeirização’ não é simplesmente uma opção, é a opção ‘ética’ que devemos seguir.

Uma das ideias principais de Venuti é a ‘invisibilidade’ do tradutor (Myskja, 2013; Wang, 2013). A tradução que privilegia a ‘domesticação’, a fluência, que visa dar a entender que estamos perante um texto original, não só é problemática porque apaga o Outro e a sua especificidade, mas também porque apaga o tradutor (Myskja, 2013; Snell-Hornby, 2012). Pelo contrário, ao adotarmos o estilo ‘estranhante’ de uma tradução, estamos a reconhecer o tradutor e o texto como uma obra traduzida, como uma leitura de algo diferente que merece ser reconhecido pelo que é (Myskja, 2013).

A questão essencial é, na verdade, a de que uma tradução não pode simplesmente ser uma coisa sem ser um pouco da outra. Mais concretamente, para se conseguir o efeito de ‘estrangeirização’ que se pretende quando se traduz um texto e se preserva o Outro, temos de criar resistência suficiente para a tradução ser ‘estranha’, mas é ‘domesticante’ o suficiente para ser aceite e começar a fazer parte do discurso (Myskja, 2013). Em suma, “[...] a balance of these elements would be required – a totally foreignizing translation is, in a sense, no translation at all” (Myskja, 2013, p. 11).

Mona Baker fala também das ideias de Venuti e diz que esta dicotomia entre tradução ‘estranhante’ e ‘domesticante’ é demasiado simples quando se fala da realidade das traduções (Myskja, 2013). Como Baker diz, “it forces one [...] to classify a rich variety of possible

translator attitudes to the text as a whole as either domestication or foreignization” (Myskja, 2013, p. 11).

Em suma, Venuti tem em consideração as ideias de Schleiermacher e eleva-as a outro nível. Foca a nossa atenção na dicotomia entre ‘estrangeirização’ e ‘domesticação’, espelhando a ideia de Schleiermacher de aproximar o leitor do autor ou de aproximar o autor do leitor. Embora seja dito que a ‘estrangeirização’ é a melhor opção, uma vez que permite guardar as características linguísticas e culturais do autor do texto de partida, não podemos falar numa segmentação estanque entre uma e outra. Dependendo do *skopos* da tradução devemos usar, ‘com conta, peso e medida’ cada uma delas e permitir que o texto transmita a mensagem do autor, bem como a sua forma de pensar e de ver o mundo.

No caso do texto académico, a questão da ‘domesticação’ e da ‘estrangeirização’ pode não ter muita relevância, mas deve ser mencionada uma vez que é uma questão que está sempre presente no ato de traduzir e, consciente ou inconscientemente, é uma decisão que tomamos em cada opção tradutiva que fazemos.

## **Objeto de trabalho**

Neste ensaio de tradução, escolhemos um excerto de uma obra essencial para o estudo da Egiptologia, mais especificamente para o estudo da área da religião egípcia. A obra, intitulada *Dieux et hommes en Egypte 3000 av. J.-C. – 395 apr. J.-C.*, com 366 páginas, publicada em 1991, em Paris, pela editora Armand Colin, tem como autoras duas investigadoras francesas da área da História das Religiões, particularmente no que concerne à religião na antiga civilização egípcia. De imediato, apresentarei uma pequena biografia de cada uma das Autoras, seguida de um breve resumo da obra que pretende contextualizar o excerto que será tratado mais à frente e ainda estabelecer qual a tipologia textual em questão.

## **Autoras**

A obra que tomamos como nosso objeto de estudo tem dupla autoria. Começaremos por falar de Christiane Zivie-Coche e só depois de Françoise Dunand, uma vez que a obra está dividida em dois ‘Livros’, sendo cada uma das Autoras responsável por um deles: o Livro I, aborda o Egito faraónico (c. 3000 – 332 a.C.), da página 15 à página 196, e está a cargo de Zivie-Coche; o Livro II, da página 197 à página 329, que está entregue a Dunand, diz respeito ao Egito Ptolomaico e Romano (c. 332 a.C. – 394 d.C.) (Ramos, 1993; Boyaval, 1993).

Christiane Zivie-Coche, nascida a 4 de dezembro de 1946, em Paris, é especialista na área das Ciências Religiosas. O seu percurso académico é longo: estudou em Estrasburgo e em Paris, tem um doutoramento de especialidade, isto é, um “doctorat de 3<sup>e</sup> cycle”, da École Pratique des Hautes Études, em 1972, e um doutoramento em Letras na Sorbonne, em 1987 (Zivie-Coche, 2019). Ainda na École Pratique des Hautes Études, foi assistente de investigação, esteve encarregada das conferências na Secção de Ciências Religiosas e foi diretora de estudos também na Secção de Ciências Religiosas, na disciplina “Religião do antigo Egito” (Zivie-Coche, 2019). Foi membro do Institut Français d’Archéologie Orientale (IFAO) e assistente de investigação e, posteriormente, investigadora e diretora de investigação no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) (Zivie-Coche, 2019). Fez ainda parte de diversas expedições arqueológicas como, por exemplo, no Bubasteion (Sakara) e em Tânis, tendo uma vasta coleção de obras e artigos publicados, em França e no estrangeiro (Zivie-Coche, 2019).

Françoise Dunand nasceu em 1934. É especialista no Egito Greco-Romano (Françoise Dunand, 2018). Professora Agregada e doutorada em Letras e em História das Religiões, aposentou-se em 2007 na Universidade de Marc-Bloch de Estrasburgo (Françoise Dunand, 2019). Dunand é ainda antigo membro do Institut Français d’Archéologie Orientale (IFAO), no Cairo (Françoise Dunand, 2018; Françoise Dunand, 2019). Em 1981, liderou a equipa “Alpha Necropolis” no Oásis de Kharga, no Egito, com a finalidade de escavar as suas necrópoles; foi diretora das escavações arqueológicas do IFAO na necrópole da vila de Dutch, cujas descobertas deram origem à obra *Les momies: Un voyage dans l'éternité*, publicada em Paris, pela Editora Gallimard, em 1991 (que conta com Roger Lichtenberg, médico e diretor de radiologia do Institut Arthur Vernes, em Paris, como co-autor) (Françoise Dunand, 2019). Françoise Dunand ganhou vários prémios relacionados com as suas expedições arqueológicas e é autora de diversos livros e artigos científicos (Françoise Dunand, 2019).

### **Resumo da obra**

A obra *Dieux et Hommes en Egypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C* é considerada uma obra de antropologia religiosa que, desde logo, se destaca dos trabalhos que têm sido feitos uma vez que abarca a larga história cultural do Egito, desde, aproximadamente, o ano 3000 a. C. até ao “fim do paganismo” (Ramos, 1993, p. 144; Boyaval, 1993). Neste livro, as Autoras estudam a relação dos Egípcios com os deuses e como os concebiam. Estudando as demonstrações de religiosidade e as intrincadas características desta relação com os deuses, Dunand e Zivie-Coche explicam quais os ritos, as imagens e funções dos deuses, as diferentes formas de piedade que

estão na base da necessidade de relacionamento entre humanos e divindades, e ainda como se entendeu a vida depois da morte, ao longo de cerca de 3500 anos (Cornell University Press, 2019).

Nesta obra, as Autoras analisam “la manière dont les Egyptiens se sont représenté leurs dieux, le monde et sa création” (Boyaval, 1993, p. 214). No Livro I, com 181 páginas, são abordados temas como a noção do que é um deus no Egito primitivo (os conceitos, as representações, as figuras antropomórficas e zoomórficas, etc.), as diferentes cosmogonias (‘a criação e o tempo’), a ligação dos deuses com a Terra e a ligação dos Homens com os deuses (talvez a parte mais importante quando falamos de uma antropologia religiosa, na qual se tenta perceber qual a experiência pessoal na relação com os deuses, quer seja no templo, quer seja numa versão mais íntima e privada) (Boyaval, 1993; Ramos, 1993).

No Livro II, com 133 páginas, temos uma imagem da religião que, apesar de tudo, é menos frequente e que vai até ao final “do paganismo regional” (Ramos, 1993, p. 145). Faz-se um resumo dos períodos históricos Ptolomaico e Romano, no qual se trata, acima de tudo, a forte presença das tradições indígenas (Boyaval, 1993).

Esta obra é, de facto, uma compilação das diferentes facetas da religião egípcia nos seus diferentes momentos da História e nas suas diferentes dimensões, tentando dar ao leitor uma ideia geral e completa daquele que é um dos temas mais fascinantes e complexos de qualquer cultura, mas especialmente de uma – a egípcia – que, só por si, desperta o interesse, tanto de especialistas, como de não especialistas.

### **Áreas de especialidade**

Tendo em conta aquilo que abordámos anteriormente, essencialmente quando nos referimos aos fatores intratextuais e extratextuais, um dos aspetos mais importantes a ter em conta quando fazemos um trabalho de tradução é perceber em que área ou áreas do saber e do conhecimento se insere o que vamos traduzir. Muitas vezes, como veremos, o desenvolvimento de uma área e do conhecimento está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento de outra, pelo que as sobreposições serão inevitáveis. Parece-nos, por conseguinte, útil que apresentemos aqui uma visão geral das áreas mais próximas, a saber, da Egiptologia, da História das Religiões e da Arqueologia.

## Egiptologia

Podemos afirmar, segundo Dominique Valbelle (1991), que “l’*égyptologie* fait partie des sciences et de l’*homme et de la société*” e que, desde que apareceu, levou “*une vie indépendante que l’on peut qualifier d’originale ou de marginale*” (p. 3).

A Egiptologia integra em si um grande número de disciplinas que abarcam um longo período temporal – que, no contexto da história da humanidade, começa muito cedo – e na qual se inserem o estudo do Egito antigo no seu todo (faraónico, helenístico e romano), do Egito Medieval, Moderno e Contemporâneo, da sua geografia física e humana e ainda da sua etnografia (Valbelle, 1991).

Apesar de ser um objeto de trabalho científico, o Egito é também um tema que desperta curiosidade entre o público em geral, bastando, para o efeito, pensar nas campanhas publicitárias, nos fenómenos mediáticos, nos filmes, nas notícias constantes na imprensa<sup>2</sup> ou até na moda<sup>3</sup>, com mais ou menos exatidão ou veracidade. Segundo Valbelle (1991), todos os assuntos relacionados com o Egito “*fascinent depuis l’Antiquité voisins, visiteurs et envahisseurs. Ils font rêver, frissonner, ils inquiètent ou ils émerveillent. Le plus souvent ils attirent, mais quelquefois repoussent. Ils laissent rarement indifférent*” (p. 3).

Tendo em conta a influência que a cultura egípcia tem sobre o público em geral, as abordagens científicas não podem menosprezar a curiosidade que as descobertas arqueológicas, por exemplo, despertam e têm ainda de perceber que o encanto subjacente a este tema traz consigo ideias preconcebidas sobre quem estuda o Egito, o que influencia a forma como a profissão académica de egiptólogo é vista (Valbelle, 1991).

Para entendermos a evolução da ciência, a complexidade dos temas que trata e aquilo que ainda há para fazer, temos de traçar o perfil dos investigadores que começaram a delinear os contornos deste campo de trabalho, investigadores esses que visitam, se informam, leem e levam a cabo estudos sérios e difíceis (Valbelle, 1991), e quais as áreas de trabalho desenvolvidas por eles.

Começemos pelo início: a Egiptologia nasceu em França (Maspero, 1915). Ao afirmarmos tal facto, estamos a dizer que os responsáveis pelo desenvolvimento desta disciplina até ao nível de uma disciplina científica são franceses. De facto, enquanto disciplina científica,

---

<sup>2</sup> São várias as notícias que dão conta dos achados ou possíveis achados no Egito. O fascínio por esta civilização faz com que este seja sempre um assunto atual e que desperta interesse. Já no início deste ano, mais uma notícia do Egito saía, trazendo para a atualidade o assunto dos faraós (para ver a notícia completa, consultar: <https://www.publico.pt/2019/01/17/culturaipilon/noticia/sera-encontraram-tumulo-cleopatra-1858328>).

<sup>3</sup> Ainda em 2018, Karl Lagerfeld lançou a coleção de pré-Outono para a casa Chanel inspirada no antigo Egito (para ver a notícia completa, consultar: <https://www.vogue.co.uk/article/chanel-from-egypt-to-manhattan>).

a Egiptologia apareceu quando um autor se propôs, e conseguiu, decifrar a escrita hieroglífica: falamos de Jean-François Champollion (1790-1832) (Hornung, 1998; Sales, 2007). Mas é preciso olharmos um pouco mais para trás para percebermos como é que chegamos a este ponto de decifração da escrita hieroglífica. E é interessante perceber como a tradução está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento da disciplina da Egiptologia. Sem um trabalho moroso e exaustivo de tradução por parte de muitos investigadores das mais diversas áreas, de que iremos dar conta a seguir, nunca teríamos conseguido ter o conhecimento que temos hoje sobre a antiga civilização egípcia.

Sabendo, então, onde nasceu a Egiptologia, falta-nos saber quando. Podemos afirmar que nasceu em meados de julho de 1799, quando o tenente francês Pierre François Xavier Bouchard descobriu em Roseta um “bloco de granito negro” a que hoje chamamos ‘Pedra de Roseta’<sup>4</sup> e que marca o início das “tentativas científicas de decifração da escrita sagrada dos antigos egípcios” (Sales, 2007, p. 15). Quando mostraram uma cópia do original a Champollion, este fez da sua vida uma missão para tentar descobrir o sentido daquela escrita desconhecida. Em 1822, conseguiu decifrar a escrita hieroglífica (Sauneron, 1968; Sales, 2007) sendo, por isso, encarado como o fundador desta ciência considerada exclusivamente francesa durante muitos anos (Maspero, 1915). Mas, para Champollion poder chegar às conclusões a que chegou, teve de ter em conta todo o trabalho feito antes dele, fosse este de qualidade ou não; por isso, não são menos importantes esses esforços e desenvolvimentos feitos anteriormente. Em suma, muitos foram os que deram os primeiros passos, fossem estes depois considerados corretos ou errados, que permitiram chegar à decifração dos hieróglifos egípcios. É disso que daremos conta a seguir.

Em 1798, Napoleão fez uma expedição ao Egito (Hornung, 1998) e esta expedição é considerada como sendo um dos momentos mais relevantes naquilo a que chamamos a história do Egito moderno (Sales, 2007; Sauneron, 1968). Desta expedição surgiu a obra *Description de L’Egypte* (1809-28), tida como um dos livros-base da Egiptologia (Sales, 2007), uma vez que foi com base nesta obra que se começou por entender a escrita dos antigos egípcios e foi, ainda, a partir dela que surgiram os elementos que permitiram estudar os vestígios textuais e arqueológicos existentes (Hornung, 1998). Com a descoberta da ‘Pedra de Roseta’ e

---

<sup>4</sup> A ‘Pedra de Roseta’ é uma pedra em granito preto, de forma irregular, feita em 196 a.C., que foi encontrada, em 1799, por Bouchard numa vila do Delta chamada Roseta (Rashīd), perto de Alexandria. A estela é composta por inscrições em duas línguas, egípcio e grego, e três sistemas de escrita diferentes, hieróglifos (usada em documentos importantes ou documentos religiosos), demótico (que era usado na escrita comum) e grego (era a escrita usada por quem governava o Egito naquela altura). A ‘Pedra de Roseta’ foi escrita por um conjunto de sacerdotes e documenta aquilo que Ptolomeu V Epifânio fez no Egito. Encontra-se atualmente no British Museum (The Editors of Encyclopaedia Britannica, 2019; The Rosetta Stone, 2019; Sauneron, 1968).

consequente decifração, assistimos a uma mudança no conhecimento e no estudo desta civilização antiga, abrindo assim as portas a uma nova era no estudo do Egito (Sales, 2007). Aquilo que viria a ser “o feito de Champollion é herdeiro de uma série de tentativas de interpretação dos hieróglifos egípcios mais ou menos ajustadas” (Sales, 2007, p. 17). Isto chegaria se quiséssemos dar uma breve explicação do desenvolvimento da Egíptologia; porém, para se entender a complexidade da ciência que hoje se estuda, importa talvez perceber como se chegou até aqui.

Horapolon descreveu, em capítulos separados na obra *Hieroglyphica*, hieróglifos diferentes e propôs uma “interpretação fantasista dos mesmos”, chegando mesmo a inventar alguns (Sales, 2007, p. 18). Apesar desta tentativa de decifração dos hieróglifos, que podemos descrever como sendo um pouco delirante, e do contributo maioritariamente negativo desta empreitada, Horapolon acertou no significado de alguns deles e podemos mesmo dizer que é a ele que se deve “igualmente um dos mais antigos vocábulos da gíria Egíptológica, *uraeus*, latinização da forma grega *ouraios*, isto é, serpente real macho (mas, na realidade, tratava-se de *iaret*, serpente fêmea)” (Sales, 2007, p. 18).

Pietro della Valle (1586-1652) e Athanasius Kircher (1602-1680), por via das suas viagens ao Egito, contribuíram para a decifração dos hieróglifos. O primeiro levou para Itália “algumas múmias e importantes manuscritos coptas”, a partir dos quais se pôde estudar a língua copta – língua-oficial da Igreja de Alexandria. O segundo, Kircher, apesar de os seus métodos se assemelharem aos de Horapolon, na medida em que eram também um pouco fantasiosos, chegou a uma conclusão essencial: “o copta era uma sobrevivência da língua popular dos antigos Egípcios”, ou seja, para estudar os hieróglifos egípcios era preciso estudar o copta, a sua fase mais tardia (Sales, 2007, p. 19).

No século XVIII, vimos aparecer descrições mais precisas dos vestígios existentes no Egito graças aos viajantes europeus que fizeram cópias de documentos que foram a base de estudo da Egíptologia quando esta dava os primeiros passos, mas que são, ao mesmo tempo, ainda essenciais para as investigações atuais (Hornung, 1998).

Em 1762, surge a obra de J. J. Barthélémy (1716-1795), *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*, na qual o autor chega à conclusão que os signos hieroglíficos inscritos em anéis ovais a que chamamos cartelas se referiam a nomes de reis ou de deuses, sendo, por isso, possível isolar determinados grupos de signos. Tal ideia veio a revelar-se correta (Sales, 2007; Sauneron, 1968). Além disso, Barthélémy estabeleceu um princípio de investigação: para se conseguir decifrar com sucesso a escrita hieroglífica, os investigadores deviam mudar o foco da sua análise, isto é, deixar os autores antigos gregos ou

latinos para trás e concentrarem-se no estudo dos monumentos. Este princípio será fundamental para os investigadores que lhe seguiram (Sales, 2007).

Do Conde de Guignes (1721-1800) surgem dois importantes contributos para o estudo do antigo Egito: primeiro, Guignes percebeu que os hieróglifos, o hierático e o demótico, os três sistemas de escrita egípcia, formavam, na verdade, um todo; e percebeu, ainda, que os signos hieroglíficos não registavam vogais (Sales, 2007), o que vai ser importante para percebermos como se procede hoje em dia para fazer as transcrições.

Antes da descoberta da ‘Pedra de Roseta’, em 1797, Jörgen Zoëga (1755-1809) acrescentou ao estudo dos hieróglifos a premissa de que esta escrita devia conter elementos fonéticos (Sales, 2007).

Johann David Äckerbald (1763-1819) e Thomas Young (1773-1889), que faziam parte do grupo que acompanhou Napoleão ao Egito, em 1798 (Hornung, 1998), bem como Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838), continuaram o trabalho de decifração da escrita do antigo Egito, desta vez auxiliados pela ‘Pedra de Roseta’ (Sales, 2007) e com base na *Description de L’Egypte* (1809-28), sendo a partir desta que surgiram os elementos que permitiram estudar os vestígios textuais e arqueológicos existentes (Hornung, 1998).

Äckerbald e de Sacy começaram por fazer uma comparação entre textos da ‘Pedra de Roseta’, nomeadamente entre o demótico e o grego. A partir desta comparação, em 1802, de Sacy enviou uma carta a M. Chaptall que “encerra as primeiras bases da decifração do demótico da inscrição trilingue de Roseta” (Sales, 2007, p. 21). No caso de Äckerbald, sendo este um conhecedor de copta, conseguiu desenvolver, através da tradução de alguns nomes, um pequeno alfabeto constituído por 16 letras que lhe permitiu, conseqüentemente, traduzir mais alguns nomes. Em 1815, “provou que a escrita demótica exprimia os nomes próprios estrangeiros por signos alfabéticos, ideia fundamental para os futuros estudiosos” (ingleses e franceses seguiram este estudo) (Sales, 2007, p. 22). Os acertos e os erros derivados da investigação levada a cabo por estes autores foram importantes para as futuras atividades de Thomas Young e Jean-François Champollion.

Entre as várias áreas do conhecimento a que Thomas Young se dedicou ou nas quais tinha interesse, em 1814 juntou-lhe a Egiptologia. Após lhe terem oferecido um papiro em demótico, que ele prontamente decifrou (Young era um grande conhecedor de línguas) e de ter traduzido a parte central da ‘Pedra de Roseta’, em 1814, publicou uma “«tradução conjectural da inscrição demótica» obtida através de um engenhoso e hábil sistema de classificação linear e comparações materiais dos diferentes signos” (Sales, 2007, p. 22/23). Na sequência deste feito, anunciou que estava para breve a decifração da ‘Pedra de Roseta’, após já ter identificado

grupos de signos hieroglíficos que correspondiam a palavras da parte escrita em grego da estela (Sales, 2007). O método de Young consistiu na divisão dos dois textos egípcios, o que desde logo permitiu identificar alguns grupos e verificar o “valor eventualmente fonético dos hieróglifos e mostrando que as grafias cursivas eram simples derivações dos hieróglifos” (Sales, 2007, p. 23). Já em 1815, numa carta que enviou a Antoine de Sacy, afirma que nem todos os caracteres demóticos são alfabéticos, sendo que alguns tinham funções simbólicas. Em 1818, no artigo “Egypt”, Young deu o maior contributo para a decifração da escrita hieroglífica: analisou a ‘Pedra de Roseta’ comparando grupos isolados nas diferentes grafias e obteve cerca de 202 palavras ou grupos de signos hieroglíficos decifrados. Quase metade destas palavras ou signos tinham sido corretamente decifradas, como, por exemplo, os caracteres *f* e *t* e o determinante *-et*, usado nos substantivos femininos. Devem-se a Young os incríveis avanços na decifração da escrita hieroglífica, mas a natureza íntima deste sistema de escrita estava ainda por descobrir (Sales, 2007).

Apesar de todo este trabalho de recolha que foi feito muito antes de Jean-François Champollion (1790-1832), foi ele quem compreendeu estas fontes e fez avançar a ciência ao abandonar as hipóteses erradas que tinham até então impedido decifrar os documentos (Hornung, 1998). No espaço de alguns anos, com o seu trabalho, que não foi aceite de imediato, testemunhou-se um crescimento exponencial da compreensão da escrita e da linguagem egípcia (Hornung, 1998).

Voltando um pouco atrás, em 1810, estudando também a escrita hieroglífica, mas independentemente de Young, Champollion percebeu que “para exprimirem os nomes gregos, os hieróglifos egípcios deviam ter a faculdade de produzir sons” (Sales, 2007, p. 24). Em 1813, defendeu que as vogais eram muitas vezes negligenciadas ou nem sequer escritas. Em 1821, Champollion chegou a conclusões importantes no que concerne à decifração desta escrita: “demonstrou que a escrita hierática é uma simplificação, uma taquigrafia”; defendeu que os signos em escrita demótica “eram a última degradação dos signos hieroglíficos originais o que equivalia a dizer que as três escritas egípcias conhecidas procediam de um só e mesmo sistema”; na ‘Pedra de Roseta’, contou 486 palavras gregas e 1419 hieróglifos e tal diferença era apenas justificada porque “a escrita hieroglífica não podia ser nem simbólica nem simplesmente ideográfica, nem alfabética, mas devia ser fonética ou, pelo menos, compreender alguns signos de natureza fonética” (Sales, 2007, p. 25). Para chegar a estas conclusões, Champollion usou a ‘Pedra de Roseta’, o trabalho de outros investigadores, como já mencionámos, e o seu próprio estudo do Egito, bem como o conhecimento de línguas antigas. Mas, apesar de haver a necessidade de mais investigação, já se sabiam algumas coisas: “o sistema hieroglífico egípcio

era uno, semi-fonético, parcialmente alfabético e fazia reduzido uso das vogais” (Sales, 2007, p. 26). Os hieróglifos comportavam, então, tanto um valor fonético (signos fonéticos), como ideográfico (signos imagem), e a originalidade do sistema – a verdadeira dificuldade – consistia nessa dualidade. Mais ainda, Champollion encontrou ainda um elemento fundamental do sistema gráfico egípcio: signos mudos que eram acrescentados ao fim das palavras, usados “para distinguir com mais precisão os grupos da mesma ortografia, mas foneticamente diferentes” – chamados determinantes (Sales, 2007, p. 26). Tudo isto levou a que, em 1822, Champollion decifrasse corretamente o tipo de escrita com que durante anos muitos investigadores se debatiam, percebendo finalmente que a escrita egípcia era composta ora por sons, ora por ideias (Sales, 2007).

O ano de 1822 é, pois, tido como a data de nascimento da Egptologia, como dissemos acima, e 1824 como a confirmação do nascimento da Egptologia científica: a escrita egípcia tinha sido decifrada, e isso abria as portas à redescoberta do Egito e a um estudo aprofundado desta cultura, havendo agora a possibilidade de se fazer uma cronologia correta da história deste país. Neste mesmo ano de 1814, Champollion lançou a obra *Précis du Système Hiéroglyphique*, que é uma compilação de todos os seus esforços na decifração desta escrita e na qual ele define o sistema hieroglífico egípcio da seguinte maneira: “C’est un système complexe, une écriture tout à la fois figurative, symbolique et phonétique dans une même phrase, je dirais presque dans le même mot” (Lacouture, 1988, p. 302, *apud* Sales, 2007, p. 28). A expedição de 1828-29 ao Egito permitiu-lhe testar no terreno o valor das suas propostas. Redigiu, ainda, a *Grammaire Égyptienne en écriture hiéroglyphique* e o *Dictionnaire* que foram publicados postumamente, em 1836 e 1843-45 respetivamente (Sales, 2007).

Quando Champollion morreu, ele e toda a primeira geração de egiptólogos, o estudo desta “jovem ciência” ficou relegado para segundo plano até que outros autores, de outros países para além da França, deram continuidade ao seu trabalho e ao estudo das suas hipóteses (Hornung, 1998, p. 12; Sales, 2007).

No século XIX e XX, vimos aparecer, de facto, um conjunto de autores que desenvolveram diferentes trabalhos nesta área. Alguns deles tornaram-se mesmo grandes estudiosos da área e continuaram as investigações em Egptologia. Apenas alguns exemplos:

O francês Vicomte Emmanuel de Rougé (1811-1872) desenvolveu uma gramática para os documentos da segunda época tebana (Maspero, 1915, p. 5; Sales, 2007).

O alemão Karl Richard Lepsius (1810-1884), considerado como o pai da Egptologia alemã, dirigiu a primeira grande expedição de carácter científico (1824-25) e os achados arqueológicos e os trabalhos cartográficos feitos permitiram-lhe desenvolver uma obra com 12

volumes intitulada *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* (1849-59)<sup>5</sup> (Sales, 2007). Entre 1842 e 1845, na Prússia, continua o trabalho começado por Champollion e dedica-se a decifrar os hieróglifos, conseguindo fundar a primeira disciplina em Egiptologia, em Berlim (Hornung, 1998; Sauneron, 1968). O trabalho por ele realizado de recolha de artefactos que, mais tarde, formariam o espólio da coleção do *Ägyptisches Museum und Papyrussammlung*<sup>6</sup>, faz parte daquilo a que se chama “patriotismo dos arqueólogos”, isto é, aquilo que era recolhido e retirado do Egito nas suas missões pertencia automaticamente aos seus países financiadores (Sales, 2007, p. 73).

O holandês Conrad Leemans (1809-1893) continuou também o estudo científico do Egito (Sales, 2007).

Em 1850, o francês François-Auguste-Ferdinand Mariette (1821-1881) foi para o Egito para, tal como Lepsius, trazer artefactos para os museus e, neste caso, tinha o objetivo claro de os trazer para o Musée du Louvre. Decorrente de um certo fascínio que encontrou no Egito, Mariette interessou-se pela Arqueologia e foi ele quem, em 1850-1851, descobriu o *Serapeum* de Sakara, tido como uma das grandes descobertas e momentos cruciais da Arqueologia egípcia (Sales, 2007). Vemos assim acontecer aquilo de que falamos no início deste capítulo, isto é, a interligação entre disciplinas. Mas Mariette teve um papel fundamental numa altura em que se assistia a uma completa anarquia no estudo do Egito no Egito, isto é, Mariette, revoltado com o estado de coisas, empenhou-se em impedir as constantes pilhagens de túmulos e de templos a que assistia e ao continuado saque de monumentos e documentos egípcios por parte de comerciantes pouco escrupulosos que saíam impunes (Sales, 2007). Foi nestas circunstâncias que se tornou no primeiro diretor do serviço administrativo das Antiguidades Egípcias, em 1858, e com ele começou uma era de grandes e brilhantes descobertas e recuperações patrimoniais no Vale do Nilo (Hornung, 1998; Maspero, 1915).

O alemão Heinrich Brugsch (1827-1894), que é considerado o mais eclético e “genial” sucessor de Champollion, encarregou-se de estudar as inscrições nos túmulos e é o primeiro responsável pelo conhecimento que temos hoje do demótico (Hornung, 1998, p. 13; Sauneron, 1968).

Os que sucederam a estes autores, que pavimentaram o caminho para maiores e melhores investigações, fazem parte daquela que é chamada a ‘idade de ouro’ da Egiptologia, entre 1881 e 1914 (Hornung, 1998; Sales, 2007). Esta nova geração regularizou a ciência e o

---

<sup>5</sup> Em português: *Monumentos do Egito e da Etiópia*.

<sup>6</sup> Em português: Museu Egípcio de Berlim.

método de investigação para que mais gerações futuras pudessem ter acesso a uma formação na área (Maspero, 1915).

Segundo Hornung (1998), na primeira década desta época de ouro, devem ser destacados os trabalhos de alguns autores que fizeram “une révision fondamentale des méthodes de recherche et de l’image globale de l’égyptologie” (p. 14): Adolf Erman (1854-1937) que, para além de estabelecer as bases da gramática egípcia permitindo, desta forma, melhorar a qualidade das traduções tornando-as mais exatas, elaborou, ainda, a primeira história cultural do Egito com exatidão científica e experiência empírica, ajudando, assim, esta “nova ciência” a desenvolver-se (Hornung, 1998, p. 14); Eduard Meyer (1855-1930), que, contrariamente a outros autores, partiu das informações presentes nos documentos para desenvolver a sua História do Egito; Sir Flinders Petrie (1835-1942), que foi “o primeiro escavador científico da história da arqueologia egípcia” (Sales, 2007, p.78) e que, ao contrário do que parecia ser a norma naquela altura por parte dos arqueólogos que andavam numa ‘caça ao tesouro’ sem consideração pelos sítios nos quais trabalhavam nem preocupação por documentar os achados, publicou tudo o que encontrou na sua expedição a Tânis, em 1884, o que fez com que se juntasse ao estudo do Egito de outras épocas pouco exploradas (Hornung, 1998); e Gaston Maspero (1846-1916), sucessor de Mariette no comando do serviço de Antiguidades egípcias, que, a partir de 1881, procedeu à preservação das antiguidades, descobriu e interpretou textos das pirâmides, salvou múmias reais e moldou o nosso pensamento acerca da religião e da história egípcia e ainda os métodos de estudo utilizados (Hornung, 1998, p. 15; Sales, 2007).

Nos finais do século XIX e já no século XX, assistimos ao aparecimento de algumas empreitadas longas e sistemáticas, mesmo se algumas delas tiveram um fim precoce devido a problemas de ordem política e económica e ainda por falta de arqueólogos competentes (Hornung, 1998). Duas das mais importantes empreitadas foram a interpretação epigráfica e arquitetónica do templo de Medinet Habu, levada a cabo pelo The Oriental Institute of the University of Chicago, a partir de 1924, e a interpretação dos escritos ptolomaicos e romanos realizada pelos colaboradores do Institut Français d’Archéologie Orientale do Cairo, a partir de 1896 (Hornung, 1998). Neste século, através do trabalho de alguns investigadores, ficam acessíveis diferentes maneiras de pensar e de tratar o conhecimento adquirido.

Podemos destacar investigadores como Kurt Sethe (1869-1934), Sir Alan H. Gardiner (1879-1963) e Hans J. Polotsky (1905-1991), que desenvolveram trabalhos no sentido de consolidarem a compreensão da gramática egípcia e de tornar mais fácil a interpretação dos textos de Erman; Heinrich Schäfer (1869-1957) abordou a especificidade das imagens pintadas

e esculpidas; Herman Kees (1886-1964), com a ajuda de Sethe, e Alexandre Moret (1868-1938) influenciaram a metodologia aplicada no estudo e na interpretação da religião egípcia até ser apresentada por Henri Frankfort (1897-1954) uma visão mais apropriada, tendo em conta aquilo que é a Religião do antigo Egito (Hornung, 1998).

Constatamos que diferentes autores foram desenvolvendo estudos, tanto em França como, agora, já em outros países, o que fez com que a ciência fosse evoluindo e dando origem a diferentes áreas de trabalho (Sales, 2007). De notar que a complementaridade de diferentes disciplinas como a Arqueologia, a Filologia e a Religião têm um papel preponderante (Valbelle, 1991; Sales, 2007). Apesar disto, a complexidade e o desenvolvimento esporádico fazem com que esta ciência, já com mais de 180 anos, seja ainda hoje considerada como sendo ‘jovem’, pois estamos ainda muito longe de saber quais são os mistérios e as surpresas que o Vale do Nilo ainda tem para oferecer; infelizmente, o número de investigadores que se ocupam destas questões é reduzido tendo em conta aquilo que já foi descoberto e o muito que decerto ainda falta descobrir (Hornung, 1998).

Pode parecer que, no que concerne à evolução da disciplina da Egiptologia, nos focamos essencialmente na decifração da escrita, mas a verdade é que este é o marco que determina o desenvolvimento da própria ciência. Sem esta decifração não teríamos acesso à informação que permite o conhecimento e o estudo da civilização egípcia. É, por isso, importante reconhecer os estudos e os passos que levaram à abertura desta janela para o mundo do antigo Egito.

### **História das Religiões**

A disciplina da História das Religiões estuda, tal como o nome indica, as diferentes religiões ao longo do tempo em diferentes locais. Mas esta aparente simplicidade de definição da área de estudo contrasta com a complexidade do conceito que estuda: a ‘religião’. Faremos, por isso, uma breve contextualização, muito focada, do conceito de ‘religião’, para não nos perdermos na vastidão do tema e da informação existente. À semelhança do que faremos também com a área da Arqueologia, falaremos maioritariamente desta área científica no contexto do Egito.

Podemos, desde logo, afirmar que o conceito de ‘religião’, quando falamos da noção aplicada a uma área de estudo, é, maioritariamente, ocidental. Tal influencia, também, a forma como percecionamos as outras noções de ‘religião’. Por isso, talvez não possamos falar de uma definição geral de ‘religião’, uma vez que existem diferentes expressões religiosas com

diferentes *nuanças* o que faz com que o próprio conceito de ‘religião’ não seja universal (Silva, 2019).

Embora a noção de ‘religião’ não seja a mesma nas diferentes culturas, existem características que fazem com que consigamos reconhecer a ‘religião’ do outro e até a ausência de ‘religião’. Muitos autores pensam que algumas ideologias podem ser consideradas quase como uma ‘religião’. Por conseguinte, dependendo, então, da perspectiva, podemos ou não assumir que a ‘religião’ é universal (Silva, 2019).

Segundo Lambert (1991, *apud* Silva, 2019), existem três critérios na definição da ‘religião’: a ideia da crença na existência de dois mundos, ou seja, um humano e um sobrenatural; as diversas práticas que permitem a existência de comunicação entre eles, feita das mais diversas formas; e a existência de estruturas que se assumem como locais de culto.

Mas existirá uma verdadeira definição de ‘religião’? Existem muitas definições, na verdade, mas “all are debatable and have their limitations” (Silva, 2019, p. 27). Apesar disso, aquilo que se pode salientar é o facto de que talvez não seja possível ter uma definição de ‘religião’, mas sim várias, que dependem de um sem número de fatores. Podemos, por isso, estudar a ‘religião’ de um ponto de vista mais teológico (mais confessional e com o objetivo de entender e propagar a fé) ou de um ponto de vista mais científico (mais objetivo<sup>7</sup> e que tenta analisar a ‘religião’ como um fenómeno histórico e social) (Silva, 2019). Neste último caso, muitos são os nomes dados ao estudo deste conceito sendo que um deles é “história das religiões” (Silva, 2019, p. 28).

Apesar de terem objetivos e fundamentações diferentes, ambas as formas de se abordar a ‘religião’ têm um ponto de contacto: a tradução. Os teólogos têm, muitas vezes, vastos conhecimentos das línguas nas quais os textos religiosos estão escritos. Tendo isso em conta, os investigadores podem beneficiar dos conhecimentos dos teólogos para depois, em conjunto, conseguirem traduzir textos antigos e com isso ter um conhecimento mais amplo e sustentado sobre a ‘religião’ (Silva, 2019).

Na Europa, os estudos mais científicos que pretendem analisar o conceito de ‘religião’ começaram, pelo menos, com a filosofia grega antiga, mas é no Renascimento que começam os estudos contemporâneos (Silva, 2019). Os humanistas do Renascimento leram os textos nas suas línguas originais “using, and further developing, philological techniques”, o que permitiu

---

<sup>7</sup> Podemos advogar o facto de poderem existir motivações pessoais no estudo das religiões e que essas motivações podem ‘toldar’ o julgamento e a objetividade dos investigadores. A objetividade é o foco primário das análises científicas, mas conseguir atingi-la nem sempre é fácil e os investigadores devem estar cientes disso para poderem tentar, pelo menos, ser imparciais (Silva, 2019).

desenvolver uma nova perspectiva mais fundamentada sobre os diferentes textos religiosos existentes (Silva, 2019, p. 30). No estudo da história das religiões, podemos testemunhar um foco maior na filologia e na análise linguística, como vemos acontecer no Renascimento (Silva, 2019). Para que se possa levar a cabo estudos sobre a ‘religião’, é preciso que existam, segundo Gregory Alles (2005, *apud* Silva, 2019), três condições: instituições que promovam o conhecimento; um consenso sobre o que é a ‘religião’; e a vontade de fazer estudos objetivos sobre o fenómeno religioso.

Quando falamos daquilo que trata esta área de estudos, podemos referir-nos a temas como as cosmogonias<sup>8</sup>, os rituais, as religiões populares ou a magia, as especificações regionais de cada uma destas manifestações religiosas bem como a variação das influências recíprocas, os sistemas de pensamento, os modos de expressão litúrgicas, os mitos, as imagens e os ritos, para mencionar apenas alguns dos temas (Valbelle, 1991, p. 48).

Tal como nos resume Silva (2019, p. 44) de forma exemplar, “[...] the academic study of religion has a long history, as well a significant debt to theology, and that because of such indebtedness there are concerns about the scientificity of the historical and sociological study of religion”.

No caso particular da Egiptologia, para podermos estudá-la nos seus mais diversos espectros, temos de ter sempre em conta a religião egípcia. Podemos dizer que conhecer a religião egípcia é tão essencial como conhecer a língua. Apesar do reconhecimento da sua importância, e tendo em conta a complexidade desta religião, não existe ainda aquilo a que podemos chamar uma ‘teoria sólida’ em relação à religião egípcia (Sales, 2007).

Nos cerca de 3000 anos de história da civilização egípcia, a religião egípcia, parte integrante da vida dos Egípcios, foi sofrendo alterações e evoluções. Podemos dizer que esta religião não era estática nem imutável, sendo, pelo contrário, criativa e dando liberdade ao crente para torná-la sua. O culto – feito a nível local e, por isso, a determinado deus de determinado lugar – é, por isso, um aspeto mais preponderante na religião egípcia do que até a doutrina em si (Sales, 1999). Esse culto inclui tudo aquilo de que falamos ser alvo de estudo na área da história das religiões.

Estudar a ‘religião’ é, por conseguinte, estudar parte da cultura de um país e da sua civilização. Não podemos, por isso mesmo, dissociar uma da outra e, no caso particular do Egito, isso é por demais evidente nas mais diversas facetas da sua vida.

---

<sup>8</sup> Relativo ao processo de criação; descrições ou explicações da origem e formação do Universo (cosmos) (Academia das Ciências de Lisboa, 2001, p. 1003).

## Arqueologia

A Arqueologia não comporta apenas uma técnica, mas sim a combinação de um conjunto de diferentes técnicas que têm de se adequar aos sítios e às problemáticas que são estudadas, que devem ser conhecidas em profundidade. Acima de tudo, é importante que exista a capacidade de pôr as técnicas da Arqueologia ao serviço do tema a ser estudado (Valbelle, 1991, p. 50). A Arqueologia tem, por isso, um papel central no desenvolvimento das diferentes áreas da História. É através da recolha dos diferentes documentos históricos que podemos tirar conclusões e ilações sobre aquilo que foram os tempos antigos.

Se tal é verdade, de forma genérica para a maioria das áreas relacionadas com a História, é-o ainda mais no que concerne à Egiptologia. A Arqueologia esteve sempre intimamente ligada à Egiptologia e esta última não vive sem a primeira. Mais ainda, a partir de Champollion, a história da Egiptologia confunde-se com a história da Arqueologia egípcia. Não podemos falar do desenvolvimento de uma sem falarmos da outra, já que é com base nos achados arqueológicos, fruto das missões arqueológicas, que se vai construindo uma imagem das diferentes civilizações, neste caso, daquela que era uma das civilizações mais complexas do mundo que conhecemos (Valbelle, 1991, p. 5).

Mas comecemos pelo início e falemos da Arqueologia. Costumamos associar a Arqueologia a grandes descobertas, como, por exemplo, o túmulo de Tutankhamon no Egito, a cidade perdida Maia no México, entre outras; mas a Arqueologia é mais do que isso. É acima de tudo a forma como se olha para o material que sustenta o passado do Homem. Antes da escrita, não havia um conhecimento concreto e coerente acerca da história, nem se achava que tal fosse possível. O que se sabia vinha dos historiadores egípcios ou gregos, por exemplo. Mas hoje em dia, tendo em conta o desenvolvimento da Arqueologia, conseguimos ‘entrar’ nas profundezas do passado. Uma vez que o material arqueológico que hoje é alvo de estudo existe já há muitos anos, aquilo que a Arqueologia fez foi aprender a fazer as perguntas certas e a utilizar os métodos corretos para lhes responder (Renfrew & Bahn, 2015). Em suma,

*the history of archaeology is therefore in the instance a history of ideas, of theory, of ways of looking at the past. Next is the history of developing research methods, employing those ideas, and investigating those questions. And only thirdly is it a history of actual discoveries (Renfrew & Bahn, 2015, p. 15).*

Pretendemos aqui dar apenas uma visão geral da disciplina da Arqueologia, uma vez que nos focaremos no seu desenvolvimento dentro da Egiptologia. Tal faz ainda mais sentido

se pensarmos que “arqueologicamente, o solo egípcio é o mais fértil de todo o mundo e sabe-se lá exactamente que surpresas mais ainda encerrará e desvendará” (Sales, 2007, p. 110).

No caso do desenvolvimento da Arqueologia no seio da Egiptologia, torna-se incontornável referir a coexistência, a determinada altura, de duas realidades opostas: a chamada “«caça ao tesouro» ou antiquariato e a arqueologia científica” (Sales, 2007, p. 67). A primeira tinha em vista recheiar os museus com relíquias egípcias sem a menor preocupação para com a preservação dos monumentos, dos locais ou das peças; a segunda tem uma abordagem mais metodológica e estruturada que visa preservar todos os achados e todos os locais e monumentos estudados (Sales, 2007).

A expedição de Napoleão e a obra daí resultante, *Description de l’Egypte*, é tida por muitos como o momento do nascimento da Arqueologia egípcia. Mas como a esta obra faltava alguma especificidade de conhecimento, talvez possamos apenas dizer que esta obra foi fundamental no desenvolvimento da Arqueologia egípcia, já que forneceu muito conhecimento sobre diversas áreas, mas não podemos dizer que esta foi fundacional. Apesar disso, foi com esta obra que o Egito e a sua cultura chegaram aos Europeus despertando-lhes, assim, o interesse (Sales, 2007; Renfrew & Bahn, 2015).

Dado este interesse, muitos foram aqueles que se dirigiram ao Egito com o objetivo de trazerem consigo parte deste misterioso mundo. Não podemos falar sequer de estarmos perante uma Arqueologia rudimentar, pois tratava-se simplesmente de uma “pilhagem de antiguidades”, de um “assalto organizado” incentivado pelo governo egípcio (Sales, 2007, p. 69). Até meados do século XIX, são essencialmente os cônsules e outros agentes diplomáticos os principais atores nesta saga, uma vez que eram eles que transportavam e comercializavam os objetos e tal só podia ser feito dependendo da existência de uma autorização escrita que era fácil de obter por parte dos cônsules. É por esta razão que muitos objetos de valor incalculável saíram do Egito e fazem hoje parte das importantes coleções de diversos museus por toda a Europa (Sales, 2007).

Felizmente, para além destas ‘empreitadas’ pouco científicas, houve também quem se tivesse dirigido ao Egito com intuítos bem mais nobres e que, por isso, contribuiu para o desenvolvimento da Egiptologia. Podemos dar como exemplo o inglês John Gardner Wilkinson (1797-1875) que foi o “primeiro arqueólogo a elaborar um mapa detalhado da antiga capital de Akhenaton, em Amarna, e dos túmulos e templos da região tebana ocidental” (Sales, 2007, p. 71). Para além deste contributo, Wilkinson pintou também muitas aguarelas que são ainda referências para os investigadores atuais, numerou os túmulos do Vale dos Reis, das Rainhas e dos Nobres (sistema que ainda hoje é usado pelos arqueólogos) (Sales, 2007).

Durante vinte anos, o francês Emile Prisse d’Avennes (1807-1879) observou, anotou, mapeou, esboçou e desenhou monumentos egípcios e, em 1878, viria a publicar uma obra essencial para a Egiptologia, *L’Histoire de l’art égyptien*. Para além disto, tentou levar para França tudo o que pôde; no Louvre está ainda hoje exposta a capela que retirou do templo de Karnak (Sales, 2007).

Como já mencionámos, Champollion teve uma importância enorme no desenvolvimento da Egiptologia, mas, aquando da expedição franco-toscana de 1828-29, foi também ele quem alertou para a degradação dos monumentos egípcios e para a urgente necessidade da sua preservação e salvaguarda (Sales, 2007). Depois desta, a expedição de 1842-45, sob a direção do alemão Karl Richard Lepsius, de quem já falámos, permitiu registar sítios ainda por registar e deu origem à obra de doze volumes também já mencionada.

Refira-se ainda François-Auguste-Ferdinand Mariette, de quem também já falámos no subcapítulo da “Egiptologia”. Este estudioso, depois de ter partido para o Egito com o objetivo de levar objetos para coleções de Londres e do Vaticano, ‘converteu-se’ à Arqueologia, mesmo se hoje a arqueologia horizontal por ele praticada já não seja defensável; apesar disso, são da sua autoria algumas descobertas importantíssimas no Egito. E é noutro campo que Mariette se destacou: Mariette empenhou-se, essencialmente, em acabar com a pilhagem e a destruição que existia no Egito (Sales, 2007).

Com esta proteção do património egípcio, a Arqueologia tinha como principal objetivo isto mesmo: preservar o património através de uma arqueologia organizada e supervisionada. “A própria noção de «escavação» evoluiu consideravelmente: a principal motivação já não residia na procura de novos documentos, mas sim no seu estudo” (Sales, 2007, p. 75). Na mesma linha, Maspero trabalhou na organização das escavações e das antiguidades, sendo também ele um arqueólogo. Os esforços destes dois autores, que estiveram à frente do Serviço de Antiguidades Egípcias, deram ao estudo do Egito maior credibilidade. “Com o estabelecimento de importantes cargos académicos de Egiptologia um pouco por toda a Europa, e com o desenvolvimento de meticolosas técnicas e métodos de escavação, a Egiptologia, sob a influência da Arqueologia, ganhou foro de ciência” (Sales, 2007, p. 77).

É ainda digno de uma menção Flinders Petrie, nome de que já falamos acima. Petrie adotou um método de escavação sistemático que, “com base na datação sequencial dos artefactos, levou à divisão do Período Pré-dinástico em vários estádios culturais que, ainda hoje, são reconhecidos pelos modernos arqueólogos” (Sales, 2007, p. 78). Usou um método inovador para a época: a arqueologia vertical. Preocupou-se com o detalhe e com o pormenor, e em preservar ao máximo os sítios arqueológicos. Como referimos na caracterização da área da

Egiptologia, Petrie é tido como o primeiro escavador científico, ou seja, o “verdadeiro fundador da arqueologia científica” (Sales, 2007, p. 78; Renfrew & Bahn, 2015). Publicou os seus trabalhos em diversas obras, sendo a obra *Methods and aims in archaeology* (1903), uma obra de referência da Arqueologia do século XX, na qual Petrie fala longamente da prospeção arqueológica (Sales, 2007).

A Arqueologia tinha, pois, deixado de ser uma atividade de curiosos e aventureiros e passara, em 1890, a ser uma atividade profissional na qual havia uma “visão científica, centrada no conhecimento do passado através do objecto arqueológico” (Sales, 2007, p. 78). A chamada ‘idade de ouro’ da Egiptologia é também da Arqueologia, já que se multiplicam as escavações com um carácter mais científico e profissional (Sales, 2007).

Esta nova faceta da Arqueologia veio trazer maiores e mais longas expedições, que levaram ao restauro de templos e à escavação de outros monumentos, e ao aparecimento de grandes organismos de investigação arqueológica que desde o final do século XIX e o início do século XX têm desenvolvido importantes trabalhos neste campo. Com estes trabalhos, a Arqueologia contribuiu de forma assinalável para o desenvolvimento da Egiptologia e para a sua divulgação. “Em nenhum outro país do mundo, a Arqueologia se praticou e pratica de forma tão extensa e intensa como no Egito” (Sales, 2007, p. 83).

Como podemos ver, a história de uma área científica está intimamente ligada à história da outra. A Arqueologia tem um papel central na conservação e preservação dos monumentos e dos documentos históricos existentes nas diferentes culturas. Com o aumento do turismo e com a necessidade cada vez maior de produzir investigação, a Arqueologia tem de intervir, não só no sentido da conservação, como já dissemos, mas também no sentido da prevenção a longo prazo (Sales, 2007).

### **Terminologia específica: termos e conceitos**

Quando falamos da terminologia específica, referimo-nos ao facto de todas as áreas de especialidade terem os seus termos, conceitos, realidades, práticas e conceções próprias. É o que aqui nos propomos fazer é abordar alguns exemplos de temas e conceitos que são específicos destas áreas e abordar a questão central que é o seu uso em português. Iremos, por isso, focar-nos no processo de resolução de problemas, referindo, em alguns casos, primeiro a versão que encontramos em textos em português, problematizando depois se cientificamente, são ou não soluções aceitáveis e porquê, e o que fazer quando efetivamente já existe uma tradução ‘consagrada’ e usual neste campo do saber.

Para tal, começaremos por uma exposição de diferentes temas que podem ser problemáticos dando uma breve explicação dos mesmos. Tentaremos sempre dar uma visão geral dos temas, sem pretendermos atingir uma exposição exaustiva, mas antes apresentando uma reflexão acerca de alguns dos temas abordados no nosso excerto e que carecem de uma maior explicitação. Apresentaremos, por conseguinte, apenas uma visão geral sobre diferentes termos e conceitos, tentando reter os seus aspetos mais relevantes e significativos que nos permitam depois chegar a uma solução tradutiva para português, devidamente fundamentada.

### **Piété**

Antes de começarmos a entrar em profundidade no tema da *piété*, devemos estar cientes de que estamos a entrar num campo complexo e de difícil entendimento. Como a ‘religião’ é a base para muito daquilo que era importante na vida dos antigos egípcios, iremos fazer uma exposição um pouco mais aprofundada do tema, tentando proceder ao exercício desafiante de simplificar aquilo que é, até para os profissionais da área, um tema intrincado. Tendo também em conta o que foi já dito, a ‘religião’, em geral, e a *piété*, em particular, abarcam muitos dos conceitos que farão parte dos problemas e dificuldades que poderão surgir no decorrer do trabalho de tradução.

### *Pietas*

Para justificarmos a utilização de ‘piedade’ no contexto da religião egípcia, devemos perceber o que é a ‘piedade’. De notar que faremos apenas uma breve contextualização do conceito em questão, uma vez que se pretende apenas perceber o porquê do seu uso neste contexto e não fazer uma dissertação sobre a ‘piedade’.

O conceito de *pietas* é bastante complexo, sendo que desde a sua origem já sofreu grandes mutações de sentido. Para começar, atentemos no que nos diz o dicionário da Academia: “1. Amor, respeito e devoção pelo que é religioso; 2. Reverência, respeito pelos mortos; 3. Imperativo moral que dita o respeito pelo semelhante; 4. Sentimento incutido pelo sofrimento alheio e que leva ao desejo de o mitigar = comiseração, compaixão, misericórdia” (Academia das Ciências de Lisboa, 2001, p. 2853). É evidente que existe mais do que uma maneira de olhar para a ‘piedade’. Para entendermos melhor o que é este conceito, que

mudanças sofreu ao longo dos anos e que áreas abrange, precisamos de ir mais longe e começar pelas origens da palavra, para entendermos depois o que ela significaria na religião egípcia.

A *pietas* apresenta-se como sendo um “valor basilar da cultura antiga” que foi depois adaptado e adotado pelo cristianismo. De facto, a *pietas* grega e romana foi dando lugar à piedade cristã (Lamelas, 2012, p. 455). Começando pelas origens gregas, vemos que “o primeiro preceito da religião grega mandava ‘honrar os deuses’”, honra essa feita através do culto, que, por sua vez, constitui apenas parte do que é a ‘piedade’ (Lamelas, 2012, p. 457). Esta devoção aos deuses e o cumprimento de certas regras fazem parte daquilo que é ser piedoso, mas também o é o cumprimento dos deveres para com aqueles que nos rodeiam (Lamelas, 2012).

Ao longo do tempo, foram-se desenvolvendo certas *nuances* à volta do conceito e da dupla exigência de cumprimento de deveres tanto perante os deuses como perante os familiares. Essas *nuances* fizeram com que a ‘piedade’ se afastasse desta ideia de deveres para estar mais associada a uma noção popular de religiosidade e do cumprimento de normas e atos perante os deuses, os locais de culto ou os mortos (Lamelas, 2012, p. 458). Apesar disto, o culto não se restringe às demonstrações exteriores de devoção ou ao cumprimento rigoroso dos rituais, sendo que se exige que haja uma atitude interior que esteja de acordo com estas ditas demonstrações exteriores (Lamelas, 2012).

Ao longo dos anos, o conceito de *eusêbeia* (termo grego que corresponderia à *pietas* latina) foi sofrendo algumas alterações, afastando-se da sua significação original e adaptando-se às novas tendências e necessidades das sociedades. Atente-se, em jeito de exemplo, no caso da piedade cristã. Este conceito está associado a determinados tipos de conduta que não estão focados no culto e nos locais da prática do mesmo, mas sim na “honra e serviço a Deus”, na vida comum e nas formas de estar na vida de acordo com a fé (Lamelas, 2012, p. 459).

“[T]anto os gregos como os romanos associavam a benevolência e a proteção dos deuses à *eusêbeia – pietas* do *populus*” (Lamelas, 2012, p. 460). Nas suas origens romanas, o conceito de ‘piedade’, a *pietas*, era uma das virtudes mestras, no sentido em que estava associada ao respeito pelas origens, pelos antepassados e pela pátria, e ainda à veneração dos deuses<sup>9</sup>. *Pietas* comportaria, pois, um conjunto de gestos de respeito e veneração dos deuses (Lamelas, 2012). Podemos mesmo falar de três dimensões diferentes da *pietas*: ela “implica a correlação com deus e com os semelhantes”; é uma virtude sempre relativa, pois depende dos seres sobre os

---

<sup>9</sup> *Pietas* era ainda o nome de uma deusa que personificava o sentimento que era devido aos deuses e aos parentes (Lamelas, 2012).

quais se exerce; e deve ser praticada a par de outras virtudes, como a *fides* e a justiça (Lamelas, 2012, p. 461).

Foi apenas com o cristianismo que a *pietas* adquiriu o significado de ‘misericórdia’, de algo que é tido como um atributo de Deus e que os crentes devem imitar. A piedade cristã tem como uma das suas principais características a caridade, que é vista como fundamento e critério de todas as virtudes (Lamelas, 2012).

A ‘piedade’ tem, pois, diferentes significados consoante o momento histórico em que é concebida, formulada e aplicada. Não existe, pois, um conceito único de ‘piedade’, e esta nem sempre esteve associada à religião cristã. Pelo contrário, a própria ‘piedade’ cristã tem origens anteriores ao cristianismo, origens bem remotas que nos levam de volta a um conceito associado ao culto e à honra dos deuses dos Antigos.

### *Piété personnelle*

A relação dos Egípcios com os deuses é um dos temas mais importantes no estudo da cultura e da civilização egípcias (Sales, 1999). Esta relação pode ser estabelecida através do culto oficial, pela prática da magia e também pela devoção pessoal (Hornung, 1998, p. 107). Para entender as diferentes dimensões da religião egípcia devemos aprofundar um pouco mais a temática.

Desde logo, e para termos noção da importância deste tema na vida dos antigos Egípcios e, por conseguinte, da importância de aprofundar o tema e dar a conhecer os meandros desta área tão complexa, note-se que já Heródoto considerava os Egípcios como “os mais religiosos de todos os homens” (Sales, 1999, p. 19; Mota, 2015).

Segundo Mota (2015), todos os aspetos da vida quotidiana dos Egípcios estão associados ao elaborado, intrincado e quase omnipresente sistema religioso. Os Egípcios organizaram o culto de forma institucionalizada para que houvesse um equilíbrio entre o Cosmos e a Terra; e este culto, que tinha lugar nos grandes templos, as casas dos deuses, era uma prerrogativa exclusiva dos faraós que, pela impossibilidade prática de oficiarem o culto em todos os templos, delegavam o seu poder de adorar os deuses num vasto conjunto de sacerdotes (Dunand & Zivie-Coche, 1991; Mota, 2015; Sales, 1999). Esta é tida como a religião oficial, religião do estado, “cuja finalidade era assegurar a sua perenidade, garantir o bem de todos e não de cada um em particular”, afastando-se do egípcio comum (Mota, 2015, p. 6). Não existia, como hoje, a ideia de assembleia de crentes que se dirige a um local de culto específico de cada divindade; o templo era a morada do deus e o acesso ao interior era limitado (Mota,

2015). Claramente, este é um sistema que pertence à alta esfera da sociedade egípcia estando, por isso mesmo, o povo egípcio excluído dos templos, havendo apenas uma participação indireta e incompleta na vida dos mesmos (Dunand & Zivie-Coche, 1991).

Esta pequena participação não é suficiente para consolidar a relação entre deuses e Homens e ainda para responder às necessidades religiosas no geral; é por isto que os Egípcios procuram uma forma de fomentar esta relação com os deuses que vá para além da relação institucional (Dunand & Zivie-Coche, 1991). Aspiravam a uma experiência mais direta e mais concreta com o sagrado, uma relação de “amor, proteção, comunicação com o divino de modo a assegurar o seu apoio nas dificuldades do quotidiano, a sua interferência no destino do crente e da sua família”, baseada em “práticas mais flexíveis, informais, pessoais, de resposta direta e benefício individual” (Mota, 2015, p. 6).

Apesar das diferenças apontadas entre as diferentes formas de se relacionar com as divindades, não podemos, então, dizer que existiam duas religiões; aquilo que podemos ver é que existem duas dimensões complementares da religião egípcia que partilham deuses, certos rituais, momentos e espaços (Mota, 2015): uma ‘religião oficial real’ – institucional e com normas fixas – e uma ‘religião do povo’ – na qual se desenvolveu o conceito de piedade pessoal – a forma como cada indivíduo “tente d’exprimer son rapport avec le divin par d’autres voies, qui ne passent pas par les rouages du temple”, vias estas que, como dissemos, não são tidas como contrárias, mas como paralelas (Dunand & Zivie-Coche, 1991, p. 114).

Em suma, a dita ‘religião oficial’, cujo acesso era reservado a uma elite capaz de alcançar estas esferas de espiritualidade, tinha como base um ritual complexo e elaborado que se contrapõe a uma ‘religião simples’, destinada aos ignorantes, carregada de superstições e magia (Dunand & Zivie-Coche, 1991). Estas são duas formas diferentes de praticar a religião, fomentar a relação com o divino para verem respondidos os seus pedidos e satisfeitas as suas necessidades humanas, com a particularidade de ambas invocarem as mesmas divindades (Dunand & Zivie-Coche, 1991).

Na prática mais pessoal da religião, as demonstrações de devoção podem tomar a forma de manifestações pessoais de piedade, especialmente no Período Raméssida, como, por exemplo, as orações, que mesmo tendo sempre feito parte do culto, assumem uma expressão mais livre e pessoal (Hornung, 1998).

Falamos de ‘piedade pessoal’ – expressão adotada por Erman em 1911/12 (Mota, 2015) – ou de ‘devoção pessoal’ como sendo os conceitos que melhor expressam a relação do indivíduo, enquanto apenas uma pessoa e não enquanto parte do coletivo, com o divino (Dunand & Zivie-Coche, 1991). Para além destas expressões, vemos ainda aparecer outras como

‘religião dos pobres’ pela mão de Gunn, em 1916 (expressão que caiu em desuso, pois revelou ser inadequada), ‘religião popular’, por Sadek, ‘religião privada’, por Stevens ou ‘religião prática’, por Baines (Mota, 2015). Assmann adotou o termo *gottensnäke*, ‘proximidade com deus’, que, apesar de ser o termo que melhor expressa o objetivo destas práticas, não permite uma compreensão global daquilo de que se está a falar, como o termo ‘piedade pessoal’ permite (Mota, 2015, p. 7). Este é o termo que é mais usado nas esferas da hodierna investigação Egiptológica, quer estejamos a falar da escola francesa (*piété personnelle*), quer falemos da escola inglesa (*personal piety*). Por isso mesmo, e apesar de a expressão ser ‘perigosa’ por introduzir paralelos enganadores com o cristianismo, segundo Luiselli (2008, *apud* Mota, 2015), essa será a expressão por nós utilizada no decorrer desta tradução.

Podemos, então, definir ‘piedade pessoal’ como sendo um “conjunto de práticas religiosas – menos ritualizadas e distantes, mais pragmáticas, intimistas e espontâneas – levadas a cabo pelo Homem egípcio no seu quotidiano e cujo objectivo seria acalmar, com a protecção divina, as diversas dificuldades da vida pessoal e familiar” (Mota, 2015, p. 7). Esta é a reação à exclusão a que eram vetados os crentes pela religião oficial, sem nunca haver um afastamento dos templos ou dos seus ritos (Mota, 2015).

Refira-se, para que melhor se compreenda a importância desta dimensão pessoal da religião egípcia, que, por norma, as pessoas não se aproximam das imagens dos deuses, à exceção do momento das procissões, das festividades, quando os deuses saíam da sua morada<sup>10</sup>, e é também nesse momento que podem colocar questões e apelar ao oráculo (Hornung, 1998; Mota, 2015). Esta oportunidade de aproximação das imagens dos deuses nas ditas festas deve ser mais explorada. Estes momentos de festa representam o tempo sagrado, o tempo das festas, que é periódico, mas que ao mesmo tempo é aparentemente contínuo, interrompido apenas pelo tempo profano, o tempo ordinário (Sales, 2016).

As festas comemoram e repetem um “acontecimento primordial e arquétipo, por mais antigo e recuado que seja” (Sales, 2016, p. 88). Além disso, as festas confirmam a ordem cósmica, isto é, a vitória do faraó sobre as forças do caos. Mais ainda, estas permitem e refletem um desejo de aproximação por parte dos Egípcios aos deuses (Sales, 2016) e permitem que as divindades exerçam as suas funções oraculares, ou seja, responder às questões dos Egípcios

---

<sup>10</sup> A saída da divindade “está relacionada com a imagem teo-cosmológica do sol nascente” (Sales, 2016, p. 112). Isto porque o interior do templo é tido como sendo o céu, sendo por isso o exterior a terra. “As «portas do céu», as portas da capela que encerra a figura divina do santuário, são abertas ritualmente pelo faraó...” (Sales, 2016, p. 112). A saída da divindade do escuro (céu) para o ar livre (terra) é vista como a vitória da luz sobre a escuridão – a morte, o caos, a noite (Sales, 2016).

(Sales, 2006). Estes momentos permitem que o povo chegue perto da imagem divina que saiu das sombras (Sales, 2006).

Percebemos então que, apesar de ter contornos diferentes da religião oficial, a ‘piedade pessoal’ rege-se por regras e códigos que fazem parte de qualquer relação entre o Homem e deus; por isso mesmo, opta-se por falar de ‘piedade pessoal’ e não de devoção, uma vez que esta última reduz a relação direta entre o deus e o indivíduo a algo com um cariz puramente emocional (Dunand & Zivie-Coche, 1991).

A religião egípcia, pelo que pudemos constatar, é um domínio muito singular e para mais com uma duração multissecular. Não podemos, nem conseguimos, ainda que quiséssemos, compreendê-la em apenas alguns parágrafos. Apesar disso, tentámos dar aqui uma ideia geral daqueles que são os contornos principais destas manifestações religiosas e perceber como estas influenciaram a civilização egípcia. Este pequeno enquadramento permitir-nos-á, acima de tudo, entender que as decisões que tomaremos no processo de tradução são sustentadas por aquilo que a ciência aceita como sendo a melhor forma de expressar um conceito, uma ideia ou uma prática real.

### **Palavras em egípcio**

Assim como acontece com todas as línguas e culturas, há palavras e conceitos que são impossíveis ou, pelo menos, muito difíceis de traduzir. Em português, temos o exemplo da palavra ‘saudade’, que é tida como uma palavra impossível de traduzir para outras línguas, tendo esta já sido adotada em muitas delas. Em português, por exemplo, usamos palavras francesas como *cliché*, *croissant* e *collants* como parte integrante da nossa língua e já nem questionamos a sua origem. O mesmo acontece com a língua egípcia. Há conceitos que, apesar de terem tradução ou de representarem um conceito que conhecemos, ficam melhor representados na sua língua de origem. Este é o caso de algumas das palavras que apresentaremos de seguida.

Antes mesmo de começarmos a dar exemplos daquilo que dissemos acima, importa ainda contextualizar a realidade em que eles se inserem. No caso de expressões como *ka* e *ba*, é imperativo que falemos do culto dos mortos.

Um dos temas mais importantes na cultura egípcia é a morte e o conseqüente culto dos mortos. Tal é conseqüência da divinização do mundo (Cosmos, Natureza, Humanidade, Sociedade) que implica uma visão da existência do indivíduo que vai para além da vida física (Sales, 1999). Para quem levava uma vida de acordo com a ordem dos deuses, a morte era

apenas parte integrante da vida e o morto – *khepit* – estava somente numa fase de transição (Sales, 1999).

Tendo isto em conta, é fácil perceber que os Egípcios tinham também uma concepção particular de ser humano. Para eles, o ser humano era composto por “uma combinação de elementos materiais e espirituais, mortais e/ou imortais, alguns mais independentes da matéria: um corpo, uma ‘alma’, uma sombra, um nome e um ‘duplo’ ou ‘imagem invisível’” (Sales, 1999, p. 53). Os três elementos essenciais e que estavam presentes nos costumes funerários são o corpo – *khet* –, o *ba* e o *ka*. A morte era tida como a separação entre o corpo e os elementos espirituais<sup>11</sup> e a sobrevivência destes elementos depende da conservação do *khet* (o suporte material) com o qual estes dois elementos se devem voltar a unir no Além – *duat* (Sales, 1999), ou, como nos é dito na página 145 da nossa tradução, “o domínio dos mortos”.

Mais concretamente, o *ba*, que é representado por uma ave que se assemelha a uma cegonha ou, como se pode ver no seu hieróglifo, representado por um pássaro com cabeça humana, ou seja, com a cabeça do defunto. A função deste pássaro é sobrevoar a área do túmulo para visitar o corpo do morto, uma vez que a chamada ‘alma’ continua a precisar do corpo para subsistir (sem o corpo, o *ba* morria) (Sales, 1999). Tanto a palavra ‘alma’ como a palavra ‘consciência’, como nos dá conta Canhão (2013), não são expressões que definem verdadeiramente aquilo que é o conceito de *ba*. Enquanto conceito complexo que é, este representa um dos “princípios espirituais da personalidade humana ou divina que constituíam a totalidade espiritual de cada indivíduo” (Canhão, 2013, p. 310).

Quanto ao *ka* ou a ‘força vital’ – ele é o reflexo imaterial e imortal do corpo. Nesta concepção muito antiga, o *ka* nascia com o homem, sendo parte integrante da sua personalidade e do seu ser, seguindo sempre o indivíduo, daí a sua denominação de ‘duplo’. Com a morte do corpo, não morria o *ka* que podia sobreviver no túmulo, a “Casa do *ka*” (Sales, 1999, p. 53). Quando falamos do *ka* estamos a referir-nos ao duplo cósmico dos homens, sendo que o das mulheres era o *hemesut* (Piera, *et al.*, 2003).

---

<sup>11</sup> Além destes elementos espirituais, podemos falar ainda do *akh*, a ‘luminosidade’, o espírito do defunto bem-aventurado e um componente da personalidade. O *akh* é a “totalidade do próprio poder divino transformado em espírito pessoal, individual, ligado ao modo de existência particular de cada indivíduo” (Sales, 1999, p. 53). Na página 138, encontramos a expressão *akh iker* traduzida pelas Autoras como *les glorifiés excellents*, traduzido por nós como “os glorificados excelentes”. A palavra *iker* “pode também significar eficaz, perfeito, hábil ou meritório” (Griffin, 2007, p. 138, *apud* Mota, 2015, p. 216). Decidimos fazer a tradução para português com base na tradução das Autoras, uma vez que, como vimos, não há apenas uma palavra que defina os conceitos e, desta forma, conseguimos manter uma certa coerência na tradução.

Torna-se, assim, claro que estes dois elementos espirituais que compunham o ser humano dependiam da conservação do corpo para que, no Além, estes elementos voltem a encontrar-se e constituir de novo o ser humano completo (Sales, 1999).

Na página 139, temos mais um exemplo de outro conceito egípcio cuja explicação/tradução é dada no próprio texto, mas que vale a pena mencionar: *reset*, o sonho.

No contexto da religião egípcia, encontramos conceitos como *hem* e *hem-netjer*. Também estes aparecem frequentemente escritos ‘em egípcio’ para salvaguardar o seu sentido original. Neste caso, a palavra *hem* significa ‘servidores’ ou ‘serventes’ e a palavra *netjer* significa ‘deus, divindade’ (Sales, 1999). Quando falamos, então, dos *hem-netjer* estamos a falar dos ‘servidores de deus’, dos ‘profetas de deus’, dos ‘escravos/pessoas da casa do deus’, ou seja, referimo-nos aos sacerdotes (Sales, 1999, p. 39/373), tal como é dito na página 144 da tradução.

Indo, então, ao encontro do que havíamos já dito, estes conceitos são mais bem representados na sua forma original, uma vez que qualquer tradução dos mesmos poderia levar-nos a incorrer em erros de omissão ou restringimento do seu sentido.

### **Maet: a deusa e o conceito**

Maet é um dos conceitos mais complexos e de base da civilização egípcia (Lopes, 2003, *apud* Mota, 2008), sendo, por isso, uma das chaves para a decifração dessa civilização (Assmann, 1986, *apud* Mota, 2008), já que esta está no centro do pensamento egípcio (Dunand & Zivie-Coche, 1991).

Como é sabido, todas as sociedades têm, normalmente, um mito fundador. “O mito fundador do Estado egípcio é a instalação do rei sobre a terra pelo deus criador com a obrigação de aí realizar Maat” (Assmann, 1986, p. 115/116, *apud* Mota, 2008, p. 7). Maet foi instituída para acabar com o caos primordial – Isefet – e é por isso que vemos Maet como a Ordem universal ou cósmica (Mota, 2008). Maet é tida como aquilo que mantém o mundo a funcionar dentro das regras, a ordem no mundo (Dunand & Zivie-Coche, 1991). Para tal, o faraó, que na terra substitui o deus criador, é o protetor da Boa Ordem. Era “o seu garante natural no mundo terreno e o seu promotor obrigatório” (Sales, 1999, p. 408). A existência e continuação do faraonato dependiam de fazer cumprir Maet (Sales, 1999). Falamos então de uma certa interdependência entre o Estado egípcio e o faraó já que o Estado existe para que se cumpra Maet, mas apenas cumprindo Maet é que o mundo é um sítio habitável (Assmann, 1986, *apud*

Mota, 2008). Mas quando a desordem, Isefet, prevalece, Maet não desaparece, ela vai para junto do seu pai, o deus Ré (Mota, 2008).

A deusa Maet é representada como uma mulher que pode estar sentada, de pé ou com um joelho no chão e tem presa na sua cabeleira, por uma fita, uma pluma de avestruz<sup>12</sup> – o seu principal sinal identificador. Esta deusa era a personificação da Verdade, da Justiça e da Harmonia Universal, e representava a Lei, o Equilíbrio, a Retidão Cósmica, Social e Individual; é a medida da conduta humana (Sales, 1999). Não podemos, por isso, traduzir Maet com apenas uma expressão ou palavra já que, acima de tudo, esta comporta uma forma de pensar e de conceber o universo (Assmann, 1986, *apud* Mota, 2008).

Não existe uma verdadeira definição do conceito de Maet, pois, para os Egípcios, o conceito era algo natural e intrínseco à sua sociedade. Fazer Maet, ou seja, agir de acordo com ela, é “amar o bem e odiar o mal; é aquilo que deus deseja e aquilo que é bom, é a ação correta – fazer justiça, dizer a verdade, etc.” (Mota, 2008, p. 10). Agir de acordo com Maet assegura também que o homem justo terá esperança de alcançar a eternidade (Mota, 2008).

A dualidade de Maet prende-se com o facto de que a deusa era também um conceito: a deusa Maet encerra em si as ideias de Ordem, Harmonia, Equilíbrio, etc., como já dissemos, mas ao mesmo tempo é uma ideia, uma forma de agir. Diz-se ‘fazer maet’ para falar de “agir de forma justa, com base em princípios de reciprocidade e de conexão entre os indivíduos tendo presente o ontem, a memória do passado” (Mota, 2008, p. 92). Daí falarmos da deusa e do conceito: a deusa Maet é o símbolo de agir correta e justamente, de ‘fazer maet’.

### **Sistemas teológicos e cosmogónicos**

É comum a todas as civilizações a existência de um ou vários mitos de criação. O antigo Egito não é exceção e, como tal, existe uma grande variedade de especulações teológicas (Sousa, 2006). A religião egípcia está assente, essencialmente, no culto, mas tal não impediu que fossem criadas “narrativas míticas, mais ou menos detalhadas” (Sales, 2012, p. 194).

As formulações mitológicas são muito heterogéneas e apresentam contradições evidentes. Esta diversidade justifica-se pelo carácter regional da religião egípcia (Sousa, 2006). Estas teologias – conjunto de princípios e de conhecimentos de uma religião (Academia das

---

<sup>12</sup> “Numa balança, a sua pluma contrabalança o coração do defunto. Se, contra a leve pluma, o coração, centro do pensamento, pesasse mais, era a demonstração inequívoca de que as declarações de veracidade e de inocência proferidas pelo morto eram falsas e de que o destino inevitável era ser devorado pela deusa-monstro Amut” (Sales, 1999, p. 405).

Ciências de Lisboa, 2001, p. 3543) – têm como objetivo conciliar num sistema dito ‘coerente’, mas que nem sempre era ‘rigoroso’, os mais diversos elementos que compõem a religião egípcia ao longo das diferentes “fases da transição do caos para a ordem e da criação do mundo” (Sales, 2012, p. 194).

Os sistemas teológicos existiam no Egito nos grandes centros de culto (Heliópolis, Hermópolis, Mênfis e Tebas) e estes “sistemas básicos tentam codificar os elementos heterogêneos e conciliar as tradições num sistema único, explicando a criação do mundo e hierarquizando as divindades” (Sales, 1999, p. 64; Sousa, 2006; Sales, 2012). Diferentes versões sobre a criação foram sendo criadas nestes diferentes centros de culto que foram evoluindo de forma independente entre si; mais ainda, “[a]s sínteses teológicas mais complexas foram muitas vezes o produto de novas leituras e interpretações de mitos antigos” (Sousa, 2006, p. 314). Não existia uma preocupação de rigor ou uniformidade e, por isso, vemos coexistir mitos contraditórios (Sales, 1999).

O céu, a terra, a atmosfera e a *duat* – terra dos deuses e dos mortos – eram em conjunto os elementos constituintes do mundo onde coabitavam os homens, os mortos e os deuses. Este mundo era uma luz no meio da escuridão. “Esta visão do mundo foi o ponto de partida para todas as cosmogonias” (Sousa, 2006, p. 316).

Embora estes sistemas estivessem alicerçados nos grandes centros de culto, como dissemos, acredita-se que estes centros tenham sido desenvolvidos antes da unificação do Egito; e o facto de persistirem depois da unificação prova apenas que estes sistemas estavam incorporados na mentalidade dos Egípcios. Entre estes sistemas existem diferenças associadas a diferentes formas de ver e de interpretar a criação do mundo. Na realidade, no centro destes sistemas, estava a divindade local e a sua força; a sua influência dependia da importância política e religiosa dessa localidade (Sales, 1999).

“A teologia egípcia desempenhou um papel vital na evolução das ideias religiosas ao suavizar e espiritualizar ideias primitivas e rudimentares por meio de interpretações simbólicas e da formulação de novos conteúdos para as antigas fórmulas” (Sales, 1999, p. 64).

Há muitos mitos egípcios acerca da criação do mundo, mas estes partilham algumas características entre si (por exemplo, a figura comum do oceano primordial, Nun, o caos obscuro, mas que tem em si tudo o que é preciso para o nascimento do mundo) (Sales, 2012). Em suma, não podemos dizer que existem dogmas estáticos e imutáveis no que concerne às cosmogonias egípcias; existe sim uma enorme diversidade de mitos e de versões de cosmogonias que são a prova da atualização constante dos símbolos associados a estes sistemas, às experiências vividas pelos Egípcios (Sousa, 2006).

## Objetos e estruturas características do culto religioso

Nesta secção, falamos de alguns objetos ou estruturas características do culto religioso egípcio. Daremos apenas os exemplos que encontramos na nossa tradução, já que dar conta de todas as ocorrências que dizem respeito ao culto egípcio seria aqui impossível, para além de não ser esse o nosso objetivo.

Começemos, então, por falar das estelas e, neste caso específico, das portas falsas. Segundo Mota (2015), as estelas têm uma natureza religiosa bastante evidente e podem tanto ser usadas para o culto dos deuses como para o culto dos antepassados. Em síntese, uma estela é uma “pedra vertical monolítica de grandes dimensões, em que se fazem inscrições ou esculturas; [pode ser, ainda, uma] espécie de coluna monolítica destinada a conter uma inscrição, geralmente funerária” (Academia das Ciências de Lisboa, 2001, p. 1570).

No caso das portas falsas, estas são “estruturas semelhantes a portas, estilizadas, que eram construídas nas paredes das casas, ainda que fossem maioritariamente conhecidas no contexto funerário onde eram entendidas como um ponto de contacto entre os vivos e os mortos” (Mota, 2015, p. 79). Mas, segundo Weiss (2010, *apud* Mota, 2015) estas estruturas podiam ser um local de culto genérico, ou seja, poderiam ser “capelas bidimensionais cujo enfoque ritual não recairia apenas num culto dos antepassados, mas em algo mais abrangente” (p. 79). Embora tenham uma natureza religiosa clara, estas portas falsas tanto poderiam servir para o culto dos antepassados, como ter uma função mais abrangente, semelhante aos altares, por exemplo (Mota, 2015).

Já que mencionámos os altares, estes, de uma forma geral, são estruturas arquitetónicas diversas que tornam, por exemplo, a casa num espaço com potencial religioso quer para com os deuses, quer para com os antepassados; aí se fazem oferendas, libações, fumigações, etc. (Mota, 2015). Segundo o dicionário da Academia de Ciências de Lisboa (2001), um altar pode ser uma “espécie de mesa ou lugar alto onde se oferecem sacrifícios aos deuses ou se fazem imolações” (p. 186).

No que concerne às oferendas, temos no nosso texto o exemplo das grelhas para oferendas de carne. Deviam oferecer-se ao morto bens alimentares para alimentar o defunto, para “garantir a obtenção/manutenção do estado de *akh* e da disponibilidade deste para ser cooperativo para com os seus familiares vivos” (Mota, 2015, p. 221).

No caso das estátuas, estatuetas e bustos, podemos dizer que todos eles têm um importante papel no que concerne às práticas religiosas. Estes objetos “[s]ão representações tridimensionais de uma imagem que pode ser de um animal, deuses e figuras humanas, privadas ou reais, que poderiam ser usadas como objectos de culto, votivos ou uma conjugação dos dois

aspectos” (Mota, 2015, p. 97). No caso dos bustos, estes são tidos como representações de antepassados (Mota, 2015).

Sobre os larários, podemos dizer que são estruturas semelhantes a nichos, mas são um pouco mais elaboradas. São uma “espécie de capela em que as famílias romanas guardavam os deuses protetores do lar” (Figueiredo, 1996, p. 1525). São características dos larários terem uma cavidade na parede, uma construção exterior constituída por ombreiras e lintéis que podia ser decorada com imagens e inscrições, e ainda portas que podiam elas também ser decoradas (Mota, 2015).

Quando falamos dos pedaços de cerâmica referimo-nos a “fragmentos, pedaços de diferentes tipos de recipientes e utilidades domésticas que incluíam algum tipo de decoração – pintura, relevo, aplique e/ou inscrição – que lhe conferia um cariz ou uma associação religiosa” (Mota, 2015, p. 101).

Os amuletos (e também joalheria, que não aparece referenciada no nosso excerto de tradução), têm um cariz mágico-religioso identificável através da sua forma, decoração e/ou inscrições. Acreditava-se que estas características dos amuletos exerciam um poder protetor e/ou profilático sobre quem os usava. Os amuletos eram usados tanto por vivos como por mortos; contudo, a sua vertente funerária é muito mais conhecida do que o seu uso quotidiano. O caso dos escaravelhos, por exemplo, é um desses exemplos em que a natureza do amuleto é sobretudo funerária (Mota, 2015).

Por último, um ‘óstraco’ (do grego *óstrakon*) é “um elemento de origem grega que significa concha” (Figueiredo, 1996, p. 1854). Segundo o dicionário Priberam, no domínio da História, é considerada uma “concha ou fragmento de cerâmica onde se escrevia o nome do cidadão a ser banido, na Grécia antiga; Fragmento de cerâmica usado como suporte de escrita” (Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2019).

Estes são apenas alguns dos objetos e estruturas egípcias que aparecem no nosso excerto de tradução e alguns dos quais achámos serem mais relevantes. Centrámos-nos mais em aspetos ilustrativos da área que sejam, ao mesmo tempo, pistas para o leitor e para a sua compreensão do tema.

## II. Tradução

O excerto que me proponho traduzir faz parte da segunda parte do Livro I da obra *Dieux et Hommes en Egypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C* intitulada *Les vivants et les morts*, “Os vivos e os mortos”<sup>13</sup>.

Para a tradução de um excerto, temos de ter em conta diversos aspetos, desde o que envolve a obra escolhida (as Autoras, o tempo e espaço da publicação da obra, etc.) até à(s) área(s) em que esta se insere. Tudo isto está ainda na base da escolha de uma perspetiva de tradução que fundamente e sustente a tradução em si. A base necessária a este ensaio de tradução está explicitada na fundamentação que fizemos. Mas mais do que isso, é necessário entender um pouco do que está por detrás das traduções e trabalhos desenvolvidos por outros autores na área da Egiptologia.

Como já dissemos quando falámos da história da Egiptologia, com a expedição napoleónica ao Egito, em 1798, houve um aumento do interesse pelo antigo Egito, o que desencadeou estudos científicos tanto por parte dos Franceses, os mais envolvidos neste processo, como também por parte dos Ingleses e Alemães. Depois da publicação de *La Description de l'Égypte* (entre 1809 e 1828), os estudos históricos, arqueológicos e filológicos foram aumentando até que, em 1822, se decifra a escrita hieroglífica. A partir daqui, o acesso à cultura e à civilização egípcia é mais fácil e pode agora consultar-se, ler e traduzir as fontes hieroglíficas egípcias. A tradução de textos antigos ganhou, então, uma enorme relevância em línguas como o francês, o inglês, o alemão e, também, o italiano. No século XIX começam a surgir as primeiras grandes traduções/compilações de textos egípcios que trouxeram, desde logo, o estabelecimento de convenções linguísticas de tradução científica com as adaptações necessárias para as línguas em causa. Podemos, neste âmbito, falar de quatro grandes escolas de tradução, isto é, dos países europeus que exploraram arqueologicamente o Egito trazendo com eles muito espólio para os grandes museus dos seus países: o Musée du Louvre, o British Museum, o Ägyptisches Museum und Papyrussammlung e o Museo delle antichità egizie di Torino.

No caso específico português, até ao final do século XX, grande parte dos egiptólogos portugueses recorriam, sobretudo, a bibliografia especializada em francês. Com a evolução e afirmação da escola inglesa (e americana), muito pelo facto de a língua inglesa ter ganhado uma maior importância no que concerne à divulgação científica, na atualidade, os especialistas

---

<sup>13</sup> A parte que irei traduzir começa na página 134, no ponto 4, e estende-se até à página 158.

recorrem mais frequentemente a bibliografia em inglês. Apesar disto, não podemos simplesmente afirmar que se siga uma escola de tradução. A verdade é que a maioria dos investigadores não tem presente problemas ou dificuldades de tradução, já que o seu interesse não está no trabalho de tradução em si, de uma língua para outras, mas sim em fazer traduções para português que respeitem a terminologia egípcia antiga.

Por isso mesmo, no nosso trabalho de tradução, para além de atendermos às questões linguísticas entre o nosso par de línguas, o francês e o português, estaremos também focados na adequação da tradução de conceitos egípcios, nomes de divindades e faraós, nomes de locais ou de épocas históricas. Faremos a tradução destes conceitos mais específicos à nossa área de especialidade com base nos trabalhos desenvolvidos pelos autores de referência da área. Com os trabalhos desenvolvidos por estes autores ao longo dos anos, que contribuíram para o desenvolvimento da Egiptologia em Portugal, conseguimos ter uma base sólida que sustenta as nossas escolhas tradutivas. Nos comentários que se seguirão à tradução, estes temas serão abordados com maior pormenor.

## Tradução do excerto

(tradução das páginas 134 a 158)<sup>14</sup>

### 4. A PIEDADE PESSOAL AO LONGO DOS ANOS

A relação do homem com o mundo divino não está limitada às visitas aos templos ou às capelas, aos espetáculos das procissões solenes, às questões colocadas ao oráculo e às práticas mágicas. Estas manifestações de devoção são, pelo contrário, as que rompem com a banalidade dos dias, que testemunham uma vontade de participar de perto ou de longe na vida dos deuses, codificadas pelos seus sacerdotes. Mas é no mundo que se exerce, dia após dia, o poder benéfico ou maléfico de um conjunto de divindades que lhe são imanes. O Amon dos teólogos pode bem ser um *deus absconditus* que, não obstante, ouve quando não o vemos, mas não deixa de ser verdade que os fenómenos meteorológicos, as enchentes do Nilo, as monções e, acima de tudo, as doenças ou a saúde, a vida e a morte dependem diretamente das divindades que formam o panteão multicolorido e exuberante bem conhecido pelos Egípcios. Apesar da rutura entre a instituição do templo e o exterior, o resto do mundo está povoado por estas divindades, por vezes qualificadas como menores, às quais os Egípcios se submetem, às quais demonstram a sua fidelidade ou às quais requerem a solícitude ao longo de toda a sua vida.

#### O nascimento

Evidentemente é o nascimento que está, essencialmente, submetido a estas forças ‘para-humanas’<sup>15</sup>. Trata-se, de facto, de um momento temível na vida das mulheres, visto que muitas morriam no parto, enquanto a mortalidade infantil era igualmente elevada. Este momento também era colocado sob os auspícios das divindades propícias que deviam facilitar o desenrolar das operações e assegurar a saúde e a segurança da mãe e do recém-nascido.

---

<sup>14</sup> Nota da Tradutora: As páginas correspondentes ao texto original estarão marcadas ao longo de toda a tradução, colocadas entre parêntesis retos.

<sup>15</sup> Nota da Tradutora: Em alguns casos, tivemos de adaptar as palavras em francês para palavras em português que não existem. Neste caso, é uma palavra construída por composição (Yule, 2010), juntando o prefixo *para-* à palavra ‘*humanos*’. O prefixo *para-* advém da proposição ‘*pára*’ do Grego que “entra na composição de um grande número de palavras com várias significações: ao lado, além, acima de, a par de, à volta de, para, contra, quase” (“*para-*”, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <http://dicionario.priberam.org/para->). Segundo Vinay & Darbelnet (Munday, 2016), podemos tratar destas situações de diferentes maneiras, como, por exemplo, através do empréstimo ou do calque da palavra. Mas, neste caso, a solução encontrada foi fazer uma tradução literal da palavra para a nossa língua de trabalho, deixando-a como ‘*para-humanos*’. Tendo em conta o que foi dito, percebemos que esta palavra se refere a seres que estão acima dos humanos, que mesmo que possam ser semelhantes, estão para além da esfera humana.

Meskhenet é a personificação dos [135] blocos do nascimento sobre os quais se agacha a parturiente para dar à luz, segundo uma tradição ainda viva em África. Ela virá a representar igualmente a (boa) sorte da criança ao lado de Chai, deus do Destino<sup>16</sup>, referido de forma cada vez mais frequente a partir do Império Novo, bem como a sua contraparte feminina, Renenutet. Nas cenas de nascimento real, um feliz resultado da teogamia entre a rainha e Amon, no Império Novo, o jovem príncipe que, por sua vez, foi moldado pelo deus oleiro Khnum, é igualmente envolto na proteção dos *Kas* e dos *Hemesut*. Já na altura, o Papiro Westcar conta o nascimento dos filhos de Redjedet, três futuros reis da V dinastia. Ísis, Néftis, Meskhenet, a deusa-rã Heket e esposa de Khnum, vão proceder às operações:

Elas entraram ao lado de Redjedet, depois fecharam o quarto sobre si mesmas e sobre ela. Depois, Ísis colocou-se à frente dela, Néftis atrás e Heket acelerou o nascimento<sup>17</sup>.

Mesmo nos lares comuns, invoca-se a boa Taueret, a deusa-hipopótamo<sup>18</sup>, garantia de um nascimento fácil, e Bes, o anão grotesco e faceto, que protegia contra o mau-olhado.

A sua fealdade era, ao que parece, garantia da sua eficácia em repelir os perigos e as maldições. Os amuletos da sua efígie eram numerosos e o seu uso era recomendado. Sobre o berço do recém-nascido, penduravam-se as sete Hathores, uma espécie de fadas-madrinhas, que podiam também ser feiticeiras. No conto *O Príncipe Predestinado*, assim que ele nasceu, “as sete Hathores vieram para lhe anunciar qual seria o seu destino; elas disseram: ‘A sua morte virá de um crocodilo ou de uma serpente, ou ainda de um cão’.”. Na verdade, elas não lançam feitiços, uma vez que não são donas do destino de ninguém, mas identificam as circunstâncias.

A esterilidade era uma situação dolorosamente ressentida contra a qual eram invocadas todas as divindades da fecundidade: Bes, Taueret, Hathor ou Min. Na entrada das casas de Deir el-Medina, colocavam-se as figuras ditas de concubina, as estatuetas itifálicas ou de ex-voto fálicas, todas destinadas a remediar essa incapacidade. O próprio príncipe predestinado nasceu apenas depois de o seu pai ter, durante muito tempo, suplicado aos deuses para que lhe dessem um filho; a história não nos diz se antes já teriam nascido filhas.

---

<sup>16</sup> Nota da Tradutora: No texto original, aparece apenas *le destin*, mas para ajudar à clareza do texto, recorreremos à ampliação, ou seja, explicitação, de que nos fala Vinay e Darbelnet. Juntámos ‘deus’ à nossa tradução para que se torne mais claro que estamos a falar do deus responsável pelo destino.

<sup>17</sup> Traduzido a partir de Meeks, D. (1971). “Génies, anges et démons en Egypte”, *Sources orientales*, 8, Paris, p. 38.

<sup>18</sup> Nota da Tradutora: Mais uma vez, no texto original, aparece *l'hippopotame gravide*. Para ajudar à clareza do texto, decidimos usar o conceito usado no livro *As divindades egípcias* (1999) de José das Candeias Sales (p. 322).

## O nome

Nenhum recurso era supérfluo para favorecer um nascimento e rodeá-lo da máxima proteção possível, tanto para a mãe como para a criança. Se as condições fossem propícias, restava apenas escolher um nome para o recém-nascido, o que era muitas vezes apanágio da mãe, redobrando a sua função natural de progenitora pelo ato de dar nome.

[136] Não se trata, de facto, de atribuir simplesmente um estado civil a uma criança partindo dos nomes tradicionais na família ou dos nomes que estavam na moda na época, ainda que pudessem existir certas influências, mas de forma limitada, especialmente no segundo caso. Para os Egípcios, dar um nome é algo muito mais importante, já que é parte integrante da realidade das coisas e da personalidade dos seres, e não é um significante vazio nem arbitrário. Da mesma forma que os outros elementos tais como o *ba* e, em particular, o *ka*, com o qual ele por vezes se confundirá na Época Tardia, o nome é um dos constituintes da pessoa humana. Nomear não é apenas designar, mas também fazer existir. Suprimir o nome de um homem, transformá-lo ou mutilá-lo, como pode acontecer nos casos de lutas políticas ou de rebeliões, é atentar contra a pessoa inteira e comprometer a sua integridade. Assim, o nome também não podia ser escolhido de forma ligeira. Se examinarmos os dados onomásticos de todos os períodos, sobressai, embora de uma maneira muito impressionista, já que nunca se avançou com uma análise estatística global, que os nomes teofóricos<sup>19</sup> são extremamente frequentes, qualquer que seja a forma que adotem e como evoluíram em função das épocas. Esta permanência do divino nos antropónimos é uma prova incontestável da piedade individual durante toda a civilização egípcia. Desde sempre, associam-se os deuses nos nomes dados aos homens e isto, parece, em todas as classes sociais.

Os antropónimos teóforos podem ser simplesmente os nomes de deuses ou de humanos deificados após a morte. Frequentemente são compostos a partir dos nomes divinos em formações semânticas diversas que correspondiam a diferentes funções. Um bom nome é do tipo propiciatório<sup>20</sup> ou apotropaico<sup>21</sup>: ‘Que a divindade X dê a velhice’ ou ‘Que a divindade X afaste o mau-olhado’. Outras enunciam um predicado teológico sem referência ao portador do nome: Nikauptah, ‘Ptah é provido de *kas*’; ou são um teóforo disfarçado sob um epíteto divino:

---

<sup>19</sup> Nota da Tradutora: “Nomes teofóricos são todos aqueles nomes em cuja composição entra um nome de uma ou mais divindades...” (Lopes, 1994, p. 129).

<sup>20</sup> Nota da Tradutora: “Que torna favorável; que propicia; que proporciona protecção ou presta auxílio; que aplaca” (Academia das Ciências de Lisboa, 2001, p. 2983).

<sup>21</sup> Nota da Tradutora: “Aplicável contra os malefícios” (Figueiredo, 1996, p. 240); “que pretende ter ou tem o poder de afastar o mal” (Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2019).

Nebut, ‘a Dourada’, referindo-se a Hathor. Alguns nomes indicam que a divindade respondeu às orações: Padibastet, “aquele que deu Bastet”. ‘O deus X disse que ele viverá’, muito comum a partir do Terceiro Período Intermediário<sup>22</sup>, faz referência às práticas oraculares, frequentes a partir do Império Novo, mas que demoraram algum tempo a traduzir-se na onomástica. A este breve resumo, devemos juntar as ligações locais, familiares ou profissionais a este ou àquele deus que se conjugam com o uso generalizado de dar a um filho o nome do seu pai ou do seu avô, ou a uma filha o nome da sua mãe ou da sua avó. Assim, em muitos dos casos – não todos, pois existem também nomes basilofóricos<sup>23</sup>, alcunhas diversas, onomatopeias –, desde a nascença, o indivíduo está ligado pelo seu nome a uma divindade particular.

### [137] A morte

Nas etapas decisivas da vida colocadas sobre o signo do divino, damos<sup>24</sup> um salto brusco do nascimento até à morte. Não parece, pelo menos de acordo com as fontes de que dispomos, que outros momentos da existência sejam marcados com este selo. Não conhecemos o ritual de passagem da infância para a adolescência ou da juventude para a idade adulta que tivesse o aspeto de uma iniciação na qual os deuses desempenhassem um papel. Quanto ao casamento, este era reconhecido pelo simples facto da coabitação dos cônjuges e podia ser ratificado, apenas na época tardia, por um contrato relativo aos respetivos bens do casal. Mas a par desta ratificação jurídica que, aliás, nem sempre existiu e que não era obrigatória, não encontramos uma cerimónia religiosa particular que marque a sua realização, contrariamente, por exemplo, ao que se passava na Grécia antiga, onde o acesso ao estado matrimonial tinha um lugar importante na organização social. Apesar disso, a instituição do casamento no Egito tinha, inegavelmente, uma grande coesão, mas permanecia no domínio estritamente privado. É preciso chegar ao momento da morte para encontrar a presença de divindades à volta deste evento temido, sobre o qual alguns sabiam as modalidades desde o seu nascimento, como o príncipe predestinado do conto. Este capítulo é consagrado à conceção que os Egípcios tinham

---

<sup>22</sup> Nota da Tradutora: Em Egiptologia, podemos referir-nos a estes períodos de duas maneiras distintas: ‘Período Intermédio’ ou ‘Período Intermediário’. A palavra ‘intermédio’ designa algo que entre duas coisas, que se encontra de permeio; a palavra ‘intermediário’ designa a mesma coisa, podendo ser um sinónimo da palavra anterior e, mais ainda, designa algo que “intervém servindo de ligação ou que torna possível uma comunicação ou transição” (Academia das Ciências de Lisboa, 2001, p. 2137/8). Tendo em conta que estes períodos estão entre dois outros, existindo em pleno direito, para nós faz mais sentido traduzir por ‘intermediário’, mantendo a ideia de que ambos são aceites.

<sup>23</sup> Nota da Tradutora: “(...) os nomes basilofóricos são todos aqueles nomes em cuja composição entra um nome real” (Lopes, 1994, p. 391).

<sup>24</sup> Nota da Tradutora: No original, aparece *faire*, mas em português não ‘fazemos um salto’, ‘damos um salto’.

da morte sob o ângulo fenomenológico bem como religioso. Este foi, de facto, um dado fundamental à volta do qual organizaram a sua perceção da vida e imaginaram os modos possíveis de sobreviver após o seu término. Aqui, mais não farei do que evocar a incontável multidão de demónios que eram considerados como os emissários dos grandes poderes, encarregados de espalhar o mal, o terror e a morte entre os vivos. Sob a figura de serpentes e, frequentemente, de homens com cabeça de animal setiano, de crocodilo ou de touro, inevitavelmente armados com facas, deslocam-se em grupos, muitas vezes compostos por sete ou múltiplos de sete, tendo nomes estranhos, cujo significado ainda não entendemos. Entre eles, os mais conhecidos são os emissários de Sekhmet, feroz deusa-leoa<sup>25</sup>; chamadas as suas sete flechas, eles são capazes de disseminar as epidemias e a morte. A deusa Nekhebet<sup>26</sup>, de El-Kab, no Alto<sup>27</sup> Egito, vangloriava-se das mesmas proezas sinistras, contra as quais era preciso lutar através da recitação de litánias de apaziguamento dirigidas à deusa perigosa. O uso de um amuleto representando a deusa e os seus acólitos podia ser uma proteção eficaz e era-lhe oferecido no Ano Novo. Assim, os deuses, que desprezavam talvez curvar-se às ações baixas, mantinham ao seu serviço um exército impressionante de génios cutileiros que exerciam uma ameaça perpétua sobre a vida dos homens. Por último, é preciso sublinhar que o enterro, bem como as procissões dos deuses, – e não os rituais de mumificação que o precedem e que são confiados apenas aos especialistas – era uma ocasião para assistir ao desenrolar dos atos rituais. As cenas que nos [138] túmulos representam os funerais e, mais particularmente, o ritual de abertura da boca da múmia antes de ela ser baixada para a câmara funerária, são públicas. A família inteira e o cortejo de carpideiras assistem e ouvem a recitação da liturgia funerária; por vezes, é (mesmo) o próprio filho que dirige os ofícios do funeral do seu próprio pai.

### **Cultos domésticos e divindades familiares**

Entre o nascimento e a morte, o ciclo de vida não é ritmado por outras etapas nas quais as divindades tenham desempenhado um papel numa iniciação ou numa consagração e os egípcios

---

<sup>25</sup> Nota da Tradutora: No original, *la lionne redoutable*; optámos por adotar os termos usados no livro *As Divindades Egípcias* (1999) de José das Candeias Sales (p. 283).

<sup>26</sup> Nota da Tradutora: Mais uma vez, à semelhança do que dissemos na nota 16, explicitámos que se trata de uma deusa a fim de tornar o texto mais claro e inteligível, uma vez que, como dissemos no capítulo da perspectiva de tradução, este texto não se dirige apenas a estudiosos da área da Egiptologia.

<sup>27</sup> Nota da Tradutora: Usamos letras maiúsculas na denominação do Alto e Baixo Egito, uma vez que estamos a falar de regiões do Egito e, segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, “nos topónimos/topônimos, reais ou fictícios” usa-se letra maiúscula (Instituto de Linguística Teórica e Computacional, 2019).

não vão visitar os deuses nos seus templos ou nas suas capelas todos os dias<sup>28</sup>. Todavia, eles não estão ausentes do quotidiano das pessoas comuns.

Em primeiro lugar, nos campos, as colheitas eram colocadas sob o patrocínio de Renenutet, a Termutis dos Gregos, que foi também a consorte de Chai, o destino. Era, com o seu filho Nepri, deus do grão<sup>29</sup>, a patrona dos celeiros<sup>30</sup>, e tinha múltiplos oratórios em todo o Egito. Algumas árvores abrigavam uma divindade, sendo de salientar especialmente a deusa do sicómoro que fornece água fresca e provê de oferendas os defuntos.

As casas dos vivos eram, também elas, marcadas pela presença de deuses familiares com os quais se convivia diariamente. É difícil estabelecer um estado geral da situação, uma vez que muitas das habitações foram destruídas irremediavelmente na Antiguidade ou na Época Moderna e até no presente; daquelas que subsistem, poucas foram sistematicamente escavadas. Contudo, o exemplo de Amarna e, mais ainda, o do povoado de Deir el-Medina, apesar das particularidades de cada uma, trazem um lote de informações que permitem esboçar um quadro da vida religiosa em casa. É, de facto, possível que estes não sejam casos excepcionais e que, também noutros sítios no Egito, se cumprissem práticas semelhantes. As casas dos trabalhadores da necrópole consistiam, geralmente, em duas divisões. A primeira, lugar obrigatório de passagem, que servia de entrada, era provida de um altar destinado ao culto doméstico e estreitamente ligado à fecundidade, com figuras de Bes ou de estatuetas de ex-voto propiciatórias, femininas ou masculinas. Nesta mesma entrada, estavam erigidos os ‘larários’, bustos dos antepassados, aos quais se dedicava igualmente um culto, e as estelas dos *akh iker*, ‘os glorificados excelentes’. Assim, a corrente e a continuidade familiar, sem as quais os Egípcios não concebiam a sua organização social, estavam presentes. Na segunda sala, mais espaçosa, usada como sala polivalente, praticava-se um culto doméstico a Amenhotep I e à sua mãe, a rainha Ahmés Nefertari, aos quais foram consagradas estelas de portas falsas. Existiam também *naos*<sup>31</sup> abrigando as estátuas dos deuses domésticos como Taueret, Renenutet ou Ptah,

---

<sup>28</sup> Nota da Tradutora: No original, a expressão é *chaque jour*. Em português, costumamos dizer ‘todos os dias’ e não ‘cada dia’. Fazemos aqui uso da equivalência ou tradução idiomática, uma forma de tradução oblíqua, como nos dão conta Vinay & Darbelnet, como já mencionamos no capítulo “Perspetiva de Tradução”.

<sup>29</sup> Nota da Tradutora: No texto original, aparece apenas *le grain*, mas, como já dissemos na nota 16, para ajudar à clareza do texto, recorreremos à ampliação, ou seja, explicitação, de que nos fala Vinay e Darbelnet. Juntámos ‘deus’ à nossa tradução para que se torne mais claro que estamos a falar do deus responsável pelo grão, pelos cereais.

<sup>30</sup> Nota da Tradutora: Existe uma grande variedade de nomes pelos quais a deusa Renenutet é conhecida, tais como ‘deusa-cobra da colheita’, ‘senhora do grão’ e ‘dama das colheitas’, tal como vemos, mais uma vez, no livro *As Divindades Egípcias* (1999) de José das Candeias Sales (p. 327). Optámos por esta solução por estar mais próxima da escolha das Autoras.

<sup>31</sup> Nota da Tradutora: No caso da palavra *naos*, optámos por escrevê-la em itálico, já que nos estamos a referir a um conceito da Arquitetura que se refere a um “espaço central [nos templos gregos] destinado à imagem do deus ou da deusa” (Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha], 2019).

populares na aldeia, e os utensílios indispensáveis à prática religiosa: grelhas para as oferendas de carne e bacias para as libações.

[139] Fora do circuito dos templos, na intimidade e na exiguidade dos seus lares, os Egípcios consagravam um culto privado e individual aos seus deuses. O protagonista principal era, sem dúvida, o chefe de família, mas todos deviam participar nele. Sobre isto, conhecemos mal os detalhes, mas, pelo menos, considerando os objetos que subsistiram, o culto obedecia a um código semelhante ao dos templos, embora simplificado: oferendas e libações que acompanhavam uma oração ou um hino de louvor.

A este material falta ainda juntar, saindo, desta vez, do quadro de Deir el-Medina, a quantidade de amuletos sob a forma de estatuetas em miniatura representando um deus, um objeto profilático e os filactérios suspensos ao pescoço, que contêm feitiços. Estes objetos encontrados em quantidade importante, mas muitas vezes fora de contexto, estão longe de pertencer, inevitavelmente, ao material funerário. Eram usados pelos vivos para se protegerem de todos os males que os ameaçavam. Um certo número de bronzes tardios representando uma divindade parecem também vir de casas privadas.

### **Os sonhos e a oniromancia**

Ao longo dos dias normais e nas ocasiões solenes, quer estivessem ligadas à sua própria vida ou a eventos exteriores de ordem religiosa, os Egípcios mantinham relações estreitas com o mundo divino. Há um outro estado, o do sono e dos sonhos, que parece ter sido para eles um momento de contacto privilegiado com o domínio do invisível. O sono está associado à ideia da morte, embora temporária. O tempo, que é um modo de criação e que passa irreversivelmente, é posto entre parêntesis. Volta-se, durante as horas de sono, a um mundo de desordem, do *caos* primordial que pode revelar-se perigoso para o indivíduo, o que explica que os encostos de cabeça que serviam de apoio às almofadas fossem, muitas vezes, decorados com a representação de uma divindade protetora e tivessem um texto profilático.

Os Egípcios sonharam e o lugar que dão aos sonhos na sua literatura mostra claramente que lhes atribuíram um papel importante e uma influência real no desenrolar da sua vida. Os seus textos não nos permitem, no entanto, analisar claramente qual era, para eles, a natureza dos sonhos; ainda que as notações etiológicas indiquem que a origem de certos sonhos podia ser explicada por razões alimentares ou eróticas e não apenas pela vontade dos deuses.

No plano linguístico, a palavra *reset*, o sonho, está associada, curiosamente para nós, a uma raiz denunciando a ideia de vigília, o que levou, nos textos antigos, a certos jogos de

palavras e de ideias. Mas, semanticamente, isto pouco nos esclarece, pois, esta vigília após adormecer – estaria acordado aquele que dorme? – é, seguramente, diferente da outra. É nesse momento que os deuses podem [140] manifestar-se, de maneira benevolente ou hostil; daí a utilidade, no segundo caso, de fórmulas mágicas destinadas a proteger dos maus sonhos.

Os sonhos, muitas vezes, assumem uma forma premonitória. A literatura oficial, as crônicas reais e os textos pseudo-históricos das ‘novelas reais’, dão-nos alguns que, quase sempre, são de clara compreensão e o faraó só muito raramente, como no caso de soberano etíope Tanutamón, necessita de apelar a um especialista de oniromancia para os explicitar. Constatamos, também, que os deuses se mostram abertamente ao rei ou ao príncipe herdeiro, o seu filho na terra, anunciando-lhe o cumprimento futuro de uma promessa, geralmente a concessão da realeza em recompensa da devoção dispensada a seu favor. Mas pode também tratar-se de um desfecho positivo de um combate duvidoso ou da diretiva do rei dada pelo deus para restaurar os cultos ou os templos abandonados. Esta tradição do sonho histórico ou pseudo-histórico, que se estende por um longo período desde Amenhotep II até aos Ptolomeus, pode muito bem não ser mais do que uma ficção literária, como na história da princesa de Bakhtan, ou política, como na estela de Tutmés IV, em Guiza. Mas nem por isso deixa de nos permitir penetrar no mundo do sonho egípcio e do uso que lhe era dado. Através do sonho, manifestavam-se, como no oráculo, a potência e a vontade divinas, diretamente reveladas ao rei, que era o mesmo que estar diante de um deus.

O comum dos mortais também sonhava, mas, de acordo com os documentos que nos chegaram, fazia-o de maneira diferente. Conhecemos estes sonhos sobretudo através das ‘chaves dos sonhos’; a mais antiga foi redigida na Época Raméssida, mas, pelo seu vocabulário e o seu estilo, parece remontar ao Império Médio. As mais recentes foram escritas em demótico, na Época Romana e aí encontra-se, claramente, a filiação em textos do Império Novo. Estas chaves não dão explicações, mas sim simples enunciados do tipo ‘se um homem vir num sonho isto, tal significa que...’, classificando-os como ‘bom’ ou ‘mau’. Os sonhos são sempre premonitórios, pelo menos aqueles que compõem o material destas chaves. Não podemos, por isso, deduzir nenhuma teoria geral do sonho e da sua relação com as situações vividas durante a vigília, nem do papel da reminiscência. Referimo-nos a um sistema codificado e esta codificação é cultural, embora muitas vezes a ligação entre o sonho e o acontecimento anunciado nos escape completamente. Podem, da mesma forma, sublinhar-se certos princípios que sobressaem de forma muito clara. O sonho não é significativo em si mesmo, mas sim em função da pessoa que o teve. Dito de outra forma, um mesmo sonho terá um significado diferente conforme se trate de um homem ou de uma mulher. Duas outras grandes categorias

transparecem igualmente nestas listas: os homens de Hórus e os homens de Set, sendo que a segunda categoria reúne os indivíduos nocivos, entre os quais, os ruivos.

Quanto aos sonhos em si, estes são por vezes categorizados por tipo: as uniões sexuais com as quais uma mulher sonha, os animais que ela sonha trazer ao mundo, os sonhos de cerveja de um homem, o que ele vê ou o que ele ouve. Percebe-se que algumas explicações são baseadas em jogos de palavras, em assonâncias [141] que conduzem a associações de ideias, e outros jogos são baseados em correspondências simbólicas: assim, a serpente, imagem da deusa dos celeiros<sup>32</sup>, Renenutet, significará abundância de bens. Encontramos, também, a utilização dos contrários: o que acontecerá é exatamente o oposto do conteúdo do sonho.

Estas compilações não circulavam entre a população que, ademais, não as podia ler, mas serviam de auxiliar de memória aos especialistas consultados: escribas da ‘casa da vida’ ou sacerdotes-leitores principais cuja existência é atestada não apenas pelos textos egípcios, mas também pelos textos gregos e pela Bíblia que relatou os célebres sonhos que José interpretava para o faraó.

As aspirações que esses textos traduzem são as mesmas que encontramos noutros sítios: atingir uma idade avançada com boa saúde, aumentar os seus bens, viver sem querelas e sem processos, ocupar uma posição social vantajosa. Um estudo sistemático do conteúdo dos sonhos poderia revelar mais sobre as concepções mentais dos egípcios, mas a área foi pouco explorada até ao momento de publicação desta obra. Constatamos, no entanto, que os deuses, pelo menos mencionados pelo nome, estão muito pouco presentes, contrariamente ao que acontece nos sonhos reais. Pelo contrário, as relações sexuais são muito frequentes tanto para os homens como para as mulheres e, por vezes, estas relações são fora do normal: incesto e, sobretudo, bestialismo, não sendo esta última necessariamente um presságio de um evento funesto. Devemos ver nesses sonhos um indivíduo reprimido que procura expressar-se livremente? Não nos podemos esquecer, porém, que o animal pode ser uma imagem de uma divindade e que, por consequência, a noção de bestialismo não está aqui presente.

“Se uma mulher abraça o seu marido, ela terá de que se lamentar;  
Se um cavalo se unir a ela, ela será violenta para com o seu marido;  
Se um asno se unir a ela, ela será punida por um grande erro;  
Se um bode se unir a ela, ela morrerá prontamente;  
Se um carneiro se unir a ela, o Faraó enchê-la-á de benesses;  
Se um Sírio se unir a ela, ela chorará, pois ela deixará um escravo unir-se a ela.”<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Nota da Tradutora: Mais uma vez, mantivemos a tradução próxima do original (ver nota 30).

<sup>33</sup> Traduzido a partir de Sauneron, S. (1959). “Les Songes et leur interprétation dans l’Égypte ancienne”, in *Les songes et leur interprétation*, Sources orientales 2, Paris, p.37.

As mulheres trazem, igualmente, ao mundo uma quantidade de animais:

“Se ela der à luz um gato, ela terá muitos filhos;  
Se ela der à luz um cão, ela terá um rapaz;  
Se ela trazer ao mundo um asno, ela terá um filho idiota;  
Se ela der à luz um crocodilo, ela terá muitos filhos”<sup>34</sup>

Conviria, ainda, identificar os alimentos, as roupas, os tipos de gestos ou de palavras pronunciadas para precisar qual a imagem do Egípcio que sonha ou, ao invés, como ele é representado a sonhar, com uma grande liberdade no interior deste sistema codificado. Isto mostra, pelo menos, que não havia interdições no domínio do imaginário nem na expressão desse mesmo imaginário.

As chaves dos sonhos servem para explicar os sonhos naturais. Mas a prática dos sonhos provocados nos lugares de incubação contíguos aos templos foi [142] largamente desenvolvida no Período Ptolomaico, talvez, pensamos nós, sob a influência dos Gregos. Esta prática abriu um vasto campo para a oniromancia, à qual, doravante, sacerdotes, escribas ou leigos, ligados aos oratórios reservados à incubação e aos sanatórios, se iriam dedicar a tempo inteiro. Por isso, muitas vezes, ia passar-se aí a noite para consultar o deus e implorar uma cura ou um filho, em caso de esterilidade, embora as questões colocadas pudessem tratar de outros assuntos como, por exemplo, a construção de um templo.

O sonho provocado aproxima-se muito da prática oracular, já que a abordagem é feita em função de uma questão específica. Já não se trata de fazer entrar num sistema de interpretação global todos os sonhos que qualquer indivíduo possa ter. Em Canopo, no *Serapeum*<sup>35</sup> de Mênfis, em Abidos, onde, doravante, reinava o deus anão Bes, em Dendera, em Deir el-Bahari, vinha dormir-se nas dependências do templo e mandar interpretar os seus sonhos nos quais se manifestava a divindade.

## 5. MODOS DA RELAÇÃO ENTRE O HOMEM E A DIVINDADE

Tendo definido o que deve entender-se por piedade pessoal e tendo analisado os meios pelos quais ela se exprimia, fora dos templos, pela magia e na vida quotidiana, falta agora estudar

---

<sup>34</sup> *Id.*, p. 37.

<sup>35</sup> Nota da Tradutora: No original, não tem itálico. Decidimos utilizar aqui com itálico, tal como é grafado na obra *As Divindades Egípcias* (Sales, 2007, p. 364), já que esta é a grafia latina e daí justificar o itálico.

como e porquê o homem estabelece uma relação com o mundo do invisível, o que é que ele aí procura e o que aí encontra.

### Que deus?

A primeira questão que surge é saber a que divindade se dirige o homem, a título individual, em busca de uma relação direta com a esfera do divino. Ao longo da vida, nos acontecimentos significativos, como o nascimento, ou nos acontecimentos banais e repetitivos, como as colheitas, os Egípcios punham-se, de forma voluntária, sob a proteção das divindades tidas como menores na constelação do panteão egípcio, mas, ainda assim, reputadas pela sua eficácia. Todavia, não se limitam, de forma alguma, a estas divindades. Todos os deuses podem ser objeto da oração de um simples leigo e podem ouvir o seu pedido. Não existe nenhuma oposição, nem mesmo separação, entre o panteão oficial e dinástico e as formas menores, ligadas a uma devoção popular. Esta divisão artificial, que alguns introduziram no estudo da religião, é desmentida pelos documentos que temos. A maioria [143] deles, sabemos-lo, datam do Império Novo e do primeiro milénio. Nas estátuas, nas estelas, nos óstracos, nos papiros, mas também nos escaravelhos encontramos frequentemente Amon, Ré, Ptah, Hathor ou Merseger, a deusa de Deir el-Medina, e os deuses estrangeiros, como Rechep, Astarte ou Kadech. Os amuletos reproduzem a imagem dessas mesmas divindades. O indivíduo pode igualmente fazer apelo ao deus local, o deus da sua cidade, em relação ao qual tinha uma veneração natural. Por vezes, a divindade permanece anónima: ‘meu deus’ é aquele que um homem escolheu ou a quem está ligado pelo seu nome teóforo ou pela tradição familiar.

Nas orações de carácter claramente pessoal, estas divindades aparecem de igual modo com os seus epítetos clássicos, que fazem delas poderes cósmicos, em princípio inacessíveis aos homens. Assim, lê-se numa estátua de grupo pertencente ao escriba real Amenemope e à sua esposa:

“Ó meu deus, senhor dos deuses,  
Amon-Ré, senhor dos tronos do Duplo País,  
estende-me a mão, salva-me!  
Levanta-te por mim, faz-me viver!  
Tu és o deus único que não tem igual.”<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Traduzido a partir de Barucq, A. & Daumas, F. (1980). *Hymnes et prières de l’Égypte ancienne*, Paris : Édition du Cerf, coll. « Littératures anciennes du Proche-Orient » 10, p. 203.

É, inegavelmente, o mesmo Amon que tinha a sua residência em Karnak e que podia aterrorizar, a quem se implora aqui. Não se ignora o seu poder, mas ele desdobra-se noutras virtudes que o tornam sensível à infelicidade dos homens. Amon é também um deus salvador, como pode ser Tot ou Ptah. A par destas divindades instaladas desde sempre ou quase sempre, desenvolveu-se, a partir do Império Novo, o culto de um deus-criança, uma forma de Hórus que tem o nome de ‘Salvador’, Ched, e que foi particularmente venerado em Deir el-Medina. Ainda assim, nunca teve o apanágio das virtudes soteriológicas<sup>37</sup>.

Para salvar os homens, os deuses mostram-se, antes de mais, atentos às suas orações e às suas súplicas. Os textos abundam em menções ao epíteto ‘que escuta as orações’. Amon pode até ser desconhecido e invisível para os homens, mas não é por isso que deixa de ouvir os pedidos. Inversamente, este mesmo epíteto, que insiste na escuta do deus, encontrar-se-á nos textos teológicos mais oficiais dos templos no Período Ptolomaico, fora de todo o contexto de devoção pessoal, prova suplementar de que se trata de uma única e mesma entidade divina. Ré, ‘deus augusto, amado, misericordioso’, é aquele “que ouve as súplicas daquele que o implora, que vem à voz daquele que pronuncia o seu nome”<sup>38</sup>. O deus torna-se, então, o pastor, o piloto, aquele ‘que guia os homens em todos os caminhos’ ou ainda ‘o pai daquele que não tem mãe, o esposo da viúva’. Compassivo, tem também um papel social a desempenhar; faz-se defensor dos pobres e oprimidos. Amon, ‘juiz do pobre’, é o magistrado íntegro que faz triunfar a causa dos pequenos no tribunal pervertido da justiça humana. É [144] preciso, talvez, realçar que, paradoxalmente, Osíris e Ísis, cuja fortuna foi crescendo a partir do Terceiro Período Intermediário e que representavam, por excelência, o casal de deuses salvadores e retificadores dos erros, tinham um lugar um pouco à parte nas manifestações de devoção pessoal. Apesar de os Egípcios terem um grande número de estatuetas ou de amuletos com a sua imagem e lhes erigirem nos limites sagrados de Karnak as capelas de Osíris salvador, as preces que lhes são dirigidas continuam a ser em número limitado.

O homem dirige-se a uma divindade salvadora dizendo-lhe ‘ó meu deus’ ou ainda ‘meu mestre’ ou ‘meu senhor’, indicando o uso do possessivo uma relação individual e nos dois sentidos. O devoto, quanto ao deus, é o servo; uma das palavras usadas, *hem*, é a mesma que serve para designar os profetas do deus, *hem-netjer*.

---

<sup>37</sup> Nota da Tradutora: Relativo a soteriologia ou a doutrina ou estudo da salvação do homem por um redentor (ex.: teologia soteriológica) (Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2019).

<sup>38</sup> Traduzido a partir de Barucq, A. & Daumas, F., *ibid*, p.127.

## Pedidos intramundanos

Os votos fundamentais dos Egípcios que refletem as suas aspirações – viver prosperamente, com boa saúde, até aos<sup>39</sup> 110 anos –, podem encontrar-se, ocasionalmente, nas preces, mas são mais frequentes na fórmula banal de proscinema<sup>40</sup>: ‘oferenda que faz o rei ao deus X para o *ka* de alguém...’. Esta última, aliás, acompanha muitas vezes a oração propriamente dita.

Quando um homem formula um pedido específico, invocando diretamente a divindade, pode pedir-lhe para obter o amor da sua amada; é, então, Hathor que intervém:

“Implorei-lhe; ela ouviu a minha prece,  
e enviou-me a minha amada.  
Ela veio para me ver,  
qualquer coisa de importante me aconteceu.  
Regozijo-me, senti alegria, plenitude,  
como dizemos: “Vê, ei-la aqui”.  
Ora, perante ela que avançava, os jovens fizeram uma vénia, por grande amor a ela”<sup>41</sup>

Os casos em que os cegos imploram a um deus não são raros:

“Fizeste-me ver as trevas que criaste.”<sup>42</sup>

É preciso distinguir estes casos daqueles em que a cegueira é uma punição infligida por uma divindade àquele que cometeu um erro. Quando o cego pede para ver o deus, a ambiguidade está em saber se se trata de recuperar a visão ou de poder contemplar, de maneira mais metafórica, o deus, embora Amon seja mesmo ‘o médico que cura o olho’.

[145] Muitos pedidos fazem referência à justiça; parece que este é um ponto sensível do funcionamento da sociedade egípcia que, na opinião dos queixosos, deixa muito a desejar. Tendo apenas uma confiança mitigada para com os tribunais humanos, a sua diligência e a sua integridade, não existia outro recurso a não ser recorrer a um deus incorruptível e justo, perante

<sup>39</sup> Nota da Tradutora: No original, *jusqu’à l’âge de cent dix ans*, pode ser traduzido literalmente para ‘até à idade de 110 anos’, mas, em português, não precisamos de toda esta informação e por isso decidimos simplificar a frase.

<sup>40</sup> Nota da Tradutora: Segundo o Dictionnaire Vivant de la Langue Française, *proscynème* é um “[t]erme d’archéologie. Expressions d’adoration qu’on trouve dans plusieurs monuments antiques”. Num artigo de Antonio Brancaglioni Junior intitulado “Os Seguidores de Osíris: O Pós-Vida nas Estelas Egípcias do Museu Nacional Os Seguidores de Osíris: O Pós-Vida nas Estelas Egípcias do Museu Nacional”, podemos ver que proscinema é sinónimo de “fórmula de oferendas” (Brancaglioni, 2018, p. 274).

<sup>41</sup> Papiro Chester Beatty I; traduzido a partir de Schott, S. (1956). *Les Chants d’amour de l’Égypte ancienne*. (P. Kriéger, Trad.) Paris: Librairie A. Maisonneuve, p. 64.

<sup>42</sup> Oração a Tot; Traduzido a partir de Barucq, A. & Daumas, F., *ibid.*, p. 364.

o qual todo o indivíduo tinha os mesmos direitos. Certas orações, que serviram de exercício escolar ao longo dos séculos, são muito eloquentes a este respeito:

“Vizir do pobre (Amon)  
que não aceita um presente iníquo,  
que não se pronuncia a favor daquele que produz um testemunho  
e não olha para aquele que faz uma promessa.  
Amon julga a terra com o seu dedo  
e fala ao coração.  
Ele discerne o culpado  
que envia para o braseiro,  
mas o justo vai para Amenti.  
Amon, presta atenção àquele que está sozinho no tribunal,  
quando ele é pobre e sem riqueza,  
enquanto o tribunal lhe extorque a prata e o ouro  
para os escribas do tapete<sup>43</sup>  
e as roupas para os oficiais de justiça.<sup>44</sup>”

O sentimento geral que emana destes textos é o do abandono, da aflição, da miséria do mundo contra a qual o homem se sente impotente. O seu único remédio e a sua única consolação são o recurso a deus cujo poder surge, por isso, engrandecido. Para o homem que implora do fundo das suas trevas, ele é o vizir “e eis que o pobre é justificado”<sup>45</sup>.

Ele deve restabelecer o curso das estações do ano quando surgem maus anos:

“Vem a mim, Amon,  
salva-me deste ano de miséria!  
O Sol<sup>46</sup>, eis que não nasce mais.  
O inverno chegou em pleno verão.  
Os meses, eis que eles voltam para trás.  
As horas estão misturadas.”<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Nota da Tradutora: A expressão *scribe de la natte* pode ser interpretada como ‘escriba que se senta no tapete’, mas também como ‘escriba do cadastro’. No mesmo sentido, na obra *Mots et Noms de l’Egypte Ancienne: Volume I: Egyptien – Français* de Richard Chaby e Karen Gulden, na página 533, fala-se dos “scribes de la natte (cadastre, travaux comptables)”. Talvez esta tradução faça mais sentido na lógica do texto da oração e será essa que usaremos.

<sup>44</sup> Traduzido a partir de Barucq, A. & Daumas, F., *ibid.*, p. 253.

<sup>45</sup> Papiro Anastasi, II, 9, 1.

<sup>46</sup> Nota da Tradutora: No original, temos *soleil*, com letra minúscula, mas, em português usamos Sol com letra maiúscula, para designar a estrela do nosso sistema solar; sol com inicial minúscula refere-se a “qualquer estrela ou à luz e ao calor emitidos pelo Sol ou por outra estrela. Note-se que o novo acordo ortográfico não altera os critérios aqui expostos”. (ver: <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/sol-com-maiuscula-e-sol-com-minuscula/32509>). Desta forma, usamos Sol com letra maiúscula por ser mais adequado ao que se está a dizer.

<sup>47</sup> Súplica a Amon; Traduzido a partir de Barucq, A. & Daumas, F., *ibid.*, p. 254.

Ele cura as doenças; mais ainda, ele pode prolongar a duração da vida que é, em princípio, fixada à nascença:

“Ele prolonga a duração da vida e ele encurta-a. Ele adiciona à duração fixada pelo destino para aquele que ama.”<sup>48</sup>

Última manifestação da sua onipotência, ele “salva aquele que ama, mesmo que ele (já) esteja na *Duat* (o domínio dos mortos)”<sup>49</sup>.

Desta série de constatações, identificam-se certos traços da mentalidade egípcia, pelo menos a partir do Império Novo, ainda que seja difícil [146] avaliar exatamente a sua extensão e o seu impacto. Através das suas orações, ficamos com a ideia de que o homem se entrega voluntariamente à divindade a quem se reconhece uma certa transcendência. Ao mesmo tempo, veremos que nos textos de carácter ético, os *Ensinamentos* e as *Instruções*, se verifica uma evolução paralela que confirma que houve realmente um desenvolvimento geral da concepção deste mundo no pensamento egípcio, entre o Império Antigo e o Império Novo<sup>50</sup>. Este desenvolvimento não traduz apenas a emergência da devoção pessoal que não tinha sido expressa anteriormente, uma vez que os textos morais de origem completamente diferente refletem um estado de espírito similar. É preciso, talvez, reconhecer o esboço de um individualismo, pouco marcado no início da História e que tende agora a afirmar-se. O homem não é unicamente um elemento de um grupo, fortemente cimentado por um consenso social implícito, mas sim um ser singular que se define enquanto tal. As bases sociais nunca foram, no entanto, postas em causa. A moral do agir e o seu correlato, a retribuição imanente do bem *hic et nunc*, são negligenciadas, mas nunca completamente abandonadas.

Por último, perguntamo-nos se ao sentimento de singularidade está intrinsecamente ligado o sentimento de solidão do homem no mundo que, de repente, toma consciência disso mesmo e que não encontra solução senão na divindade que é dada *a priori* como existente.

### **Aproximar-se do divino**

Os homens que, na sua angústia, chamam pelo seu deus, não se contentam em implorar a sua ajuda, qualquer que seja a forma que esta tome. Uma outra aspiração surge, desligada das contingências do mundo, mas que talvez não fosse estranha ao sentimento de aflição

---

<sup>48</sup> Hino a Amon; Papiro Leiden I-350, capítulo 70.

<sup>49</sup> Papiro Leiden I-350, capítulo 70.

<sup>50</sup> Nota da Tradutora: No original a palavra ‘império’ não é repetida.

experienciada. O homem quer aproximar-se dos poderes do mundo invisível. É aquilo que ele exprime repetindo até à exaustão o desejo de ‘ver deus’, ‘ver a sua beleza’ ou ‘a sua perfeição’. Se deus ouve o homem, este último exige vê-lo, mesmo que os textos de carácter teológico indiquem, muitas vezes, que o deus está escondido e que não se pode ver. O conhecimento do divino faz-se mais pelo órgão da visão do que pela audição, contrariamente ao Deus da Bíblia que, na sua essência, é invisível.

Que devemos, então, entender por ‘ver deus’? É, sem dúvida alguma, desde logo, contemplá-lo por meio das suas imagens, estátuas de culto, relevos dos templos, animais sagrados. ‘Ver o rei’ na sua função divina faz parte da mesma esfera. Devem ainda mencionar-se os fenómenos naturais como a aparição do disco solar a cada manhã ou a subida anual das águas. Na teologia egípcia, as imagens não são o próprio deus, mas o meio pelo qual ele se revela aos olhos humanos; elas são parte do divino pela adequação entre a representação e o que é representado.

[147] “Como é bom ver o teu belo rosto todas<sup>51</sup> as manhãs, mais belo do que o de qualquer outro deus, sem igual.”<sup>52</sup>

Será preciso ir mais além na interpretação desta expressão cujo sentido original, explicitado pelos textos, é inequívoco? Veriam os Egípcios deus para além das imagens? A questão nada revela, evidentemente, sobre a Egiptologia ou a História das Religiões. Podemos apenas interrogarmo-nos sobre qual a realidade de uma experiência mística intransmissível, qualquer que seja o contexto religioso em que ela tenha lugar. Há uma outra expressão que também aparece, frequentemente, nos textos das orações: ‘seguir o deus’, expressão à qual se deve, sem qualquer dúvida, conferir um sentido concreto de participação no culto, seguir a procissão da divindade, mas que tem, ao mesmo tempo uma extensão maior e mais metafórica: conduzir a sua vida de acordo com a vontade divina. Pois não é deus “quem guia os homens em todos os caminhos”<sup>53</sup>?<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Nota da Tradutora: Aqui, à semelhança do que já descrevemos na nota 28, no original temos *chaque matin*, que traduzimos por ‘todas as manhãs’ por soar mais natural, em português.

<sup>52</sup> Oração de um profeta de Amon; Estátua Cairo *Catalogue général* 42208.

<sup>53</sup> Oração a Amon; Papiro Leiden I-350, capítulo 90.

<sup>54</sup> Nota da Tradutora: Neste caso, o ‘problema’ é o facto de que não sabemos ao certo se esta frase é ou não uma interrogação já que, no original, não há sinal gráfico que dê conta disso mesmo. Aquilo que nos leva a crer que poderá ser uma interrogação é o facto de que, em francês, a frase estar construída de forma interrogativa: *En effect, n’est-ce pas Dieu...*. Desta forma, assumimos que, neste contexto e tendo em conta o conteúdo do texto, a interrogação seria adequada e a falta de pontuação no original mais não é do que uma gralha tipográfica.

## O Homem diante de Deus

Como se comporta o homem perante a divindade a quem recorre? Os seus gestos são os da oração. De resto, as estelas mostram-nos frequentemente o devoto em frente ao seu deus em atitude de adoração. O vocabulário empregado é muito variado: louvores, aclamações, mas também júbilo e exultação. A oração é uma manifestação de alegria do indivíduo perante o seu protetor:

“O meu coração (deseja) ver-te;  
o meu coração está alegre, Amon, protetor dos pobres.”<sup>55</sup>

A oração traduz uma relação de interdependência entre o deus e o homem. Este último não é apenas aquele que ama o seu deus, mas também aquele que o deus ama, o que se traduz pela fórmula frequente: ‘deus ama aquele que o ama’.

Nesta relação de confiança, aparece uma nova atitude entre os Egípcios. O homem pode declarar-se culpado, pecador, sabendo que o seu deus misericordioso lhe perdoará as suas faltas. Em alguns casos, ele reconhece uma falha específica pela qual sofrerá os efeitos da punição divina. Acreditava-se que os falsos testemunhos fossem, muitas vezes, a causa da cegueira:

“Eu sou um homem que jurou falsamente a Ptah, senhor da verdade.  
Ele fez-me ver a escuridão em (pleno) dia.  
Então, proclamarei o seu poder  
àquele que não o conhece e àquele que o conhece,  
aos pequenos e aos grandes.  
Cuidado com Ptah, senhor da verdade!  
Ele tornou-me parecido aos animais da rua,  
e fiquei na sua mão.  
Ele expôs-me aos homens e aos deuses.  
[148] Eu era como (?) um homem  
que tinha feito algo abominável ao seu mestre.  
Justo é Ptah, senhor da verdade, para comigo!  
Ele deu-me uma lição.  
Sê misericordioso comigo  
e eu terei visto a tua misericórdia.”<sup>56</sup>

Noutros casos, faz-se, simplesmente, alusão às faltas em geral que o homem cometeu e para as quais ele implora a clemência divina:

---

<sup>55</sup> Oração de um cego; traduzido a partir de Barucq, A. & Daumas, F., *ibid*, p. 204.

<sup>56</sup> Estela no British Museum 589; traduzido a partir de Barucq, A. & Daumas, F., *ibid*, p.408-409.

“Não me punas pelos meus numerosos pecados.”<sup>57</sup>

A existência do homem não está manchada por um pecado original cujo peso é suportado por cada um, como acontece na teologia cristã. O indivíduo dá conta apenas dos seus atos, mas de uma maneira radicalmente diferente da declaração de inocência do *Livro dos Mortos*. Contudo, os dois coexistem e uma mesma personagem podia admitir as suas faltas ou afirmar que não tinha cometido nenhuma. Isto não é uma incoerência do pensamento egípcio e não podemos acusar estes homens de insinceridade. Os contextos totalmente distintos explicam esta aparente oposição. O indivíduo que se dirige, em vida, a um deus de quem espera misericórdia está preparado para admitir os seus erros, sobretudo se crê sofrer já a punição e crê poder aliviá-la. Afirmando estar sujeito à ordem de Maet, o defunto tem necessidade de utilizar todo o poder mágico das palavras para triunfar no momento da pesagem das almas e do julgamento.

Alguns textos permitem pensar que alguns indivíduos iam mais longe na devoção ao seu deus. Conhecemos o caso de um denominado Sa-Mut, apelidado Kyky, que doou todos os seus bens à deusa Mut e cujo nome deixa antever que ele era um dos seus fiéis; ainda que razões místicas, como deserdar a família, tenham podido orientá-lo para tomar essa atitude:

“Era uma vez um homem de Heliópolis do Sul, um verdadeiro escriba de Tebas, Sa-Mut, por parte da mãe, de apelido Kyky. Ora, o seu deus instruiu-o e fê-lo conhecedor do seu ensinamento; colocou-o no caminho de vida com vista à proteção do seu corpo. O deus reconheceu-o desde a infância, ele tinha (lhe) destinado abundância e prosperidade. Então, ele meditou sobre si mesmo para encontrar um patrono. Encontrou Mut encabeçando os deuses; Chai e Renenutet estão na sua mão, a duração da vida sob a sua responsabilidade, o sopro da vida sob a sua jurisdição, tudo o que surge sob a sua ordem.

Diz ele: “Eis que lhe dou todos os meus bens e todas as minhas aquisições pois eu sei que ela é útil por tê-la visto, que ela é eficaz, só (ela). Suprimiu-me a angústia, protegeu-me nos momentos difíceis, veio precedida por uma doce brisa quando eu chamei o seu nome. Sou um miserável da sua cidade, um indigente vagabundo da sua cidadela”.<sup>58</sup>

[149] Uma outra inscrição, redigida num óstraco, também sugere que às vezes o homem se remetia inteiramente à providência divina:

<sup>57</sup> Papiro Anastasi, II, 10, Oração a Ré-Horakhti.

<sup>58</sup> Traduzido a partir de Vernus, P. (1978). “Littérature et autobiographie. Les inscriptions de S3-Mwt surnommé Kyky”, *Revue d'égyptologie* 30, n. 6, p. 144.

“Abandonei o ontem e o hoje nas mãos de Amon; senti-me bem, a minha condição estável; garanti uma maneira de ser feliz, até que termine a minha existência; dei-me a ele por completo; é ele quem faz chegar a bom porto.”<sup>59</sup>

Os termos são muito vagos para que possamos interpretá-los de forma precisa; cremos ler aí, no entanto, a marca de um homem que se consagrou inteiramente ao seu deus, abandonando a sua vontade própria e entregando-se talvez à contemplação.

Contemplação, meditação, êxtase, experiência mística, eis os termos que raramente aparecem nos estudos sobre a religião egípcia, prontamente qualificada de ritualista e de formalista. Contudo, pela sua própria natureza, estas são experiências pouco transmissíveis pelo discurso, uma vez que elas não têm, por assim dizer, manifestações exteriores tangíveis. Recentemente, P. Derchain mostrou como, em duas passagens obscuras dos *Textos dos Sarcófagos*, podíamos identificar as condições e as marcas da contemplação. O exame rigoroso de outros textos alargaria, sem dúvida, as nossas perspectivas sobre a dimensão da meditação que os Egípcios não tinham nenhuma razão para ignorar e que, provavelmente, é desconhecida até ao presente, graças a uma leitura demasiado superficial dos documentos. Sabemos, pelo menos, que a embriaguez tinha um papel em algumas festas, particularmente nas de Hathor, para provocar um estado próximo, talvez, do transe.

Extraindo os seus recursos do mesmo substrato religioso do culto oficial dos templos, do qual se retomam os temas e os códigos, a devoção pessoal, que se foi, sem dúvida, desenvolvendo ao longo dos tempos, representa as necessidades e as aspirações do indivíduo num mundo povoado de poderes divinos que lhe trazem uma resposta às suas preocupações e angústias.

## 6. A CONDUTA DE VIDA

### Devoção e ética

Aquilo a que chamamos devoção pessoal traduz a necessidade e a preocupação dos homens em estabelecer uma relação privilegiada com o mundo do invisível e do imaginário que é o horizonte permanente da sua vida. A análise dos seus modos de manifestação mostra que, longe de se confinar às ocasiões excepcionais, a piedade pode revelar-se nos aspetos mais modestos ou

---

<sup>59</sup> Traduzido a partir de Posener, G., *apud* Vernus, P., *loc. cit.*, p. 131.

mais comuns da vida quotidiana. Mas, em todos os casos, ela é colocada sob o signo do divino, da interseção [150] possível e desejada de um deus num dado momento da vida de um indivíduo. De facto, os Egípcios vivem num mundo habitado pelos próprios deuses mesmo que frequentemente se diga que eles estão ‘distantes’.

Todavia, não nos podemos limitar apenas à noção de devoção, por mais vasto que seja o campo em que ela se desenrola, mas antes ter em conta todos os aspetos da relação dos homens com o invisível. Existe um outro registo, de maior extensão, que permite compreender qual a imagem que os Egípcios tinham da vida neste mundo. É o da ética, como temos o hábito de lhe chamar, ou de como comportar-se na vida, em função de que imperativo adotar uma conduta numa sociedade organizada face a uma situação particular. Não nos iludamos: devoção e ética muitas vezes entrecruzam-se. Não existe um plano religioso, que seria o da oração e do culto, e um outro, sem ligação a este, profano, que englobaria os outros aspetos da existência. Os textos ‘morais’ mostram que não se contentavam em entregar-se a Deus a cada momento da existência, mas que existiam deveres éticos que ligavam os homens de maneira imperativa, pelo menos no plano dos princípios, cuja aplicação estava baseada na liberdade e na capacidade de cada um.

Estes textos são uma fonte preciosa para avaliar aquilo que os Egípcios pensavam ser uma atitude adequada na vida; além disso, podemos mesmo tentar determinar qual era para eles o sentido da existência. Foram escritos em grande número sob a forma de *Ensinamentos* e *Instruções* e isto desde as épocas mais antigas. Isto significa a importância que se lhes atribuía no seio de uma sociedade na qual a transmissão do saber, do saber-fazer ou saber agir, era essencial para manter a coesão. Contrariamente ao domínio da devoção, temos testemunhos escritos que se espalham entre o Império Antigo e a Época Romana. Tal duração implica uma inevitável evolução do pensamento, não apenas na sua expressão, mas também em alguns dos seus fundamentos; essa evolução deve ser vista em paralelo com a da piedade. Além dos tratados sapienciais, os Egípcios expressaram igualmente uma conceção moral através dos textos autobiográficos nos quais se encontram os mesmos temas, mas expressos de maneira muito mais sucinta. Mais ainda, estes textos, que aparecem também desde o Império Antigo, têm uma função muito precisa. Gravados nos túmulos, em estelas ou em estátuas de particulares, eles testemunham, após a morte de um homem, se ele viveu em conformidade com os princípios éticos em vigor. Confirmam, aos vivos e aos mortos, o seu mérito. Não transmitem de vivo a vivo o ensinamento de uma moral; antes atestam a sua aplicação. Estudaremos, com maior detalhe, estes epítomes de vida e de moral no seu contexto, que é o do homem face à morte.

### [151] A ordem de Maet

É comum dizer-se que não existe uma filosofia, propriamente dita, no conjunto do discurso egípcio, pelo menos no sentido que lhe é dado, desde Platão e em todo o pensamento ocidental de uma disciplina independente que, através dos seus métodos próprios, trata de temas delimitados e bem definidos: metafísica, lógica, ética, etc. Por outro lado, também não podemos, *stricto sensu*, falar de religião, que seria um domínio reservado por oposição a outros, laicos, como a política ou mesmo a moral. Esta advertência, que só aparentemente é um paradoxo, já foi feita no início desta obra. Mas talvez seja adequado voltar a falar disto no momento de analisar a noção central de Maet.

Maet, desde há muito tempo traduzida por vocábulos como verdade/justiça, foi objeto de numerosas reflexões e análises, já que se pressentia, desde há muito tempo, que ela estava no centro do pensamento egípcio. Sabemos que ela se manifesta no mundo desde a ordenação do cosmos e consubstancialmente a ele. Assim, preferimos hoje reconhecer nela a noção de ordem do mundo que se aplica a diferentes domínios como a cosmologia, a ordem social, o dever individual, o destino *post mortem*. O recente e magistral estudo de Jan Assmann reorienta, com grande penetração de espírito<sup>60</sup>, este conceito amplo, com várias implicações. Quando se trata de Maet, aplicada à ordem social e ao seu correlato, a conduta individual, pode seguir-se a linha de uma verdadeira tematização do conceito através de uma série de discursos que são os *Ensinamentos* ou, *a contrario*, os textos que tratam da inversão de Maet ou da sua ausência, resultando na desordem e na negação dos valores, tais como o *Conto do Camponês Eloquente*, a *Profecia de Neferti* e alguns textos de cariz ‘pessimista’.

### Agir segundo Maet

O princípio de uma ordem a respeitar, a de Maet, foi o verdadeiro fundamento da civilização egípcia em torno da instituição central do poder faraónico. É com base neste postulado que se organizaram as relações dos indivíduos com o rei e entre eles; é assim que se constituiu o quadro

---

<sup>60</sup> Nota da Tradutora: No original, *pénétration de vue*. Não conseguimos, em português, fazer uma tradução literal desta expressão, pelo que tentamos encontrar um substantivo que passasse a mesma ideia que o original quer transmitir. A palavra ‘sagacidade’ consegue transmitir a mesma ideia, mas na sua definição encontramos a expressão que nos permite manter alguma proximidade à escolha das Autoras: “qualidade do que é fino, perspicaz ou sagaz; agudeza ou penetração de espírito; sutileza de inteligência” (Academia das Ciências de Lisboa, 2001, p. 3305).

do tecido social, fortemente coerente no Império Antigo, depois posto em causa após a sua queda no Primeiro Período Intermediário. Era uma época em que a vida do indivíduo, o seu futuro, o seu dever se inscreviam, antes de mais, numa relação social de reciprocidade da qual ele não se separará, a não ser lentamente, para entrar numa conceção da pessoa mais individual e, talvez, mais solitária. Textos muito diferentes, mas que têm como fonte o mesmo fundamento da Maet social, desde o Império Antigo até ao Império Médio, permitem reconstituir esta noção e os deveres do indivíduo sujeito a tal lei moral.

[152] Escreveu-se, muitas vezes, a propósito dos textos sapienciais que estes eram de tipo utilitário, advogando uma moral de pequena-burguesia, um pouco pomposa e oca<sup>61</sup>: saber comportar-se à mesa, saber o seu lugar perante superiores, não cometer excessos, guardar a máxima do ‘nada de excessos’. As aspirações morais mais elevadas, sem que saibamos bem o que se dissimula sob estes termos vagos, estariam ausentes. É, sem dúvida, uma má leitura dos textos que nos são dados, cuja compreensão é, de resto, difícil e o acesso desconcertante. Existe, de facto, a questão da arte de comportar-se à mesa, mas tal não é surpreendente nem particularmente trivial, se considerarmos que a totalidade dos gestos da vida está sujeita a uma codificação social que não diferenciava o material do espiritual. Não parecia necessário aos Egípcios escrever, por um lado, um tratado de saber-estar que os jovens do início do século XX ainda conheciam e, por outro lado, um livro ‘moralizante’ sobre a caridade.

Por outro lado, ignorámos as passagens mais estritamente doutrinárias que representam a própria estrutura do sistema ético. É pedido, desde logo, ao homem que aja, que não seja preguiçoso. Tal inscreve-se num contexto de reciprocidade sobre o qual os textos insistem tantas vezes: aquele que age é aquele por quem agiremos. O camponês eloquente, numa das suas súplicas contra o encarregado inativo que não se apressa a resolver a injustiça que lhe foi feita, proclama:

“Uma boa ação volta ao lugar que tinha ontem,  
pois é-nos ordenado:  
age por aquele que age  
a fim de incentivá-lo a manter-se ativo.  
Tal significa agradecer-lhe pelo que ele fez.”<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Nota da Tradutora: No original, *prudhommesque*. Não conseguimos, em português, fazer uma tradução literal desta expressão, pelo que tentamos encontrar uma forma de traduzir aquilo que o substantivo original quer transmitir, embora se perca a referência. A palavra deriva de J. Prudhomme e significa “Qui dit des platitudes sur un ton emphatique et sentencieux” (Centre national de la recherche scientifique, 2019). Com as palavras “pomposa e oca” achamos que conseguimos transmitir a mesma ideia de desdém e de tom sentencioso.

<sup>62</sup> Traduzido a partir de Assmann, J. (1989). *Mâat, l’Égypte pharaonique et l’idée de justice sociale*, Paris: Julliard, p. 39.

Esta filosofia do agir, de que os textos pessimistas, como o do *Desesperado*, lamentam o desaparecimento: “Não nos lembramos do ontem, já não agimos para aquele que age hoje”, encontra-se, apesar da evolução do pensamento, até nas inscrições funerárias da Época Baixa, na qual esta filosofia surge admiravelmente resumida:

“Como é belo agir por aquele que age!  
Feliz é o coração daquele que age por aquele que agiu por ele.”<sup>63</sup>

Além desta solidariedade que insere o homem na rede social estreitamente tecida, existe uma outra, não menos forte, entre o presente e o passado, que os Egípcios chamam “o ontem”. É dela que depende, na mesma medida, a manutenção da ordem social e dos seus valores e, conseqüentemente, do próprio sentido da civilização que assenta numa memória coletiva. É por isso que, nos textos de carácter político ou histórico relativos à desordem, os autores sublinham que o passado foi esquecido:

“Vê, lutamos no campo de batalha,  
porque o ontem foi esquecido.  
Nada consegue aquele que já não conhece aquele que conheceu.”<sup>64</sup>

[153] A referência ao passado é, frequentemente, um tema obrigatório nos textos egípcios. Procura-se um modelo arquetípico que se pretende reatualizar no tempo da história; aí se revela, talvez, uma certa nostalgia de épocas melhores, que não faz senão aumentar quando as dificuldades políticas se tornam insuportáveis. Foi fácil a partir daí, para os comentadores destes textos, insistir sobre o lado naturalmente conservador dos Egípcios, que tinham preferido uma sociedade fixa a uma sociedade em movimento. Isto não é falso; porém, no quadro de um discurso ético, é preciso sem dúvida procurar uma outra dimensão sobre a qual, afinal, a nossa própria sociedade podia utilmente meditar. Uma civilização sem passado, que esqueceu o ontem, fica sem cultura, sem ligação e, por isso, desprovida de sentido, insensata, mais propriamente dito. Talvez, então, tudo seja permitido. Não é isto que diz, por meio das palavras da sua época, Ipu-uer nas suas lamentações ou o *Desesperado* dialogando com o seu *ba*?

Se o homem é fiel ao passado, se mantém a ligação de agir pelo outro, saberá controlar o egoísmo e a ganância, renunciar à insensibilidade. O seu próprio sucesso, pessoal, familiar, social, inscrever-se-á no quadro de uma relação solidária com o outro, sem a qual este sucesso seria vão. A máxima 19 do *Ensinamento de Ptahhotep* resume, talvez da melhor forma, este

<sup>63</sup> Traduzido a partir de Assmann, J., *ibid.*, p.38 e p. 41.

<sup>64</sup> Ensinamentos de Amenemhat I; Traduzido a partir de Assmann, J., *ibid.*, p.39.

mandamento que está bem longe da pequenez de espírito que, demasiadas vezes, se atribuiu a este texto:

“Se desejas que a tua conduta seja perfeita, fica longe de todo e qualquer mal. Cuidado com os atos de ganância, pois é uma doença grave e incurável que não tem lugar na intimidade; ela avilta os pais e as mães, bem como os irmãos da mesma mãe, ela torna agre a doçura da amizade, afasta do mestre um amigo, separa a esposa do esposo. É um ‘extrato’ de tudo o que é mau, um ‘revestimento’ de tudo o que é censurável. Mas o homem que se conforma a Maet e que anda segundo os seus passos, este persistirá. Ele poderá fazer um testamento disso. Mas o ganancioso não tem túmulo.”<sup>65</sup>

### Moral e conhecimento

Alcançar ou aproximar-se deste estado de perfeição, que advogam Ptahhotep e os seus émulo depois dele, não é imediato para todos os homens. Sabemos mesmo que o ganancioso, o egoísta, nunca o atingirá. Pelo contrário, os Egípcios consideram que se pode progredir no caminho de Maet pela aprendizagem. É mesmo a razão de ser destes *Ensinamentos*, segundo a denominação que lhes é dada pelos seus autores, quer se trate de um rei que se dirigia ao seu filho como Kheti ou Amenemhat, ou de um homem ao seu filho, anónimo ou identificado, como Ptahhotep, Kheti (na *Sátira dos Ofícios*), mais tarde, ou Ankhchechonqi. Estes *Ensinamentos*<sup>66</sup> inserem-se na linha dos testamentos literários e sapienciais, quando um homem, depois de ter atingido a velhice, transmite o seu saber ao seu filho e, mais ainda, às gerações futuras. Esta transmissão inscreve-se na necessidade de uma memória social. Está longe de ser um [154] tópico literário desprovido de sentido, pois certos textos foram regularmente recopiados do Império Médio até à Época Saíta, como o *Ensinamento de Kheti* ou a *Sátira dos Ofícios*.

Ptahhotep, depois de ter criado um quadro aterrorizador dos malefícios da velhice, começa então o seu discurso “enquanto ensina o saber àquele que não conhece e as regras das palavras perfeitas; serão as mais úteis a quem as vier a ouvir, mas será algo perigoso para quem a transgredir”<sup>67</sup>. No outro extremo da história, Ankhchechonqi, desta vez numa ficção literária, durante a sua detenção nas prisões de Dafne, escreveu em pedaços de cerâmica o ensinamento que destinava ao seu filho.

Às palavras de introdução, respondem as do final:

---

<sup>65</sup> Traduzido a partir de Assmann, J., *ibid.*, p.53.

<sup>66</sup> Nota da Tradutora: Decidimos, neste caso, explicitar o que estava no original (*Ils*) por “Estes *Ensinamentos*”.

<sup>67</sup> Traduzido a partir de Lalouette, C. (1984). *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte I: Des Pharaons et des hommes*, Paris : Gallimard, pp. 236-237.

“Vê, eu disse-te o que pode ser-te útil e que me pertence. Age agora de acordo com aquilo que foi estabelecido à tua frente.”<sup>68</sup>

Assim se conclui o *Ensinamento de Kheti* ao seu filho Merikaré. Da mesma forma, termina a *Instrução de Amenemope*:

“Considera estes trinta capítulos; eles informam e educam... Fazem do ignorante um homem precavido.”<sup>69</sup>

O homem pode aprender, à exceção daquele que deus destinou a permanecer mau, diz ainda Ptahhotep; à exceção do ‘insano, que não ouve’:

“Ninguém agirá por ele, ele considera o conhecimento como a ignorância e o útil como perigoso. Ele faz tudo o que é odioso a ponto de ser culpado por isso todos os dias<sup>70</sup>. Ele vive daquilo de que se morre. Falar é o seu pernicioso alimento.”<sup>71</sup>

Esta aprendizagem e esta transmissão fazem-se pela palavra e pela escuta. Ptahhotep construiu subtilmente a última centena de versos do seu ensinamento sobre este tema:

“Para um filho que ouve, é útil escutar, porque tudo o que é ouvido penetra naquele que ouve e aquele que ouve torna-se num homem que é ouvido. Se a escuta for boa, a palavra é boa e aquele que ouve possui qualquer coisa de bom. Ouvir é útil para aquele que ouve, ouvir é melhor do que tudo o que existe, pois daí resulta que o amor será perfeito.”<sup>72</sup>

Pelo contrário, o *leitmotiv*<sup>73</sup> de um dos cânticos do *Desesperado* – “A quem poderia eu falar hoje?” – traduz a angústia e a solidão do homem face à maldade, à falsidade e à ganância que substituíram a abertura ao diálogo. Se, por um lado, a relação com o divino se faz desde logo pela visão – ‘ver deus’ –, por outro, a relação com o homem, o próximo neste mundo, passa pela escuta e pela linguagem. A sociedade na qual se age segundo Maet ou pelo menos se deveria agir segundo Maet, assenta na linguagem que se fala e, mais ainda, na que se escuta. A partir do Império Novo, o verdadeiro sábio define-se pelo silêncio.

<sup>68</sup> Traduzido a partir de Lalouette, C., *ibid*, p. 57.

<sup>69</sup> Traduzido a partir de Lichtheim, M. (1976). *Ancient Egyptian Literature II, the New Kingdom*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, p. 162.

<sup>70</sup> Nota da Tradutora: Ver nota 28.

<sup>71</sup> Ptahhotep; traduzido a partir de Assmann, J., *ibid*, p.46.

<sup>72</sup> Traduzido a partir de Assmann, J., *ibid*, p.43.

<sup>73</sup> Nota da Tradutora: Decidimos deixar a palavra tal como ela aparece no original, já que se trata de uma palavra alemã “que significa ‘motivo condutor’”. Designa “uma fórmula que surge com frequência numa obra literária, num discurso, etc.” (Academia das Ciências de Lisboa, 2001, p. 2244).

### [155] A consciência infeliz

Seguir Maet é uma moral do agir dos homens, o que não significa que o divino esteja ausente dos *Ensinamentos*. Encontramo-lo mais vezes sob a forma anónima ‘deus’, o que suscitou numerosas explicações entre os comentadores destes textos. À exceção de alguns casos nos quais o termo designa explicitamente o rei, salienta-se, de novo, que é preciso, sem dúvida, ver aí um nome de espécie, tal como sugeriu Georges Posener: um ser da espécie do divino e não qualquer deus de essência monoteísta que teriam pressentido ou conhecido os autores dos textos sapienciais. É evidente que é dever do homem que age de acordo com Maet prestar culto a esse deus, erguer-lhe monumentos “pois deus conhece aquele que age por ele” (*Ensinamento para Merikarê*). Da mesma forma, a ideia de uma retribuição divina surge em Ptahhotep:

“Não instales o medo entre os homens ou deus punir-te-á da mesma forma... Não permitas que o medo dos homens se manifeste; é a vontade de deus que deve manifestar-se.”<sup>74</sup>

“Age por deus – ele agirá igualmente por ti”, é também afirmado no *Ensinamento para Merikarê*. Contudo, esta interação recíproca entre o homem e deus não afeta de maneira alguma a liberdade e a necessidade de agir do homem.

A partir da *Instrução de Ani*, que data da XVIII<sup>a</sup> dinastia, desenha-se uma lenta evolução cada vez mais perceptível em Amenemope, Ankhchechonqi e no Papiro Insinger. Pomo-la em paralelo, e não sem razão, com o desenvolvimento da piedade pessoal, pelo menos da forma como ela é expressa nessa época: a procura de uma relação direta com a divindade cuja intercessão benéfica é pedida. Os *Ensinamentos* são sempre baseados no agir segundo Maet, mas esta última depende, doravante, diretamente de deus:

“Quanto a Maet, é o grande dom de deus, ele dá-a a quem ele quiser.”<sup>75</sup>

Consequentemente, a fórmula ‘aquele que age é aquele pelo qual agiremos’ é transformada em ‘aquele que age, é deus que o recompensa’. O homem continuará a agir, certamente, pelo outro, mas esta ação não receberá de volta uma resposta automática, não será necessariamente seguida de consequências. Ele agirá na dependência direta de deus que dispensa os seus favores segundo a sua vontade. O homem está, a partir daí, na mão de deus:

---

<sup>74</sup> Traduzido a partir de Lalouette, C., *ibid*, p. 238.

<sup>75</sup> Amenemope; Traduzido a partir de Assmann, J., *ibid*, p.137.

“toda a boa fortuna está na mão de deus”<sup>76</sup>. “Não há uma verdadeira proteção, para além da obra de deus”<sup>77</sup>. Todos<sup>78</sup> os capítulos desta última instrução egípcia concluem com este refrão:

“A sorte e a fortuna que sobrevirão, é deus quem as envia.”

Desta sujeição do homem a deus, em quem ele deposita a sua confiança, não resulta qualquer segurança para a vida neste mundo. Antes pelo contrário. É porque o homem tomou consciência da sua solidão, da precariedade da sua existência, que tentou reaproximar-se do divino. Já Ptahhotep dizia: “não se sabe o que pode [156] acontecer, mesmo aquele que (crê) conhecer o amanhã” (máxima 22)<sup>79</sup>; mas, mais tarde, esta incerteza sobre o que virá, tornou-se ainda num peso<sup>80</sup> maior sobre o destino dos homens. Nunca nada está adquirido, constata Ani:

“Um homem é rico, outro é pobre; mas os alimentos permanecem para aquele que os dividiu em duas partes. E o rico do ano passado pode ser um vagabundo este ano...

Quando a corrente de água do ano passado se esgotou, uma outra está lá este ano; grandes mares tornam-se em extensões áridas, enquanto as margens de outrora transformam-se em profundezas. O homem não tem apenas uma única maneira de ser”.<sup>81</sup>

Talvez seja numa passagem célebre de Amenemope que se exprime com mais acuidade o sentimento de fragilidade do homem:

“O homem é argila e palha. É deus o seu criador. Ele destrói e constrói todos os dias. Ele faz mil pobres através da sua vontade; ele transforma mil homens em chefes quando está na sua hora de vida” (XXIV, 13-18). E ainda: “Deus está sempre na sua perfeição; o homem está sempre na sua fraqueza” (XIX, 14-15).

Os Egípcios sempre consideraram o homem como a criação dos deuses, mas aqui ele não é mais do que uma palha na sua finitude e na sua incompletude. Todavia, ele continuará a agir, mas com lucidez e desapego perante as consequências das suas ações.

---

<sup>76</sup> Ankhchechonqi 20, 6.

<sup>77</sup> Papiro Insinger.

<sup>78</sup> Nota da Tradutora: À semelhança do que já vimos na nota 28, aqui, no texto aparece-nos *Chaque chapitre*, que traduzimos para ‘Todos os capítulos’.

<sup>79</sup> Traduzido a partir de Lalouette, C., *ibid*, p. 243.

<sup>80</sup> Nota da Tradutora: No original, encontramos esta frase *pesé encore plus lourdement*. Em português, teríamos ‘pesou pesadamente’, o que acaba por ser redundante e perder o sentido. Por isso mesmo, a nossa opção foi mudar a frase mantendo o sentido, fazendo uso da modulação, descrita por Vinay e Darbelnet.

<sup>81</sup> Traduzido a partir de Lalouette, C., *ibid*, pp. 256-257.

## A liberdade e o mal

Em todas as culturas que refletem sobre a condição humana, sobretudo se têm como quadro um mundo habitado por presenças divinas, coloca-se o problema da liberdade humana. Esta liberdade, a existir, exerce-se num quadro de uma lei ética que, no Egito, se encarna no princípio de Maet. A atitude do indivíduo perante Maet foi um dos grandes temas de preocupação dos Egípcios. Confrontado com este imperativo, cuja aplicação é a única maneira de manter a coesão do mundo e da sociedade e de fazer do homem uma pessoa verdadeira face ao outro, cada um continua livre para agir ou não, para agir em conformidade com este princípio ou contra ele. O termo liberdade *stricto sensu* não foi evidenciado no vocabulário egípcio, mas a noção, sem dúvida menos estritamente conceptualizada, existe realmente. Não há restrições a esta liberdade, uma vez que, pelo menos num estado final do pensamento egípcio, o homem está na mão de deus? Sem dúvida; porém, não está dispensado de agir e, por isso, de escolher. As consequências dos seus atos podem escapar-lhe, mas não a decisão de os empreender. Não é uma força ou uma vontade externa que o leva a agir. Não existe, propriamente dita, uma predeterminação ou predestinação e o indivíduo é responsável pelos seus atos, à exceção dos insanos. Esta liberdade exerce-se no quadro da condição humana, ou seja, mortal.

[157] A este respeito, o conto *O Príncipe Predestinado* podia ser considerado como uma apologia desta condição. As sete Hathores predizem que a criança morrerá, seja por um crocodilo, por uma serpente ou por um cão. Na verdade, o homem deve morrer, mesmo que não saiba de antemão como; e, quando for grande, o jovem decidirá ir viver a sua vida em vez de ficar fechado como queria o seu pai.

Se o homem usufruir de uma liberdade, mesmo que limitada, isso implica que ele pode fazer mal, pois o mal existe e os homens nas suas preces, reconhecem-se culpados e pecadores. Era demasiado fácil no Egito, como noutros sítios, constatar a existência do mal através das injustiças, da desordem social, das doenças e da morte. Os homens estiveram até mesmo para se revoltar contra Ré, que estava prestes a massacrá-los; mas este reconsiderou e deu-lhes uma segunda hipótese. Não há teodiceia no Egito e não podemos imputar aos deuses a responsabilidade da existência do mal. Desde os *Textos dos Sarcófagos*, o criador afirma:

“Fiz todo e qualquer homem igual ao seu próximo. Não lhes ordenei que fizessem o mal, (mas) foram os seus corações que transgrediram a minha palavra.”

Fica em aberto a questão de porquê o mal? Os deuses não o desejaram; os homens fazem-no, mas não carregam a responsabilidade desde a nascença; eles não estão manchados

na sua essência. Os textos egípcios não são muito claros sobre este tema; tal como a morte, o mal é parte inerente da criação. Apenas a cosmogonia de Esna mostra o nascimento de Apófis, encarnação do mal, mas sem, no entanto, realmente o explicar. Apesar de empurrado para o exterior quando o mundo se organiza, ele não permanece menos presente e ameaçador, virtualidade possível que muitas vezes se torna realidade.

### **A condição humana**

Recomendando agir segundo Maet, atribuindo um lugar cada vez maior à vontade divina, reconhecendo a existência do mal no mundo e a sua responsabilidade, poder-se-á, por aí, criar uma ideia da forma como os Egípcios avaliavam a condição humana? Só na literatura deste povo, o Desesperado em diálogo com o seu *ba* deseja a morte como termo e libertação de uma vida que já não suporta mais. O tema da inutilidade de viver encontra-se também, mais difuso, nas *Lamentações de Ipu-uer*, mas num contexto pseudo-histórico preciso. Se a ordem das coisas é perturbada, o homem já não tem aí o seu lugar. A tentação do desespero existiu, certamente, para muitos dos indivíduos. De forma negativa, uma máxima de Ankhchechonqi revela-o: “no infortúnio, não prefiras a morte à vida por desespero”. O *leitmotiv* da brevidade da vida foi, por outro lado, frequentemente utilizado nos *Cânticos de Harpista*, que incitam os homens a aproveitar tanto mais o instante presente que lhes é dado, quanto ignoram o que será o amanhã. A existência não [158] foi, no entanto, considerada como absurda; apenas a desordem do mundo se apresenta privada de sentido.

De maneira mais brusca, o mesmo Ankhchechonqi afirma o triunfo da vida que continua sobre a morte: “Que ninguém se desvie da vida por causa da morte de outro”. Assim, o homem egípcio ia até ao fim do seu destino, inevitavelmente.

### III. Comentários

Num projeto de tradução, mais do que traduzir um excerto de uma obra ou de qualquer outro documento, importa refletir sobre essa mesma tradução e todo o pensamento que ela implicou. E é isso que nos propomos fazer neste capítulo. Abordaremos diversos temas que nos foram surgindo ao longo da tradução, sejam eles de ordem mais especializada (como são as questões dos nomes das divindades, dos faraós, dos locais ou das épocas), quer sejam problemas do par de línguas (tradução de verbos, de marcadores do discurso, entre outros), ou ainda relativos a detalhes da obra (inconsistências, adaptação ao tempo e local da obra). Escolhemos apresentar aqui um conjunto de comentários que achamos mais relevantes e merecedores de uma abordagem mais pormenorizada, não apresentados, portanto, em simples notas de tradutora. Com efeito, ao longo do excerto traduzido fomos redigindo algumas notas de tradutora, mas que resolvem apenas algumas questões pontuais.

#### **Os nomes das divindades e dos faraós**

Os nomes das divindades e dos faraós constituem um dos grandes desafios desta tradução. Como pudemos ver, o estudo do antigo Egito começou em França, mas rapidamente se estendeu a outros países. Um dos países que tem maior tradição na investigação da civilização egípcia, a par da França, é a Inglaterra. Não será, por conseguinte, difícil perceber que, numa ciência ainda em crescimento em Portugal, as investigações se tenham baseado na bibliografia existente nestes países, tendo por vezes adotado a sua terminologia, talvez nem sempre da forma mais precisa e coerente. Com efeito, no que concerne aos nomes das divindades e dos faraós, vemos, por parte dos autores que estudam estes temas, não uma verdadeira tradução dos nomes entre línguas, mas antes uma adaptação dos nomes originais egípcios para as grafias características das suas línguas. De referir que todas as ‘adaptações’ seguem a mesma base, ou seja, fazem uso da transliteração<sup>82</sup> dos nomes em egípcio para a língua em questão tendo em conta as idiossincrasias e as particularidades de cada uma. Em

---

<sup>82</sup> Faz-se uso da transliteração para lidar com o facto de que não há vogais e sinais diacríticos. Os Egiptólogos estabeleceram algumas convenções que nos ajudam a ler as transliterações dos hieróglifos que seriam de outra forma seriam impossíveis de pronunciar. A ‘regra principal’ é colocar a letra *e* entre as consoantes. O problema destas transcrições é que “given the conventional nature of these rules, it is usual to find different transcriptions even for the same word” (Tipani, 2014, p. 5). A pronúncia das palavras não é, no entanto, convencional e não reflete a pronúncia real dos hieróglifos. É para percebermos a pronúncia que o uso do copta é essencial, já que é o último estágio da língua egípcia e, como usa maioritariamente letras gregas, existe marcação de vogais e isso facilita a leitura e pronúncia (Tipani, 2014).

suma, não existe uma tradução direta de uma língua para a outra, mas sim uma adaptação à prosódia e ortografia, neste caso, em português, mantendo sempre em mente o original egípcio antigo do qual se parte.

No caso desta tradução, basearemos a tradução dos nomes numa plataforma online, que tem como objetivo ‘uniformizar’ as traduções em Egiptologia, intitulada MET: Multilingual Egyptian Thesaurus e, ainda, na obra do Professor Doutor José das Candeias Sales, intitulada *As Divindades Egípcias: uma chave para a compreensão do Egito antigo*, publicada em 1999.

Para ilustrar aquilo que foi dito, ainda sem nos focarmos nos exemplos específicos da nossa tradução, podemos tomar como exemplo o nome de um dos faraós mais conhecidos do público em geral, Tutankhamon. Esta grafia é a usada em português de acordo com a transliteração feita do original em egípcio. Em francês, escreve-se Toutankhamon e, em inglês, vemos o nome deste faraó ser escrito Tutankhamun. Por conseguinte, quando nos referimos ao deus Amon, que, neste caso, aparece já várias vezes ao longo do excerto de tradução, vemos o equivalente, em francês, Amon e, em inglês, Amun. Aquilo que nos parece claro é que a adaptação de um nome de uma língua para outra está dependente dos sons nas diferentes línguas (em francês *ou* tem o valor sonoro de [u] que se traduz para português como *u*).

Os nomes das divindades e dos faraós não são, por norma, aleatórios, como vemos desde logo no capítulo que traduzimos, nomeadamente no subcapítulo “Nome”. Voltando ao caso de Tutankhamon, o seu nome é composto por três palavras: Tut – imagem, Ankh – Viva (pelas convenções egípcias, *ankh* tem de ser grafado com o dígrafo *kh*) e Amon – o deus Amon. Tendo isto em conta, não partimos de uma tradução existente numa língua, neste caso, o francês, para traduzir o nome deste faraó; partimos antes de uma tradução do egípcio antigo que permita que o nome mantenha as suas características essenciais, mas que tenha uma prosódia correta em português. Mantendo, então, as características da língua egípcia, o nome do faraó, em qualquer língua, significará ‘Imagem Viva de Amon’. Por isso, traduzir estes nomes com base apenas no som sem ter em conta o significado que estes portam é imprudente, pois podemos estar a deturpar o seu significado<sup>83</sup>.

Antes de começarmos a dar mais exemplos práticos representativos desta problemática, cumpre ainda referir que não poderemos enumerar todas as ocorrências do excerto, por isso

---

<sup>83</sup> Na edição de 7 de fevereiro de 2019, na Revista Visão, uma imagem do túmulo de Tutankhamon tinha a seguinte legenda: “Tutancámon reaparece em público”. Tendo em conta o que dissemos anteriormente, esta ‘adaptação’, se assim lhe podemos chamar, apesar de ser foneticamente mais fácil, ‘viola’ o nome do faraó e tudo o que ele significa.

falaremos apenas de algumas que, pela diversidade que apresentam, são mais significativas e respondem melhor ao propósito do comentário.

Deste modo, logo na página 134 do original, surge o nome da deusa Meskhenet que manterá a mesma grafia que vemos na obra em francês. Sabemos à partida que se trata de uma deusa, pois, tal como referimos na contextualização da área da Egiptologia, os nomes que terminam em *-et* são do género feminino. O mesmo acontece com deusas como Renenutet (*Renenoutet* no original, no qual vemos, novamente, o dígrafo *ou* que corresponde ao som [u]) e Heket (no original, *Héqet*, em que vemos a letra *e* acentuada, indicando o som [e] que em português, neste caso, não precisa de ser acentuada). No caso da deusa Ísis, não vemos neste nome o indicador de género, mas a verdade é que a forma egípcia ‘pura’ do nome desta deusa é Aset/Iset na qual, de facto, também se nota a terminação *-et*. A designação de Ísis é uma forma já ‘grecizada’.

O caso da deusa Taueret (no original, *Touéris* ou que, como nos mostra o MET, poderia ser *Taouret*), na página 135, apresenta, nas mais diversas línguas, duas opções de tradução do seu nome (Center for Documentation of Cultural and Natural Heritage, 2016). Em ambos os casos, vemos os mesmos princípios da adequação dos sons às respetivas línguas. Em português, também pode ser traduzida por Tuéris. Na página 138, o mesmo acontece com o caso de *Aménophis I<sup>er</sup>*, em francês (ou, segundo o MET, poderia também ser *Amenhotep I*), que se traduz por Amenhotep I (neste caso, esta é a única possibilidade de tradução para português). Na página 153, o caso de Ptahhotep, igual em ambas as línguas, pode causar estranheza uma vez que vemos dois *h* juntos. Apesar desta estranheza, não podemos adaptar este nome de forma a torná-lo mais ‘correto’, uma vez que está aqui mais uma vez em causa o nome de um deus, o deus Ptah, e uma palavra egípcia *hotep*, que significa ‘feliz’, ‘agradável’. Na página 157, surge Apophis, que pode ser traduzido tanto por Apópis como por Apófis. Neste caso, e tendo em conta o que nos diz o MET, e o facto de o dígrafo *ph* ter o som de [f], optámos por traduzir por ‘Apófis’. Como já mencionámos neste comentário, os nomes têm uma razão de ser e esta deve ser respeitada. Não podemos, sem justificação e apenas para ‘simplificar’, mudar algo tão profundamente significativo como são os nomes na cultura egípcia.

Por último, é importante referir a deusa *Mâat*, no original, Maet ou Maat em português. Como explicámos no capítulo da “Terminologia específica”, Maet é ao mesmo tempo uma deusa e um conceito egípcio. Dada a sua complexidade e importância nesta civilização, achamos relevante tratar desta deusa em separado. A maioria dos Egiptólogos, reconheça-se, usa e prefere ‘Maat’, mas há autores, tanto no estrangeiro como em Portugal, que usam e preferem ‘Maet’. O critério utilizado por estes últimos autores é a ‘suposta maior correção’ na

tradução para português, sustentada pelo MET, uma vez que, estando perante uma divindade feminina se aplicaria a terminação *-et*. Na nossa tradução, usaremos esta opção, já que está de acordo com o Thesaurus e com os autores em cujos textos temos baseado as nossas escolhas.

O campo da tradução dos nomes das divindades e dos faraós é muito complicado, já que existem diversas formas de traduzir os nomes que advêm de processos de transliteração que nem sempre são lineares. Tentamos seguir, na nossa tradução, o que nos diz a bibliografia da área bem como outros recursos disponíveis que almejam uma maior coerência nos textos desta área científica.

### Os nomes das épocas e dos locais

Falaremos aqui das dificuldades encontradas ao traduzirmos nomes de épocas históricas, relacionadas diretamente com o Egito ou não, e dos nomes dos diversos locais mencionados ao longo do texto. A razão de ser deste comentário prende-se com o facto de que alguns dos topónimos, especificamente, têm uma tradução para português já consagrada, enquanto outros se mantêm iguais nas mais diversas línguas. No caso do nome das épocas, a questão está relacionada com a inversão da ordem das palavras, em alguns dos casos, e na diferença de vocabulário entre autores portugueses. Ilustraremos estes casos com exemplos práticos. Mais uma vez, é ao MET: Multilingual Egyptian Thesaurus que recorreremos para obter informações sobre estes temas, permitindo-nos uniformizar as escolhas de vocabulário.

Começando pelas épocas históricas, as ocorrências mais frequentes são as que se referem ao *Nouvel Empire*, ao *Moyen Empire* e ao *Ancien Empire*. Todas estas épocas têm uma tradução mais ou menos literal. Dizemos “mais ou menos”, uma vez que, de uma língua para outra, apenas diferem na posição do adjetivo, ou seja, em português, dizemos Império Novo, Império Médio e Império Antigo. Esta questão da posição do adjetivo, que difere entre línguas será abordada mais à frente quando falarmos de “Outras particularidades do par de línguas”. Temos ainda o caso de *Basse Époque*, na página 152, que foi traduzida por Época Baixa, situação em que vemos, mais uma vez, a inversão da posição do adjetivo. Na página 154, no caso da expressão *l'époque saïte*, a tradução é bastante transparente para Época Saíta. Não existe, de acordo com o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, uma regra que nos indique se devemos ou não usar maiúscula quando falamos de épocas históricas<sup>84</sup> e, por isso,

---

<sup>84</sup> É-nos dito no Portal em linha da Língua Portuguesa no separador Acordo da Língua Portuguesa de 1990, que “as disposições sobre os usos das minúsculas e maiúsculas não obstam a que obras especializadas observem regras próprias, providas de códigos ou normalizações específicas (terminologias antropológica, geológica, bibliológica,

achamos por bem, por forma a manter uma certa coerência ao longo do texto, usar letra maiúscula em todos os períodos históricos.

Na tradução das páginas 142 e 143, usamos a expressão Período Ptolomaico (no original, *époque ptolémaïque*). A questão aqui é a da preferência ou correção do uso de ‘Ptolomaico’ em vez de ‘Ptolemaico’. Segundo Prieto, Prieto & Pena (1995), admitimos em português a variante ‘Ptolomeu’, embora ‘Ptolemeu’ esteja mais próximo do grego original<sup>85</sup>. Por isso, e porque ao longo desta tradução tentamos ir ao encontro das opções já consolidadas na literatura portuguesa por autores portugueses, iremos adotar a variante ‘Ptolomeu’.

Em relação à *époque ramesside* (página 140), vemos acontecer algo parecido. Existem autores que falam de Época Ramessésida e autores que falam de Época Raméssida. Estamos a falar da época dos faraós que usavam o nome de Ramsés, que, segundo a escola francesa, se devia escrever a partir do egípcio Ramés; daí a derivação para qualquer um dos dois nomes possíveis supramencionados. Embora haja em igual medida autores que usam a primeira forma, optaremos pela segunda hipótese, por nos parecer mais simples e direta.

Analisando, agora, os nomes dos locais, percebemos que o princípio é o mesmo: há nomes que se mantêm iguais e nomes para os quais há uma tradução dita ‘oficial’. Por exemplo, um dos locais mais mencionados ao longo do texto é Deir el-Medina, nome que se mantêm de língua para língua. Segundo Sales (2013), Deir el-Medina é a “denominação árabe que significa “Mosteiro da cidade”, por referência ao mosteiro que aí se instalou na Época Copta” (p. 73). Outro dos exemplos é a cidade de Amarna, nome que também se mantêm e representa uma cidade que está “situada no Médio Egito, a cidade fundada por Akhenaton (moderna Amarna)” (Sales, 2013, p. 69; Mota, 2015). Outros exemplos de nomes que se mantêm inalteráveis são El-Kab<sup>86</sup> (página 137), Dendera (página 142), Deir el-Bahari (página 142), Karnak (página 144) e Esna (página 157). Muitos destes nomes são adaptações atuais de nomes antigos, mas são estes que são usados hoje na literatura da área de especialidade e também no Thesaurus. Com efeito, todos estes nomes aparecem escritos desta forma nas mais diversas publicações de diferentes autores, como por exemplo em Mota (2015) e Canhão (2010).

---

botânica, zoológica, etc.), promanadas de entidades científicas ou normalizadoras, reconhecidas internacionalmente” (Instituto de Linguística Teórica e Computacional, 2019).

<sup>85</sup> A História conta com muitos Ptolomeu. Mas o primeiro, fundador da dinastia dos Lágidas e rei do Egito entre 305 e 283 a. C., sabe-se que nasceu na Macedónia por volta dos anos 360 a. C.

<sup>86</sup> “(...) El-Kab, a vetusta Nekheb, patrocinada por uma das deusas tutelares da realeza, Nekhbet (isto é, simplesmente «A de Nekheb»)” (Malheiro, 2009, p. 110).

Na página 142, os casos de *Canope* (Canopo, em português), de *Memphis* (Mênfis<sup>87</sup>, em português) e *Abydos* (Abidos<sup>88</sup>, em português), são casos em que há alguma alteração na grafia das cidades. O mesmo acontece com *Héliopolis du Sud*, na página 148, traduzido por Heliópolis do Sul e, na página 154, com a cidade de *Daphné*, cuja tradução é Dafne. O que estes casos têm em comum é a adaptação dos nomes para a língua em que se inserem; de facto, em português não fazíamos uso da letra *y*, e já não fazemos do dígrafo *ph*, que na nossa língua tem o som de [f]. Por essa razão, estes nomes diferem na sua grafia tendo em conta as convenções das línguas e, no caso do som [e], como já vimos nos nomes das divindades e dos faraós, existe uma mudança na acentuação, já que o francês e o português acentuam as palavras com base em princípios diferentes. Por exemplo, os acentos em francês usam-se em algumas vogais para indicar que a sua pronúncia é diferente das vogais não acentuadas ou ainda para fazer a distinção entre algumas palavras homónimas (Riegel, Pellat, & Rioul, 2002), enquanto em português eles existem para marcar a acentuação da palavra.

Em suma, os nomes obedecem, por vezes, às convenções das línguas e são, por isso, adaptados à grafia de cada uma delas. No caso de Mênfis, vimos a origem da palavra e vemos que, neste caso, o francês está mais afastado do original exatamente pelo facto de que para reproduzirem o som [f] precisam de mudar a grafia da palavra. Estes são fatores a ter em conta quando traduzimos algo com origens muito remotas, pois há sempre a possibilidade de existirem muitas traduções feitas por diversas pessoas que podem, por vezes, não obedecer a uma regra tão simples como o respeito pela história e pela cultura de um local.

## Os títulos

Ao longo de todo o texto, são mencionados títulos alusivos a diferentes contos, histórias, pequenas máximas, etc. Como acontece com muitas obras, as traduções existentes dos títulos numa língua de chegada nem sempre são ‘exatamente correspondentes’ (às vezes nem sequer semelhantes) aos que temos na língua de partida. Por isso mesmo, é importante notar a ocorrência de títulos alusivos a obras ou a outro tipo de textos e procurar se existe alguma

---

<sup>87</sup> “Nome que em egípcio talvez se reporte ao gesso branco que cobria os seus edifícios feitos de adobe. Mênfis constitui a corruptela grega derivada do copta «Menfi» ou «Membí», que por sua vez derivou do nome da pirâmide de Pepi I, Mennefer, «Estável e bela».” (Malheiro, 2009, p. 36).

<sup>88</sup> ‘Abidos’ é a tradução absolutamente fiel ao grego em que o ‘nominativo singular do nome masculino’ termina em –os, embora pudéssemos ser tentados a aporuguesar a grafia da palavra aproximando-a da forma do singular português e escrever ‘Abido’.

tradução oficial dos mesmos. Fizemos esse exercício para todos os títulos presentes no excerto traduzido e alguns deles são muito ‘distantes’ do francês.

Com efeito, logo o primeiro título, que surge na página 135, é de um conto intitulado *Conte du prince prédestiné*. Ao longo do texto, este conto é mencionado de diferentes maneiras. Por exemplo, na mesma página, as Autoras referem este conto apenas aludindo ao *Le prince prédestiné*; na página 137 aparece a expressão *le prince prédestiné du conte*; e, por fim, na página 157 referem *le conte dit du Prince prédestiné*. Em português, encontramos referência a este conto em Canhão (s.d.), em Camacho (2014) e em Araújo (2005). Em todos os casos, este conto é apenas referido com o seguinte título: *O Príncipe Predestinado*, o que nos permite fazer uma tradução quase literal do título, não incluindo ‘conto’ no próprio título, sendo esta apenas uma menção ao género do texto. Optámos, então, por utilizar o título como está convencionado na literatura portuguesa, ou seja, *O Príncipe Predestinado*, e, nos casos em que nos estamos a referir ao príncipe predestinado do conto, mas não ao conto em si, manteremos a tradução o mais próxima possível do original.

Já no que respeita ao título da *histoire de la princesse de Bakhtan*, na página 140, note-se que esta é uma ocorrência única. Apesar de parecer uma tradução bastante simples e clara, como começámos por dizer, todo o cuidado é pouco no que toca às traduções de títulos entre línguas, por mais parecidas que possam ser. Encontramos, por conseguinte, referências à *história da princesa de Bakhtan* em Camacho (2014), em Araújo (2005) e Araújo (s.d.). Esta será também a nossa opção tradutiva.

Seguem-se os *Enseignements et Sagesses*, na página 146 e na página 150. Para além destas ocorrências em conjunto, encontrámos também muitas ocorrências isoladas, por exemplo, nas páginas 151, 153 e 155, em que aparece apenas *les Enseignements*. Para além disto, vemos muitas vezes os *Enseignements* e as *Sagesses* acompanhadas de um nome, como na página 152, *Enseignement d’Amenemat I<sup>er</sup>*, na página 154, *l’Enseignement de Khéti* e na página 155, *l’Enseignement pour Mérikarê*; na página 154, *la Sagesse d’Aménémopé* e na página 155, *la Sagesse d’Ani*.

Nestas últimas ocorrências conjuntas, temos de dar especial atenção à tradução dos nomes, mas esse caso já foi tratado no início destes comentários. Focar-nos-emos, então, na tradução dos *Enseignements* e das *Sagesses*. Antes de partirmos para a tradução propriamente dita destes termos, note-se, desde logo, que estamos a falar da literatura sapiencial. Precisamos, por isso, de compreender qual o seu contexto, o seu significado e a sua função (Caramelo, 2004). De facto, a literatura sapiencial “testemunha [o] diálogo permanente com a sociedade, numa sucessão de perguntas e de respostas que parecem, não raras vezes, libertar-se do tempo,

mostrando-se válidas para outras épocas” (Caramelo, 2004, p. 355). Nos seus diferentes matizes, esta literatura pode assumir a forma de *Ensinamentos* ou *Instruções* que podem ser de um pai para um filho ou de um mestre para um discípulo. São “conselhos práticos e [...] normas ético-morais com um interesse imediato sobretudo para o destinatário” (Caramelo, 2004, p. 355). Além desta função, estes *Ensinamentos*, *Instruções* ou, ainda, *Máximas* encerram essencialmente o conhecimento tido como mais válido, ou seja, a sabedoria e a moral, que deve ser transmitido às gerações seguintes (Canhão, 2010; Caramelo, 2004).

Tendo em conta estes casos concretos, optámos, no primeiro caso, por fazer uma tradução literal e referimo-nos aos *Ensinamentos*; porém, no segundo caso, em vez de optarmos pela tradução literal de *Sabedorias*, fizemos a tradução para *Instruções*, tal como nos diz a literatura ilustrada por autores como Caramelo (2004), Camacho (2014) e Canhão (2010), para mencionar apenas alguns nomes. De notar que outros autores podem optar por *Sabedorias*. Numa área em desenvolvimento e que deve muito a outras escolas, é natural que existam discrepâncias de terminologia, sem que, neste caso, uma ou outra esteja mais correta. Já nos casos em que as palavras apareciam juntas, nos casos em que apareciam isoladas ou nos casos em que estavam acompanhadas de nomes próprios, as traduções foram as mesmas.

Abordamos agora alguns títulos que são fontes literárias coevas (Sales, 1999). São os casos do *Livre des morts*, na página 148, e dos *Textes des sarcophages*, na página 149, que são “fórmulas funerárias de conteúdo mágico destinadas a auxiliarem a viagem e a vida no Além” (Sales, 1999, p. 20). Como vemos nesta obra que referimos, estamos a falar do *Livro dos Mortos* que não é em si mesmo um livro propriamente dito, mas sim um conjunto de fórmulas mágicas retiradas na sua maioria dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Sarcófagos*, “escritas em papiro e depositadas com o corpo do defunto na sepultura” (Sales, 1999, p. 22). Falamos também, como mencionado acima, dos *Textos dos Sarcófagos*, que constituem um *corpus* menos coerente, com 1185 capítulos que são essenciais para o estudo da religião egípcia. Estes textos tinham como função satisfazer “as necessidades do defunto no outro mundo, protegendo-o e permitindo-lhe juntar-se aos deuses”, para além de afastarem “os vários perigos da viagem” (Sales, 1999, p. 21). Canhão (2010), por exemplo, também se refere ao *Livro dos Mortos* e aos *Textos dos Sarcófagos*, para mencionar apenas mais um autor. Vemos apenas que diferem dos títulos em francês no uso das maiúsculas, que iremos usar também.

Na página 151, encontramos o título *Les plaintes de l'Oasien* e, na página seguinte, vemos a menção ao *L'éloquent Oasien*. Este título levanta algumas questões, uma vez que o texto em questão é conhecido por muitos outros nomes, como por exemplo *Le fellah plaideur* (Assmann, 1991), mas também *Histoire d'un Paysan*, *Les Plaintes du Paysan*, *le Paysan*

*Eloquent, le Conte de l'Oasien* (Dokoui-Cabrera & Sipa, 2006), etc. Apesar de existirem todos estes nomes em francês para falarmos de um só texto, em português, a maioria dos autores refere-se ao *Conto do Camponês Eloquente*, como é o caso de Canhão (2010). Será este o título, então, usado na nossa tradução; no segundo caso, falaremos apenas do camponês eloquente.

Para além da *história da princesa de Bakhtan*, existem ainda outros títulos com apenas uma ocorrência. São os casos de *la Prophétie de Neferty*, na página 151 e de *les Chants du harpiste*, na página 157.

Começamos, então, com o texto intitulado *la Prophétie de Neferty*, que em Canhão (2010) é referido como *As Profecias de Neferti*, no plural, mas em Almeida (2012) o nome encontra-se no singular. Como no título em francês vemos o uso do artigo definido *la*, iremos optar pelo título no singular.

O título *les Chants du harpiste* aparece na literatura com a designação de *Cânticos de harpista*. Autores como Canhão (2010), Canhão (s.d.) ou ainda Camacho (2014) falam em ‘cânticos’ (do domínio do solene, do sagrado) e não em ‘canções’ (do domínio do profano). Estamos, neste caso, perante uma situação em que existe transparência entre as línguas e uma ocorrência concordante, ou seja, o português usa a mesma palavra que o francês. Por isso mesmo, podemos aqui fazer uma tradução literal de *chants* para cânticos.

A ocorrência de que agora damos conta é a referência a um texto sem ser por meio do seu título. Nas páginas 152 e 154 apenas se faz menção ao *Désespéré*; já na página 153, falamos de *le Désespéré dialoguant avec son ba*; por último, na página 157, *le Désespéré dans son dialogue avec son ba*. Este texto fala-nos da “introspecção de um homem vivo que se debate entre as opções de continuar a viver ou morrer, assumindo o homem a defesa da morte e o *ba* a defesa da vida” (Canhão, 2013, p. 310). O título deste texto, tal como nos é apresentado por Canhão (2013), é semelhante às várias ocorrências em francês, isto é, o título é *Diálogo de um desesperado com o seu ba*. Nas duas ocorrências mais longas – as das páginas 153 e 157 –, optámos por fazer uma tradução literal, já que não se perde a referência quase integral ao título. Já nas páginas 152 e 154, deixaremos “Desesperado” não como menção ao título, mas ao protagonista da história.

Veja-se agora o caso de Ipu-uer, que, na página 153, aparece na forma de *Ipouer dans ses lamentations* e, na página 157, *les Lamentations d'Ipouer*. Embora encontremos em algumas obras a tradução para *Admoestações*, decidimos manter a tradução próxima do que nos diz a obra em questão. Tal acontece porque as ‘lamentações’ são textos que descrevem o mundo privado de Maet, salientando a sua importância (Assmann, 1986, *apud* Mota, 2008). Neste caso, Ipu-uer lamenta o que está a acontecer num mundo em ruína (Mota, 2008). Claramente, este

título pode assumir duas formas (o que vem ao encontro do que falámos anteriormente sobre a literatura sapiencial e da pluralidade de conceitos existentes dentro da mesma), mas neste caso achámos mais adequado traduzir por *Lamentações de Ipu-uer* estando esta mais próxima da língua de partida.

Para concluir, referimos a *Satire des métiers*, título que ocorre nas páginas 153 e 154. Encontramos a menção a este título em alguns dos trabalhos realizados pelos autores que temos vindo a referenciar, por exemplo, em Araújo (s.d.), Camacho (2014), bem como em Ferreira (2012). Todos estes autores nos falam da *Sátira dos Ofícios* e será esta a tradução por nós adotada.

Em suma, a opção por uma ou outra designação para os títulos apresentados na obra *Dieux et hommes en Egypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C.* depende muito daquilo que está consagrado na literatura da área de especialidade. A partir das obras de diferentes autores, definimos a melhor tradução para cada um dos títulos que foram surgindo, tentando sempre respeitar o texto de partida, mas mantendo sempre em mente o público a quem se destina.

### **Os marcadores de discurso na tradução<sup>89</sup>**

Os marcadores discursivos (uma das expressões possíveis para designar este tipo de partículas discursivas e aquela que será adotada neste texto na forma de MD) são expressões que usamos tanto na oralidade como nos textos escritos e que nos permitem unir duas frases ou segmentos de forma lógica (Plag, Loureiro, & Carapinha, 2017). Os MD “impose a relationship between some aspect of the discourse segment they are a part of, call it S2, and some aspect of a prior discourse segment, call it S1” (Fraser, 1999, p. 938). Os marcadores podem ocorrer em diferentes posições numa frase, quer seja no início (o mais comum), quer seja no meio ou no fim da frase (Fraser, 1999).

São muitos os MD existentes e todos eles têm diferentes funções dependendo do contexto em que são usados (Plag *et al.*, 2017). Por este motivo, é difícil fazer uma categorização estanque destes marcadores e torna-se ainda mais difícil estudá-los. Fraser (1999, p. 943) diz que os MD “do not constitute a separate syntactic category”. Apesar disto, há um

---

<sup>89</sup> Para a elaboração deste enquadramento referente aos marcadores de discurso, utilizámos um texto realizado no âmbito do seminário de Técnicas de Composição Avançada e Redação Técnica a cargo da Professora Doutora Conceição Carapinha. Algumas reflexões presentes no presente texto estavam presentes no trabalho final realizado para este seminário; o trabalho tinha como título “Marcadores Discursivos: análise do marcador ‘digamos’ em português e do seu equivalente em francês”. Foi realizado por Amadu Kébé, Bárbara Cruz, Carla Mota e Morgane Pellet e foi submetido em dezembro de 2017.

esforço cada vez maior para fazer uma sistematização destes marcadores em diferentes categorias, dependendo do seu uso e das suas funções em determinado contexto. Mais ainda, no contexto dos Estudos de Tradução está a tentar levar-se a cabo estudos que nos permitam perceber quais as ‘equivalências’ entre marcadores nas diferentes línguas e estruturá-los de forma a facilitar a tarefa da tradução destas partículas discursivas.

Para manter o sentido lógico de um texto ou de simples conversas, temos, muitas vezes, de recorrer a um MD (Chaume, 2004). Sem eles, muitas conversas deixariam de fazer sentido, muitos textos perderiam o seu encadeamento lógico. Como bem observa Chaume, os marcadores “do not change the basic meaning of utterances, but are essential for the organization and structuring of discourse as well as for marking the speaker’s attitudes to the proposition being expressed” (Chaume, 2004, p. 182). A existência de um determinado MD numa frase impõe um número de interpretações tanto à frase da qual faz parte como à frase a que está intrinsecamente ligado (Fraser, 1999). Nem sempre, quando falamos ou escrevemos, dizemos tudo de forma explícita. Os MD, por seu lado, ajudam a perceber o que não está a ser dito de forma explícita, mas sim implícita (Chaume, 2004).

Muitos dos MD usados regularmente não se encontram nas gramáticas. Como afirma Furkó (2014, p. 884), estes são “particles and discourse sequences that have become conventional over the years, but which as yet do not usually appear in the dictionaries as independent entries”. Apesar disto, normalmente podemos falar de três categorias de MD: as conjunções, os advérbios e as locuções preposicionais, bem como algumas expressões (Fraser, 1999). Como veremos mais abaixo, a ocorrência de diferentes tipos de marcadores que pertencem a categorias diferentes é comum, e um mesmo marcador pode pertencer a mais do que uma categoria, dependendo do contexto, como referimos. É, por isso, difícil agrupar as diferentes categorias de palavras que podem constituir um MD numa única categoria sintática, tendo em conta que cada um destes diferentes MD se comporta de acordo com a categoria gramatical a que pertence originalmente (Fraser, 1999).

Embora ainda seja uma área em estudo, podemos já falar de algumas características usualmente associadas aos MD. Bazzanella (2007) aponta as quatro características mais comuns dos marcadores: (i) a polifuncionalidade – podem ter mais do que uma função dependendo do contexto de uso, característica que dificulta o trabalho de tradução; (ii) a relação com a situação do discurso e não com o que é dito – sensibilidade extrema à variação do contexto e co-texto; (iii) a verdadeira condição da frase não é afetada – não acrescentam nada ao conteúdo proposicional da frase; (iv) e a sua natureza não proposicional – indicam o tom, a expressão, as atitudes e as emoções de uma frase, e relacionam-na com o contexto, constituindo

uma espécie de guia à interpretação. Acima de tudo, os marcadores ajudam-nos a articular diferentes segmentos discursivos, a facilitar a interpretação e a criar coerência, podendo ser, em última instância, omitidos sem pôr em causa o sentido do que é dito (Plag *et al.*, 2017; Fraser, 1999).

O contexto, como temos vindo a observar, exerce um grande controlo sobre os MD. A forma como são usados depende do que se pretende dizer, quando se quer dizer e onde se diz. “A sua inerente indeterminação semântica e a sua polifuncionalidade complexificam a tarefa de os traduzir” (Plag *et al.*, 2017, p. 3). Cada MD tem um significado intrínseco específico, mas, dependendo do contexto em que é usado e da interpretação que lhe é dada, este significado pode ter várias acessões (Fraser, 1999).

Como supradito, na tradução muito trabalho está a ser feito, mas muito mais há por fazer. A dificuldade destes marcadores no contexto da tradução prende-se com o facto de ser necessário perceber qual o seu ‘significado pragmático’, já que existe a necessidade de, aquando da tradução, se manter o efeito que se pretende ao usar tal palavra/expressão (Furkó, 2014; Plag *et al.*, 2017). Conseguir manter o efeito pretendido do texto de partida no texto de chegada (Furkó, 2014) deve ser a maior preocupação do tradutor e, no caso específico dos marcadores, conseguir este efeito pode passar por mais do que uma simples tradução literal. Temos de conseguir perceber como funcionam os marcadores nas diferentes línguas com que trabalhamos e, dependendo do seu sentido, encontrar “equivalents or translation correspondences” (Chaume, 2004, p. 182).

Quando falamos dos seus ‘correspondentes ou equivalentes na tradução’ podemos estar a falar de uma correspondência que não é ‘de um para um’. Por vezes, esta correspondência pode ser de um para muitos, de muitos para um, de um para zero, etc. (Chaume, 2004). Exemplo disso mesmo é caso do MD francês *cependant* que foi traduzido por mais do que um MD em português, dependendo, claro está, do contexto. Abordaremos este assunto mais à frente quando dermos alguns exemplos concretos.

Algumas das estratégias usadas pelos tradutores para o ‘problema’ dos marcadores passam por escolhas lexicais e sintáticas diferentes (Plag *et al.*, 2017); mas muitas vezes passam pela simples omissão (Plag *et al.*, 2017; Chaume, 2004). A omissão ocorre especialmente nos casos em que estes não interferem com o sentido lógico das frases e não comprometem, por isso, o entendimento do que está a ser dito. Apesar disso, perde-se “a variety of communicative effects, such as the very naturalness of ordinary, everyday conversation, or the speaker’s

attitude to the words being uttered” (Chaume, 2004, p. 182/183), bem como alguma da “social dynamics or the intended style / register of the ST<sup>90</sup>” (Chaume, 2004, p. 183).

Como forma de resumo de tudo o que foi dito e em jeito de quase-definição, poderíamos dizer que os MD são uma

pragmatic class, lexical expressions drawn from the syntactic classes of conjunctions, adverbials, or prepositional phrases [...], they signal a relationship between the segment they introduce, S2, and the prior segment, S1. They have a core meaning which is procedural, not conceptual, and their more specific interpretation is ‘negotiated’ by the context, both linguistic and conceptual (Fraser, 1999, p. 950).

Os exemplos que se seguem demonstram esta mesma dificuldade de que temos vindo a falar. Não existe uma linearidade em relação à tradução dos MD e, por isso, estes devem ser interpretados no contexto e analisados com cuidado. Ilustraremos o que dissemos com alguns exemplos de marcadores discursivos que encontramos no nosso processo de tradução, falando ao mesmo tempo de quais foram os desafios na tradução que encontramos ao traduzir marcadores da língua francesa para a língua portuguesa. Devemos dar ênfase ao facto de darmos apenas alguns exemplos ilustrativos da ocorrência de MD, uma vez que, tal como já foi explanado, o discurso, quer falado quer escrito, faz uso dos marcadores de forma a tornar o texto mais natural, fluido e inteligível. Tendo isso em conta, o texto tem muitos MD que servem diferentes propósitos, pelo que seria impossível nomear todas as ocorrências. Iremos, então, salientar os mais comuns, os mais desafiantes e/ou os mais ambíguos.

Podemos começar pelos conectores de discurso mais utilizados: *et* e *mais* que têm tradução inequívoca para ‘e’ e ‘mas’, respetivamente. Estes conectores são conectores de coordenação e têm como função articular termos coordenados. São chamados de “conjunções coordenativas ou locução conjuncionais coordenativas consoante sejam formadas por um só item [...] ou por mais do que um” (Raposo *et al.*, 2013, p. 1777). ‘E’ é considerado um conector originador de frases complexas, da classe dos conectores de coordenação, nomeadamente, das conjunções copulativas (aditivas). ‘Mas’ é também considerado um conector originador de frases complexas, da classe de conectores de coordenação, mas pertence às conjunções adversativas (contrajuntivas).

Vale a pena mencionar ainda o caso da conjunção copulativa, mais especificamente uma locução conjuncional coordenativa correlativa adverbial ou apenas uma locução correlativa (Raposo *et al.*, 2013), *non seulement... mais aussi* traduzida de forma bastante simples para

---

<sup>90</sup> ST significa no original “source text”, traduzido para português por texto de partida.

‘não só... mas também’ que aparece por duas vezes, nas páginas 141 e 150 do original. Em ambos os casos, a expressão é vertida normalmente pela forma ‘não (é) apenas... mas também’. Mesmo nas ocorrências em que no original faltavam elementos, como no exemplo da página 150 (*Une telle durée implique une inévitable évolution de la pensée, non seulement dans son expression, mais dans certains de ses fondaments...*), na tradução para português completámos a expressão.

Para além destes MD, podemos falar de ocorrências como *en effet*, que traduzimos para ‘de facto’, um conector originador de unidades textuais confirmativo e que aparece sete vezes; *ainsi*, que traduzimos para ‘assim’ e que é um conector consecutivo, aparece cinco vezes; *encore que* traduzimos para ‘ainda que’, que é um marcador concessivo e que nos aparece quatro vezes no excerto traduzido. Podemos, ainda, falar de casos como *or* e *néanmoins*, ambos traduzidos para ‘contudo’; *alors* é traduzido por ‘então’, *d’ailleurs* traduzimo-lo por ‘aliás’ e *malgré* e *si bien que* foram traduzidos por ‘apesar de’, cuja ocorrência é esporádica, mas que retratam alguns dos marcadores mais comuns. De notar que exemplificamos aqui recorrendo apenas às nossas opções tradutivas, mas em português existem várias outras opções para cada um destes MD.

Por outro lado, temos o MD *cependant* que nem sempre é traduzido da mesma forma. De facto, nas traduções de MD somos várias vezes confrontados ou com uma vastidão de opções ou, pelo contrário, com uma inexistência de um correspondente direto. No caso de *cependant* verifica-se a primeira situação. Por isso mesmo, este marcador é tão desafiante como ambíguo. Para escolhermos o MD adequado na tradução, temos de perceber o contexto e perceber qual o marcador que melhor expressa a ‘conexão’ que esse marcador gera no texto. Para traduzir *cependant* usámos expressões como ‘não obstante’, ‘todavia’<sup>91</sup> (também usado para traduzir *pour autant*<sup>92</sup>), ‘contudo’ (também usado para traduzir *or*) e ‘no entanto’ (o mais usado, e que também foi a opção para traduzir *pour autant*, caso, na página 156, em que mudou de posição na oração). Estes são conectores que não são conjunções coordenativas, “embora possam ocorrer em estruturas de coordenação copulativa ou adversativa” (Raposo *et al.*, 2013, p. 1808). Podemos vê-los em inícios de orações, entre o sujeito e o predicado (entre vírgulas) e também no final. Apresentam características que os tornam mais próximos dos advérbios,

---

<sup>91</sup> Neste caso, na página 156, houve uma mudança da posição do MD. No original, o MD ocupava uma posição central na frase, *Il continuera d’agir, cependant, mais avec lucidité...*, mas ao traduzirmos por ‘todavia’ tivemos de mudar o MD para uma posição inicial.

<sup>92</sup> Neste caso, também mudámos a posição do MD, pois houve uma alteração da própria estrutura da frase. Na página 138, na frase *...ils ne sont pas absents pour autant du quotidien des...*, que não é uma frase isolada, fizemos uma quebra e tornámo-la independente do resto da frase da qual fazia parte. Assim sendo, ‘todavia’ assumiu uma posição inicial na frase.

embora sejam “conectores com um valor de contraste no domínio da coordenação” (Raposo *et al.*, 2013, p. 1810).

Como mencionámos quando falámos de Vinay e de Darbelnet, no caso de uma tradução para o MD *pourtant* (páginas 142 e 150), que seria traduzido por ‘portanto’ numa tradução literal, estamos perante um falso cognato, ou como são mais comumente chamados, ‘falsos amigos’. Neste caso, traduzimos *pourtant* por ‘todavia’; mas podíamos também traduzi-lo por ‘contudo’, ‘no entanto’, etc. Neste caso mudámos também a posição do conector na oração.

São aqui mencionados apenas alguns exemplos de MD usados na tradução, uma vez que seria impossível falar de todos eles. Aquilo que deve ser realçado é a complexidade em relação à tradução destes marcadores. Eles moldam o discurso e mesmo que por vezes este não perca o sentido com a sua ausência, muitas são as situações em que os MD são cruciais para que se entenda completamente a mensagem que se está a tentar passar. Por isso mesmo, uma má interpretação dos MD pode levar a uma tradução errónea e, conseqüentemente, a uma transmissão de informação menos correta. Os MD são, por isso, uma parte sensível de qualquer processo de tradução; o nosso caso não foi exceção.

### **A interpretação da pontuação**

A pontuação é “um conjunto de sinais gráficos que serve para indicar a estrutura e organização de um texto” (Academia das Ciências de Lisboa, 2001, p. 2907). Traduz pausas nas orações, pausas estas que podem ser marcadas de diversas formas. Entre as diferentes línguas, a sinalização das pausas – e as próprias pausas – seguem regras diferentes, podendo de facto existir paralelismos entre elas, mas não obrigatoriamente. O grafismo das marcas de pontuação é igual entre línguas, mas a sua utilização, por vezes, não é. Nesta reflexão sobre a pontuação, propomo-nos interpretar a pontuação da língua de partida e recolocá-la na língua de chegada, focando-nos na vírgula, no ponto e vírgula, e nos dois pontos, já que são eles que nos levantam mais problemas ao longo da tradução do excerto em questão.

Os sinais que marcam a pausa, para além do ponto final, são o ponto e vírgula e as vírgulas. Resumimos, em breve palavras, alguns dos usos das vírgulas em português, começaríamos por referir que ela marca uma pausa que tem uma pequena duração e utiliza-se tanto para separar elementos numa frase como também para um só período (Cunha & Cintra, 2000; Riegel *et al.*, 2002). O seu uso é fonte de muita confusão, quer em português, quer em francês, muito por razão do carácter estilístico do seu uso. Em português, numa oração, separa elementos que tenham a mesma função sintática quando não existe uma conjunção tal como

‘e’, ‘ou’ e ‘nem’ (a não ser que sejam repetidas numa enumeração); separa também elementos que, tendo funções diferentes, carecem da vírgula para realçá-los (apostos, vocativos, etc.); e separa datações, nomes de locais, para indicar a supressão de palavras (Cunha & Cintra, 2000). Entre orações, a vírgula, por exemplo, separa orações coordenadas com a conjunção ‘e’, mas que tenham um sujeito diferente; separa conjunções adversativas como ‘mas’ (aparece antes), ‘porém’, ‘todavia’, ‘contudo’, etc.; separa ainda a conjunção conclusiva ‘pois’ que aparece sempre isolada por vírgulas (outras conjunções conclusivas podem ocorrer no início de uma oração ou no fim e podem ter uma vírgula anteposta ou aparecer entre vírgulas) (Cunha & Cintra, 2000). Em francês, normalmente colocamos vírgulas antes de *mais* e esta separa termos que tenham funções diferentes (por exemplo, apóstrofes, orações relativas explicativas, complementos circunstanciais...). Não se pode usar entre o sujeito e o verbo, o verbo e o atributo, verbo e complemento de objeto, e nome e complemento do nome (Riegel *et al.*, 2002).

O ponto e vírgula está entre o ponto (tem o valor de um ponto reduzido) e a vírgula (valor de uma vírgula alongada) (Cunha & Cintra, 2000). Normalmente é usado quando o encadeamento de ideias não é tão interrompido como quando usamos um ponto final. Quando estamos a enumerar algo, por exemplo, o uso do ponto e vírgula tem uma função semelhante à da vírgula, mas mais forte (Riegel *et al.*, 2002). O seu uso está dependente do contexto, mas podemos, no entanto, dizer que se pode usar para separar orações da mesma natureza com uma certa extensão; separar orações quando uma delas está dividida por uma vírgula; e para separar itens enunciados enumerativos. Pode, à semelhança da vírgula, ser usado antes de conjunções adversativas e conclusivas, acentuando-lhes o sentido (Cunha & Cintra, 2000). Não é seguido de letra maiúscula (Riegel *et al.*, 2002).

Os dois pontos, uma marca de valor semântico e enunciativo, normalmente indicam que se vai introduzir algo que elucidada o que se disse anteriormente, quer seja uma citação ou um discurso direto, uma enumeração ou uma série de exemplos (Cunha & Cintra, 2000; Riegel *et al.*, 2002).

Passando aos exemplos, na página 136, vemos o uso dos dois pontos que introduzem exemplos. No caso da frase *D'autres énoncent un prédicat théologique sans référence au porteur du nom : Nykaouptah, «Ptah est pourvu de kas», ou sont un théophore déguisé sous une épithète divine : Nebout...*, o uso de dois pontos por duas vezes na mesma frase torna-a confusa. Dessa forma, optámos por usar um ponto e vírgula para separar os exemplos: “Outras enunciam um predicado teológico sem referência ao portador do nome: Nikaouptah, “Ptah é provido de *kas*”; ou são um teofórico disfarçado sob um epíteto divino: Nebout...”. Na página 142, o uso de dois pontos na frase *...et analysé les moyens par lesquels elle s'exprimait : aux*

*marges des temples, par la magie...* parece-nos desnecessária, pelo que os substituímos por uma vírgula. Na página 153 acontece o mesmo que na página 136. A solução encontrada, neste caso, foi a substituição dos dois pontos pela palavra ‘como’ para introduzir os exemplos.

No caso das vírgulas, podemos dizer que, no geral, o seu uso é bastante semelhante. Em muitos casos, as vírgulas usadas no texto de partida são mantidas no texto de chegada. Por vezes tal não acontece, mas, como dissemos, isso pode ter a ver com regras gramaticais características da própria língua, ou ser uma questão de estilo de escrita por parte das Autoras. O que nos importa aqui focar são os casos em que o uso da vírgula pode, a nosso ver, ser substituído por outro elemento.

Mais especificamente, na página 138, na frase *...grils pour les offrandes carnées, bassins à libation* usa-se uma vírgula para separar estes dois elementos, situação que se repete ao longo do texto. Em vez do assíndeto, pareceu-nos que o uso da conjunção ‘e’ torna o texto mais claro e por isso decidimos fazer essa troca: “...grelhas para oferendas de carne e bacias de libação”. O mesmo acontece na página seguinte, *...la masse des amulettes, sous forme de statuettes miniatures représentant un dieu, un objet prophylactique, les phylactères à suspendre au cou contenant un charme*. Aqui fizemos o mesmo que na frase anterior, ficando, em português, “...a quantidade de amuletos sob a forma de estatuetas em miniatura representando um deus, um objeto profilático e os filactérios suspensos ao pescoço que contêm feitiços”.

Na página 139, substituímos um ponto final por uma vírgula na frase *...cela ne nous éclaire guère. Car cette veille...*, deixado em português ficou “...isto pouco nos esclarece, pois esta vigília...”.

Na mesma página 139 e na página seguinte achamos que o uso de ponto e vírgula é desnecessário em português. Assim, na frase *...pour eux, la nature des rêves; encore que des notations...* e na frase *...se manifester de manière bienveillante ou hostile [...]; d’où l’utilité face...* respectivamente, o ponto e vírgula não parece estar a exercer nenhuma das funções que mencionámos, daí que a solução encontrada seja, em ambos os casos, a substituição por uma vírgula: “...para eles, a natureza dos sonhos, ainda que as notações...” e “...manifestar-se, de maneira benevolente ou hostil [...] daí a utilidade...”.

Na página 140, voltámos a substituir uma vírgula, neste caso, por ‘ou’. Na frase *Mais il peut aussi s’agir de l’heureuse issue d’un combat douteux, de la mise en demeure du roi par de lieu de restaurer les cultes ou les temples à l’abandon* parece-nos mais adequado fazer esta substituição para que se perceba melhor a situação exposta. O uso da vírgula para separar duas ideias que podiam ser separadas por uma conjunção coordenativa parece-nos uma opção que torna o texto menos claro.

A questão da pontuação é muito sensível, uma vez que, dentro dos limites da gramaticalidade, existe uma certa liberdade criativa no seu uso. Tentámos na nossa tradução tornar o texto o mais inteligível possível, fazendo não poucas alterações à pontuação para que esta não seja um entrave à compreensão do texto, mas sim uma forma de torná-lo mais fluido. Contudo, estas opções carecem de uma verificação factual. Baseámo-nos naquilo que percebemos do texto e, como já fizemos noutras alturas de hesitação, na tradução inglesa do mesmo texto.

### **A tradução do pronome *on***

Quando escrevemos um texto no âmbito académico ou profissional, tendemos a escrever de forma mais formal, como é sabido. Uma das maneiras que temos de marcar este formalismo é a forma como referimos o autor do trabalho. Mais especificamente, podemos falar na primeira pessoa do singular, ‘eu’, podemos usar o impessoal (Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha], 2019) ou o sujeito indeterminado, isto é, construir a frase com o verbo na terceira pessoa do singular e com o pronome pessoal oblíquo ‘se’ (Oliveira, Araújo, & Bianchetti, 2014), por exemplo ‘fez-se’; podemos ainda usar o plural majestático, ou seja, usar a primeira e a segunda pessoa do plural “numa atitude respeitosa em relação ao interlocutor” (Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha], 2019) ou de forma a abranger mais pessoas num simples ‘nós’ (Oliveira *et al.*, 2014), ou ainda um plural de modéstia falando de ‘nós’, na nossa ‘humilde condição’ de autor do que se pensa ou se escreve; usamos esta forma para evitar ter um “tom impositivo ou muito pessoal”, procurando “dar a impressão de que as ideias que se expõem são compartilhadas pelos seus leitores ou ouvintes” (Cunha & Cintra, 2000). Existe ainda a opção de quem escreve o texto usar a terceira pessoa do singular na forma de ‘o/a autor(a)’, numa tentativa de distanciamento entre quem escreve e o objeto do trabalho, mas, na maioria dos casos, esta opção acaba por ser estranha quando é o próprio autor que se refere a si próprio na terceira pessoa (Oliveira *et al.*, 2014). Ao contrário do uso do plural majestático que visa, acima de tudo, uma atitude de cordialidade entre o autor e o leitor, tanto o uso do impessoal ou sujeito indeterminado como a 3ª pessoa do singular visam uma certa neutralidade em relação ao que se escreve. Há uma tentativa de manter separado o objeto de trabalho e quem pesquisa ou escreve sobre o assunto (Oliveira *et al.*, 2014). Podemos ver que, no presente trabalho, optaremos pelo uso do plural de modéstia.

Com isto em mente, qual é a relevância deste assunto para a nossa tradução? Responderemos de seguida a esta questão que, apesar de poder parecer deslocada, é crucial

quando falamos da autoria no âmbito de um trabalho académico e, neste caso, da sua consequente tradução.

Ao lermos o texto de partida, vemos que a forma como a autoria é abordada passa pelo uso do pronome pessoal *on* para o qual não temos tradução direta para português. Para percebermos qual o equivalente que devemos usar, é preciso perceber primeiro a função deste pronome, que não é sempre a mesma.

Segundo o Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL)<sup>93</sup>, o pronome pessoal *on* tem diversas funções. Iremos enumerar algumas delas que nos permitirão perceber as nossas escolhas tradutivas, uma vez que seria impossível e contraproducente falar de todos os casos possíveis.

Podemos, então, usar este pronome pessoal quando falamos de casos considerados, pela experiência, como verdades universais, isto é, independentemente de quem fale sobre determinado facto, esse manter-se-á sempre verdadeiro. Nestes contextos em que falamos de casos gerais, *on* designa um sujeito humano sem atender às suas características particulares, uma vez que estas características não acrescentam nada à proposição do autor. Quando usamos o pronome *on* estamos, por vezes, a falar de um sujeito indeterminado, ou seja, falamos de alguém de quem não sabemos a identidade ou que não se justifica mencionar, uma vez que nada acrescenta ao texto. Pode designar, ainda, um conjunto de pessoas indeterminado, isto é, um pronome singular que designa um grupo de pessoas para quem a premissa do autor é tida como universal. Mais ainda, podemos usar *on* para designar ‘todos os homens’ ou, pelo menos, ‘todos os homens’ de uma determinada época (Centre national de la recherche scientifique, 2019).

Tendo em conta estes exemplos das diferentes aplicações de *on*, e depois de expostas as diferentes formas usadas para mencionar a autoria, vejamos dois exemplos do nosso texto e das diferentes funções que este pronome pode ter: na página 135, nesta frase, *Dans l'entrée des maisons de Deir el-Medina, on déposait des figurines dites de...* (“Na entrada das casas de Deir el-Medina, colocavam-se as figuras ditas de...”), *on* pode ser considerado um sujeito indeterminado, usado para falar de ‘todos os homens’ da época a que nos referimos; na página 136, na frase *Si l'on examine les données onomastiques de toutes les périodes...* (“Se examinarmos os dados onomásticos de todos os períodos...”), *on* pode querer referir-se às

---

<sup>93</sup> O Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) tem como objetivo juntar “un ensemble de ressources linguistiques informatisées et d’outils de traitement de la langue”. Permite-nos ter acesso a um sem número de ferramentas que nos auxiliam no entendimento e estudo da língua francesa. O *link* deste centro é: <https://www.cnrtl.fr/>.

Autoras, ou neste caso à autora do Livro I, fazendo, assim, uso do plural majestático ou de modéstia.

Em suma, este pronome pessoal francês pode ser encarado de diferentes formas à luz da língua portuguesa, e devemos fazer estas distinções com cuidado atendendo sempre ao contexto em que está inserido.

### **Outras particularidades do par de línguas**

Todas as línguas têm as suas idiossincrasias e, por isso mesmo, apresentam algumas dificuldades aquando de um processo de tradução. Questões gramaticais e de construção frásica são duas das categorias nas quais podemos encontrar dificuldades. Verbos, preposições, género e número das palavras, entre outros, são dos aspetos mais sensíveis ao trabalharmos com um par de línguas, por mais próximas e transparentes que elas possam ser.

Com efeito, seria de esperar que fosse ‘fácil’ trabalhar com o par de línguas francês, a língua de partida, e português, a língua de chegada, dada a sua semelhança; o que constatamos é que, muitas vezes, estas semelhanças são apenas superficiais ou aparentes, e permitem que alguém com um moderado conhecimento da língua consiga entender um texto, mas nem sempre na sua perfeição. Na verdade, o nosso par de línguas goza de algumas transparências (proximidades e coincidências), mas não são absolutamente transparentes. Por isso mesmo, quando estamos a falar de um trabalho de tradução em que o simples facto de ‘saber um pouco’ sobre a língua não chega, precisamos de saber como funciona a língua a um nível mais profundo para conseguirmos reconhecer as pequenas *nuances* que podem contaminar um texto de chegada.

De seguida, daremos conta de alguma dos problemas encontrados neste par de línguas e as soluções encontradas.

### **O género e número das palavras**

Como acontece com a maioria das línguas, aquilo que as torna particulares e únicas são as diferenças existentes nos mais diversos campos. No caso do género das palavras, podemos dizer que, em algumas línguas, a categoria de género é muito relevante e noutras não é assim tão relevante ou é mesmo irrelevante. É por esta razão que a aquisição do género das palavras, e a conseqüente concordância, é uma das tarefas mais difíceis (Pinto, 2017) quando falamos na aprendizagem de uma língua ou, neste caso, num ensaio de tradução.

De uma forma muito resumida, o género das palavras em português está presente nos nomes, nos adjetivos, nos determinantes, nos pronomes, etc. (Choupina, 2011) e é uma propriedade inerente aos radicais nominais (Villalva, 2007).

Mais concretamente, “em português europeu nem todos os nomes admitem contraste de género, mas todos têm um género” (Choupina, 2011, p. 65). Esta diferença de género entre palavras é marcada através de uma oposição entre masculino e feminino, embora esta diferença não esteja relacionada com o sexo biológico, já que estamos a falar de uma propriedade lexical. O género é, por isso, uma categoria arbitrária; há, no entanto, casos em que esta diferença de género é também um contraste de sexo, nos casos das palavras ‘menino’ e ‘menina’, por exemplo. Em suma, apesar de haver casos em que o sexo também determina o género das palavras, na sua grande maioria, o género e o sexo das palavras, em português, não têm uma relação intrínseca entre si (Choupina, 2011; Villalva, 2007; Pinto, 2017); tanto é que há casos em que palavras do género feminino designam palavras do sexo masculino e vice-versa (Villalva, 2007). Podemos ainda falar de outras categorias para além do masculino e feminino: os substantivos epicenos, ou seja, aqueles que designam nomes de animais e têm apenas um género gramatical; os substantivos sobrecomuns que seguem o mesmo princípio que a categoria anterior, mas relativamente a pessoas; e os substantivos comuns de dois géneros, ou seja, tanto podem ser femininos como masculinos, sendo esta distinção feita pelo artigo que os acompanha (Cunha & Cintra, 2000). Temos o exemplo da palavra ‘agente’, que tanto funciona no feminino como no masculino, sendo que é o determinante que nos dá a informação do género.

A flexão de género é, então, evidenciada pelo determinante usado com as palavras, isto é, “a flexão nominal, quando aparece, reforça apenas a expressão de uma categoria gramatical latente, que, mesmo sem essa flexão, se manifesta pela forma do artigo definido que o vocábulo nominal exige” (Matoso Câmara, 1969, p. 64, *apud* Choupina, 2011, p. 66). Como nos diz Pinto (2017), “o género tem, em geral, um marcador presente na estrutura da palavra. Contudo, quando se trata de palavras sem essa diferenciação morfológica, só o recurso ao artigo revela, num SN, o género do nome” (p. 95). É também importante reter que os nomes apresentam “flexão de número<sup>94</sup>, mas não de género” (Carvalho, 1974, p. 601, *apud* Choupina, 2011, p. 67). O processo de flexão é obrigatório e sistemático, o que não se verifica na categoria nome, enquanto, por exemplo, nos adjetivos já existe flexão de género (Choupina, 2011).

Por ser uma característica arbitrária nas línguas românicas, o género tem de ser apreendido individualmente (Dewale & Véronique, 2001, *apud* Pinho, 2017), ou seja, não

---

<sup>94</sup> Não nos vamos alongar muito em relação ao tópico da flexão de número, uma vez que, por comparação à flexão de género, esta acaba por ser mais simples e linear.

podemos aplicar uma regra que se estenda a todas as palavras, deduzindo daí o género das mesmas. E mesmo dentro das línguas românicas, que partilham muitas características entre elas, não podemos generalizar regras, uma vez que as palavras podem diferir até no que às classes lexicais diz respeito (Payne, 2008, *apud* Pinho, 2017). No caso do par de línguas de que estamos a falar, o português e o francês, falaremos mais à frente de alguns exemplos desta diferença de género tão presente num par de línguas que, por vezes, se podem tomar, erradamente, como transparentes (por exemplo, ‘a serpente’, género feminino, que em francês é *le serpent*, do género masculino).

Apesar de não haver uma aparente ordem em relação ao que determina o género de uma palavra, podemos dizer que existem certos sufixos que estão associados a determinada categoria de género: por exemplo, as palavras que terminam em *-mento* são do género masculino, em português; em francês, as palavras que terminam em *-age* são, quase todas, do género masculino (Pinho, 2017).

Segundo Choupina (2011), o género das palavras em português “é uma categoria morfológica, lexical e morfossintática, marcada por diversos processos (não sendo, em caso algum, por flexão nominal), sendo que todos os nomes têm um género que permite a concordância das palavras nas frases e nos sintagmas” (p. 76). No mesmo sentido, Villalva (2007) diz-nos que “todos os radicais possuem, pois, informação de género gramatical e esta informação é sintaticamente relevante, dado que desencadeia mecanismos de concordância” (p. 89).

No caso do francês, todos os seres não animados têm um género, masculino ou feminino, que é fixo e não alterável, mas, ao mesmo tempo, é arbitrário, isto é, não tem qualquer tipo de relação com as características de sexo, e é designado por morfemas específicos (Riegel *et al.*, 2002; Pinto, 2017). O género das palavras pode ser condicionado pela etimologia da palavra ou por fatores culturais, não se cingindo a oposições semânticas generalizáveis. Este carácter imprevisível do género das palavras explica porque é que são cometidos tantos erros neste campo quando se tenta aprender uma língua estrangeira (Riegel *et al.*, 2002). Em português, também existem morfemas que podem denotar as diferenças de género, mas nem sempre esta regra é linear. Por exemplo, a palavra ‘poema’ termina em *-a*, mas é do género masculino, ‘um poema’, bem como a palavra ‘tema’, em que o mesmo princípio se aplica. No francês, há uma série de sufixos, bem como a terminação de certas palavras, que determinam o género da palavra, com exceções, claro está (Riegel *et al.*, 2002). É a partir destes que podemos inferir o género das palavras, o que torna a aquisição da língua neste campo um pouco difícil. Tal como no português, a distinção dos nomes de seres animados faz-se, maioritariamente, com base em

diferenças de sexo, à exceção dos nomes do género feminino que designam nomes do género masculino e vice-versa, e dos nomes que, pertencendo a um género ou a outro, designam ambos os géneros (Riegel *et al.*, 2002).

No caso dos determinantes, também no francês, eles dão-nos a indicação do género. No entanto, a questão torna-se um pouco mais complexa quando falamos do plural dos determinantes e na ligação entre palavras. Falaremos desta questão mais à frente, mas podemos mencionar já o facto de não sabermos a que género pertencem as palavras quando são antecedidas do determinante plural *les* ou quando estamos perante uma situação de ligação, *l'*. O contexto e o conhecimento prévio do vocabulário francês ou do conteúdo do texto permitir-nos-ão fazer uma tradução não errónea.

Desta forma, tendo em conta que não há flexão no que toca ao género, mas sim em relação ao número dos substantivos, e que são os determinantes que antecedem os substantivos que nos mostram qual o género a que pertencem, podemos muitas vezes, durante o processo de tradução, depararmo-nos com situações em que um substantivo tem um género diferente de língua para língua. Como não partilham propriedades (Pinto, 2017), estas línguas aparentemente parecidas têm de ser alvo de uma análise cuidada para não cairmos no erro de assumir que as categorias de género são semelhantes.

Ao longo da nossa tradução encontramos alguns exemplos práticos sobre as diferenças de género entre línguas de que temos vindo a falar. Logo na página 134, na frase *C'est évidemment la naissance qui est...*, encontramos uma disparidade de género entre línguas. Em português falamos de 'o nascimento', no masculino, ao contrário do francês, em que a palavra é do género feminino. Como esta situação vemos outras, tais como na página 136, em que encontramos na frase *...sous une épithète divine* que em português corresponde à palavra do género masculino 'epíteto'; na página 137 encontramos três situações em que em francês temos um substantivo do género feminino e exatamente o contrário em português; são eles: *Ce fut, en effet, une donnée fondamentale autour de laquelle...*, falamos de 'um dado'; *...chargés de répandre le mal, la terreur et la mort chez les vivants*, em que falamos de 'o terror'; e, por último, *Le port d'une amulette représentant la déesse...*, que se traduz por 'um amuleto'. Na página 142, na frase *...être l'objet de la prière d'un simple laïc et peuvent écouter sa requête*, mais uma vez, quando traduzido para português, o substantivo assume o género masculino, 'o seu pedido', mas que, neste caso, também podia ser traduzido por 'a sua súplica' ou 'a sua prece'. Na página 144, vemos mais uma vez esta mesma questão em duas frases: *...tiennent une place un peu à part dans les...* e *Quand un homme formule une demande précise en*

*invoquant...*, em que na primeira temos a palavra ‘um lugar’ e na segunda ‘um pedido’, ambas do gênero masculino.

No sentido inverso, temos na página 135 a frase *Sa mort viendra d’un crocodile, d’un serpent, ou encore d’un chien*. Neste caso, a palavra *serpent*, em francês, pertence ao gênero masculino, já em português esta pertence ao gênero feminino, ‘uma serpente’. Já na página 138, na frase *...populaires dans le village, et ustensiles indispensables...*, o substantivo é traduzido para português como ‘a aldeia’. Na página 153, na frase *Si l’homme est fidèle au passé, s’il maintient le lien de l’agir...*, ‘a ligação’ é a tradução para este substantivo masculino em francês e feminino em português. Já na página 154, o mesmo acontece com ‘a linguagem’, na frase *...est fondée sur le langage que l’on parle...*

Por último, vemos os casos em que, no francês, temos substantivos antecidos por determinantes no plural que não nos permitem determinar o gênero da palavra por esse mesmo determinante, ao contrário do que acontece em português. Vejamos neste exemplo da página 135: *“les sept Hathors”*, em que não sabemos o gênero a que *les* se refere. Neste caso, mais do que conhecimento sobre a língua, é essencial ter um conhecimento sobre a área na qual se está a traduzir para sabermos que são ‘as sete Hathores’ e não ‘os’.

Em suma, não podemos nunca assumir que, só porque duas línguas são aparentemente transparentes e partilham algumas características, isso faz delas automaticamente correspondentes. Esse não é o caso, e os exemplos aqui apresentados dão conta disso mesmo. Estamos a falar de uma categoria gramatical que poderia não apresentar muitos desafios, mas é exatamente o contrário. Por mais simples que uma tradução pareça, esta nunca o é, e saber ‘falar e escrever’ uma língua é apenas parte da questão. É essencial saber algo sobre a área de especialidade na qual se traduz, pois, os entraves linguísticos são apenas uma ‘parte do trabalho’.

### **As preposições e regências verbais e nominais**

As (não) equivalências entre as preposições e, conseqüentemente, as regências verbais e nominais entre a língua de partida e a língua de chegada são um dos importantes desafios tradutivos. O correto uso das preposições é uma das maiores dificuldades gramaticais para um falante quer de uma língua estrangeira, quer da língua materna (Sao, 2009). Para esclarecer, então, do que estamos efetivamente a falar, nada melhor do que uma breve explicação do que são as preposições e a regência verbal e nominal; daremos seguidamente exemplos concretos a partir da nossa tradução.

Segundo Cunha & Cintra (2000), as preposições são “palavras invariáveis que relacionam dois termos de uma oração, tal modo que o sentido do primeiro (antecedente) é explicado ou completado pelo segundo (consequente)” (p. 551). Neves (2000) corrobora esta afirmação, acrescentando que as preposições “ocorrem num determinado ponto do texto indicando o modo pelo qual se conectam as porções que se sucedem” (p. 601, *apud* Sao, 2009, p. 28), ou seja, dando conta da subordinação de uma oração em relação à outra (Sao, 2009).

O seu uso e o seu significado dependem do contexto em que são empregados e, por isso, as preposições podem ser usadas de diferentes formas (Sao, 2009). Segundo Luft (1996), “são os traços semânticos dos verbos que preveem ou selecionam esta ou aquela preposição cujos traços combinam com os daqueles” (p. 14, *apud* Sao, 2009, p. 24) e, mais ainda, as preposições são escolhidas tendo em conta o seu significado básico e são dotadas de valor o que justifica a escolha de uma preposição em detrimento de outra (Sao, 2009). Veremos, aquando dos exemplos, que, embora a maioria das ocorrências tenha uma correspondência linear entre o francês e o português, existem casos em que as diferenças em relação às regências verbais e nominais são muito marcadas.

Esta dependência de determinada preposição em vez de outra leva-nos para a questão da regência verbal e nominal. A relação de dependência entre “o núcleo de um sintagma e os seus complementos é captada na gramática tradicional pela noção de regência” e quando este complemento é um sintagma preposicional é imperativo “ter em conta a relação de dependência estreita que existe entre um verbo pleno e a preposição que introduz um complemento preposicionado” (Raposo *et al.*, 2013, p. 1160). A regência verbal pode, então, ser descrita como sendo “a exigência de itens nominais de um verbo para que se complete a sua estrutura significativa”, isto é, os traços semânticos dos verbos determinam a necessidade ou não de complementos, bem como qual a regência exigida a esse verbo segundo os seus traços (Sao, 2009, p. 36). Como veremos mais à frente, no nosso par de línguas, como já referimos, existem exemplos de casos em que as preposições diferem entre si e casos em que numa língua o verbo exige preposição, mas não o exige na outra.

São, por isso, as características dos verbos que determinam a exigência ou não de preposições e consequente regência. Dependendo do autor, os verbos podem ser categorizados de diferente maneira, mas, como o nosso propósito não é fazer uma dissertação sobre verbos, mas sim dar uma visão geral do tema para que possamos perceber melhor a relevância do comentário para o processo de tradução, faremos apenas uma categorização geral e simples dos verbos na língua portuguesa, segundo a exigência ou não de complementos.

Os verbos podem ser classificados como intransitivos (não exigem objeto), transitivos diretos ou indiretos (exigem objeto direto ou indireto, exigindo, este último, uma preposição) e de ligação (exigem predicativo do sujeito, como é o caso do verbo ‘ser’ e ‘estar’ de que iremos falar de seguida) (Sao, 2009; Cunha & Cintra, 2000).

Os verbos transitivos indiretos exigem, assim, uma preposição e é aí que entra a questão da regência verbal, isto é, “a regência estaria relacionada com a subordinação, em que o verbo subordina o seu complemento” (Luft, 1996, *apud* Sao, 2009, p. 41). Esta relação entre o verbo e a preposição pode não ser exclusiva, ou seja, mais do que uma preposição pode estar associada a um verbo, servindo diferentes propósitos, como já falamos no início deste comentário. Para além disso, a regência cede também à passagem do tempo (Sao, 2009).

No caso do francês, o princípio é semelhante. Veem-se as preposições como sendo elos de ligação entre dois termos e podendo ter diferentes funções dependendo do contexto em que são usadas (Sao, 2009). Apesar de alguns autores advogarem que as preposições são vazias de sentido, estas não são livremente substituíveis, e a sua presença ou ausência tem influência sobre o enunciado, havendo, por isso, algo nelas que as diferencia (Sao, 2009). A questão da associação semântica entre verbos e preposições é, também ela, muito semelhante à que vemos na língua portuguesa.

Tendo em conta tudo o que dissemos, percebemos que estas características específicas dos verbos e das preposições associadas podem variar de língua para língua, e é exatamente por isso que este é um dos temas mais complexos numa tradução. No nosso caso específico, como estamos a lidar com duas línguas que têm a mesma base, os princípios pelos quais se regem são similares. Por isso mesmo, poderíamos achar que seria mais fácil fazer esta adaptação; mas são por vezes as línguas mais próximas que trazem mais desafios e nos obrigam a uma atenção redobrada.

Nos exemplos que veremos, apercebemo-nos da existência de diferentes tipos de verbos, transitivos ou intransitivos, que pedem ou não preposição dependendo da língua a que nos estamos a reportar. Apenas de notar que são muitos os exemplos de diferentes regências, verbal e nominal, entre línguas ao longo do nosso excerto de tradução e que, aqui, daremos apenas conta de alguns para ilustrar o nosso comentário.

Vejam, então, na página 134, a frase *qui témoignant d'une* na qual vemos a obrigatoriedade do uso da preposição *de* quando falamos de *porter témoignage de*. Em português, o verbo ‘testemunhar’ é um verbo transitivo direto ou intransitivo, logo, não faz uso de preposição. Na página 136, na frase *c'est attenter à la personne* usa-se a preposição *à*, mas com este verbo poderíamos também usar a preposição *contre* sem comprometer o sentido. Esta

última é a que usamos em português, ‘contra’, ficando então a tradução ‘atentar contra’. Na página 137, na frase *l’existence soient **marqués de** ce sceau* encontramos a preposição *de*, mas também poderíamos usar a preposição *par*. Em português, com o particípio passado ‘marcados’ usamos a preposição ‘com’, ficando assim “da existência sejam **marcados com** este selo”. Na mesma página, na frase *était une **occasion**, avec les sorties, **d’assister*** vemos uma locução verbal que é seguida da preposição *de*, seguida do verbo no infinitivo. Quando traduzimos para português, “uma **ocasião para** assistir”, fazemos uso da preposição ‘para’, querendo dizer que este é o “tempo ou momento oportuno para algo acontecer” (Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2019). Na página 138, na frase *qui **permet d’esquisser** un tableau*, mais uma vez, vemos o uso da preposição *de* (de resto, uma das mais usadas em francês), traduz-se para “que permitem esboçar um quadro”, frase na qual o verbo ‘permitir’ é um verbo transitivo direto. Já na página 146, voltamos a encontrar a preposição *de* na frase *ne se **contentent pas d’implorer** son secours* a qual traduzimos para “não se **contentam em** implorar”, usando o verbo ‘contentar’ cuja regência pode ser a preposição ‘com’ ou ‘em’. Na página 149, na frase *eu nulle **raison d’ignorer*** voltamos a encontrar a preposição *de*, que, desta vez, corresponde à preposição ‘para’, em português, “nenhuma **razão para** ignorar”. Na página 156, na frase ***Confronté à** cet impératif*, traduzida para “**Confrontado com** este imperativo”, vemos que, em português, o verbo confrontar é regido pela preposição ‘com’. Por último, na mesma página, na frase *l’individu est **responsable de** ses actes* é traduzida por “o indivíduo é **responsável pelos** seus atos”, mudando assim a regência do substantivo ‘responsável’ que em francês é *de* e em português é ‘por’.

Mas nem só de diferenças se faz esta tradução, no que às regências diz respeito. Na página 148 temos dois exemplos em que a preposição usada é a mesma em ambas as línguas: *ne peut **taxer** ces hommes **d’insincérité*** que se traduziu por “não podemos **acusar** as pessoas **de** insinceridade”, e *le défunt a **besoin** [...] **d’utiliser*** por “o defunto tem **necessidade de** utilizar...”.

Como dissemos anteriormente, não podemos dar todos os exemplos que nos foram surgindo ao longo da tradução, mas aqueles que aqui deixámos parecem ser ilustrativos da problemática que estamos a abordar. Torna-se assim perceptível que mesmo em línguas aparentemente parecidas e com alguma transparência entre si, uma questão tão ‘simples’ como regências e preposições se torna complicada. O que, durante o processo de tradução, foi mais marcante foi o facto de que uma simples preposição pode contaminar a língua, especialmente no caso da preposição ‘de’. Na verdade, por mais do que uma vez, ‘contaminada’ da língua de partida, fui tentada a inserir a preposição ‘de’ em expressões portuguesas que a não admitem.

Na prática, todos os cuidados são poucos quando trabalhamos com um par de línguas, seja ele qual for.

### **A tradução do verbo *être***

A dificuldade de tradução do verbo *être* não é tanto uma questão de dificuldade de encontrar uma tradução equivalente do verbo, que existe efetivamente, mas sim o facto de não ser um equivalente de um para um, mas sim de um para muitos, neste caso *être* pode corresponder aos verbos ‘ser’, ‘estar’, ‘ficar’ ou, até, ‘permanecer’. Veremos mais à frente exemplos ilustrativos desta equivalência de um do francês para muitos do português.

Ao contrário do que acontece em línguas como o francês (com o verbo *être*), em que existe apenas um verbo tanto para o verbo ‘ser’ e ‘estar’, em português temos estas diversas opções que servem funções diferentes. Embora estes verbos se insiram na categoria de verbo cópula – “um verbo desprovido de conteúdo semântico, cuja única função é de ligação” –, não podemos dizer que, em português, estes verbos não têm conteúdo semântico (Paulo, 2017, p. 5). Os verbos de ligação ou verbos copulativos têm a função de unir duas palavras ou expressões de carácter nominal não trazendo nada de novo ao sujeito servindo, apenas, de ligação entre o sujeito e o seu predicativo do sujeito (Cunha & Cintra, 2000). “Os verbos copulativos não contribuem, de facto, para a descrição do estado ou da propriedade veiculado pelo predicado”; não obstante, “enquadram aspetualmente ou modalmente o modo como a propriedade ou o estado são atribuídos ao sujeito, tendo, por isso, valor semântico, que por vezes se traduz em restrições sobre os constituintes com os quais se pode combinar” (Raposo *et al.*, 2013, p. 1298).

Estes verbos têm apenas um argumento interno, ou seja, uma oração pequena que pode assumir diferentes formas (Duarte, 200, *apud* Rebouças, 2017). Estas “orações copulativas” podem descrever características do sujeito ou o estado em que se encontra, muitas vezes como resultados de uma mudança (Raposo *et al.*, 2013, p. 1297). Tendo isto em conta, e sabendo à partida que o verbo ‘ser’ e o verbo ‘estar’ (que são os mais comuns, pelo menos no nosso excerto de tradução) levam a interpretações diferentes em diferentes contextos, não podemos, então, dizer que estes sejam desprovidos de sentido (Paulo, 2017).

Existe, portanto, uma oposição semântica entre estes dois verbos em português europeu contemporâneo. Normalmente, vemos estes verbos em contextos sintáticos similares, mas existem duas exceções que são os casos em que o verbo ‘ser’ e o verbo ‘estar’ são usados como verbos auxiliares, isto é, como auxiliar nas passivas ou como auxiliar em perífrases de progressivos, respetivamente (Paulo, 2017, p. 5; Cunha & Cintra, 2000). Neste comentário não

iremos abordar esta faceta dos verbos, pois achamos que não é tão relevante como a situação de tradução de uma forma verbal em francês para quatro, ou mais, em português.

Enquanto falantes, a forma como usamos estes verbos mostra que existe uma oposição semântica que os exclui mutuamente: usa-se o verbo ‘ser’ para “marcar propriedades inerentes, permanentes ou essenciais”; e usa-se o verbo ‘estar’ para “marcar propriedades temporárias ou transitórias” (Paulo, 2017, p. 6). Como define Cunha (2013, p. 598, *apud* Rebouças, 2017, p. 4), o verbo ‘ser’ usa-se em “predicados do indivíduo”, que indicam propriedades estáveis, e o verbo ‘estar’ usa-se em “predicados de estágio”, que indicam estados transitórios. Em suma, o verbo ‘estar’ define um estado passageiro e limitado no tempo; o verbo ‘ser’ define uma característica essencial no indivíduo, que pode ou não ser passageira; e o verbo ‘ficar’ define uma mudança de estado ou o aparecimento de algo novo (Raposo *et al.*, 2013). No entanto, há casos em que esta distinção não é assim tão clara e, por isso, estes verbos não podem ser associados a uma distinção permanente ou transitória. Não obstante, como esta distinção parece ser a principal quando nos referimos à forma dos falantes pensarem, acaba por ser uma distinção relevante e importante (Paulo, 2017). Será fácil notar esta distinção quando dermos exemplos práticos de como é natural para os falantes da língua portuguesa fazer esta distinção de forma quase automática.

Muito poderíamos dizer sobre este assunto, mas esse não é o propósito deste comentário. Queríamos, aqui, deixar expressa apenas a problemática à volta da tradução deste verbo para português e da sua complexidade no geral. São verbos basilares na nossa língua e sobre os quais a maioria dos falantes pouco sabe, mas que, ao mesmo tempo, usa-os com base numa distinção que, para eles, quase parece intrínseca.

Em jeito de conclusão, vimos então que, em português, ao contrário do francês que faz uso apenas do verbo *être*, é necessário ter em conta diversas características associadas ao uso dos verbos ‘ser’, ‘estar’, ‘ficar’ ou ‘permanecer’ para que possamos fazer traduções adequadas tanto ao nível gramatical, como ao nível do sentido do texto.

De forma mais prática, vejamos os seguintes exemplos: logo na página 134, na frase *La relation de l’homme avec le monde divin n’est pas limitée aux visites...*, traduzido por “A relação do homem com o mundo divino não **está** limitada às visitas...”, usando aqui o verbo ‘estar’; na mesma página, logo de seguida, na frase *Celles-ci sont, au contraire, des manifestations...*, o verbo *être* é traduzido para português na sua forma ‘ser’, ou seja, “Estas manifestações **são**, pelo contrário, as que...”; já na página 153, na frase *Une civilisation sans passé, qui oublié hier, est sans culture...*, traduzimos por “Uma civilização sem passado, que

esqueceu o ontem, **fica** sem cultura...”, usando o verbo ‘ficar’ neste contexto específico. Não temos, na nossa tradução, um exemplo do verbo *être* traduzido pelo verbo ‘permanecer’.

Vemos que em diferentes ocasiões do texto, dependendo do contexto em que estamos a usar a forma verbal, esta pode assumir diferentes formas. No primeiro exemplo falamos de algo que pode ser passageiro, uma ‘relação’ que está sempre em mutação, pelo que o uso do verbo ‘estar’ é o mais adequado; já no segundo exemplo, falamos das “manifestações de devoção” que serão, à partida, estanques; por último, o verbo ‘ficar’ indica-nos uma consequência, que parece ser a intenção da frase em que questão. Em suma, diferentes contextos exigem diferentes usos verbais e mesmo que à partida sejamos capazes de fazer esta ‘adequação’ de forma quase automática, é necessário pensar sobre este assunto, especialmente no caso de um par de línguas relativamente próximas.

### **A posição do adjetivo**

Tanto em francês como em português, o adjetivo pode aparecer antes ou depois do substantivo e varia em género, em número e em grau. Apesar de, de uma maneira geral, parecer que não há diferenças entre línguas, estas existem.

Em francês, o adjetivo pode aparecer antes ou depois do nome (tal como em português, caso que veremos mais abaixo). Os adjetivos que são sempre antepostos ao nome são: os adjetivos ordinais; um conjunto de adjetivos descritivos de uma ou duas sílabas e que sejam muito frequentes, tal é caso de *petit*, *grand*, *joli*, *jeune* e *beau*, por exemplo; os epítetos ditos de natureza; quando o adjetivo qualificante é de sentido figurado, isto é, quando se refere a características abstratas, ao contrário de quando o adjetivo se refere a características concretas e, nesse caso, o adjetivo aparece depois do nome (por exemplo, dizemos ‘grande mulher’ para falar das suas características abstratas, das suas qualidades, e ‘mulher grande’ para referir a sua altura, uma característica concreta); nas palavras compostas; e quando se trata de um nome próprio. Os adjetivos que são sempre pospostos ao nome são: os adjetivos relacionais; os adjetivos qualificativos (adjetivos que descrevem características objetivas, muitas vezes observáveis); os adjetivos seguidos de um complemento; os adjetivos precedidos de um advérbio que não seja *si*, *tout*, *très* e *trop*; e os participios passados e a maioria dos adjetivos verbais. Há ainda adjetivos que têm uma posição variável e são estes que podem ter uma dupla interpretação e podem mudar de posição sem sofrerem uma alteração de sentido (Antoniadès, Belzile, & Richer, 2019; Riegel *et al.*, 2002).

Em português, o mais comum é o uso da chamada “ordem directa, que corresponde à sequência progressiva do enunciado lógico” e, por isso, enquanto “elemento acessório da oração” virá, normalmente, depois do nome que está a qualificar (Cunha & Cintra, 2000, p. 268). Esta é tida como “uma posição não marcada, pois não implica uma alteração semântica, discursiva ou estilística do adjetivo ou do sintagma nominal em que ele ocorre” (Raposo *et al.*, 2013, p. 1450). Apesar de esta ser a forma mais comum de apresentação do adjetivo, há também a possibilidade de fazer o inverso de forma a realçar esse termo (Cunha & Cintra, 2000). Neste caso, esta posição “traduz-se numa interpretação distinta desse adjetivo ou do sintagma nominal que o integra” (Raposo *et al.*, 2013, p. 1450). Ao contrário do que acontece com a posição pós-nominal dos verbos, que está acessível a todos os adjetivos (exceto ‘mero’ e ‘alegado’), apenas alguns verbos podem ocupar a posição pré-nominal (Raposo *et al.*, 2013).

Coloca-se o adjetivo depois do substantivo (adjetivos pospostos) nos seguintes casos em que os adjetivos: sejam classificatórios; designem uma forma, cor ou dimensão, por exemplo; e sejam seguidos de um complemento nominal. Coloca-se o adjetivo antes do substantivo (adjetivos antepostos) nos casos de: superlativos relativos; certos adjetivos monossilábicos que parecem formar substantivos compostos; e adjetivos que adquiriam um valor diferente. Podemos, ainda, dizer que quando seguimos a sequência comum de colocar o adjetivo depois do substantivo estamos a dar-lhe um valor objetivo, enquanto quando alteramos a sequência e colocamos o adjetivo no início estamos a atribuir-lhe um valor subjetivo (Cunha & Cintra, 2000; Raposo *et al.*, 2013).

Na página 137, no grupo nominal *brusque saut*, o adjetivo aparece antes do nome em francês, mas em português a sua posição natural é depois, um “salto brusco”. Na mesma página, *la foule innombrable*, em que traduzimos para uma “incontável multidão”, mudando a posição do adjetivo por forma a dar-lhe um valor enfático. Na página 151, *domaines [...] différents* traduziu-se por “diferentes domínios”, fazendo o mesmo do exemplo anterior. Neste caso, a posição do adjetivo enfatiza a diferença dos domínios de que estamos a falar.

Como mencionámos anteriormente no subcapítulo “Nomes das épocas e dos locais”, na página 140, quando nos referimos ao *Nouvel Empire*, vemos acontecer o mesmo na tradução, em que o nome em português é Império Novo, havendo novamente uma troca de lugar do adjetivo entre o português e o francês. O mesmo acontece com o Império Médio e o Império Antigo (respetivamente, na página 140, *Moyen Empire* e, na página 146, *Ancien Empire*). Na página 152, temos outro exemplo com um período histórico, a *Basse Époque* que traduzimos para português por Época Baixa.

Embora existam regras em relação à posição dos adjetivos e que a mesma implique conotações diferentes aos grupos nominais, existe também uma certa liberdade no seu uso. O estilo de cada autor fará com que estas regras, por vezes, e dependendo do adjetivo, sejam apenas linhas diretivas e não tanto regras absolutas.

### **O verbo *faire* seguido de um verbo no infinitivo**

Este comentário é dedicado ao chamado *faire causatif*. Quando falamos do *faire causatif* estamos a falar de uma construção que compreende o verbo *faire* seguido de um verbo no infinitivo. Esta situação merece a nossa atenção uma vez que, muito frequentemente, esta construção não pode ser traduzida de forma literal para o português. Fazê-lo tornaria o nosso texto pouco natural; importa, por conseguinte, perceber esta expressão, o seu significado e exemplificar os momentos em que, em português, recorreremos ao mesmo tipo de construção e os momentos em que ‘simplificamos’ a expressão.

Começemos por perceber o que é o *faire causatif*. O verbo *faire* pode ter muitas funções na língua francesa e uma delas é ser usado para formar o *faire causatif* juntamente com um verbo no infinitivo que o segue, como já dissemos. Na construção *faire* seguido de um verbo, dita causativa, “la phrase de départ subit une double modification. Son sujet nominal est postposé à son verbe qui lui-même se met à l’infinitif” (Riegel *et al.*, 2002, p. 229). Esta construção pode também denotar um resultado da inclusão da frase inicial na estrutura causativa. Na verdade, o verbo *faire* e o verbo no infinitivo que lhe segue têm sujeitos diferentes, mas os dois verbos têm de aparecer sempre juntos neste tipo de construção (Riegel *et al.*, 2002). Isto acontece em situações tais como: quando a frase inicial não tem um objeto direto, o sujeito aparece depois do verbo no infinitivo, se for um grupo nominal, ou antes do verbo *faire*, se for um pronome pessoal; quando a frase inicial tem um complemento de objeto, este complemento aparece depois do verbo no infinitivo ou antes do verbo *faire*, dependendo se é um grupo nominal (que aparece introduzido pelas preposições *par* ou *à*) ou um pronome clítico; quando o verbo no infinitivo não tem sujeito, ou seja, tem um agente indeterminado; e quando o sujeito do verbo *faire* e o objeto do verbo no infinitivo são correferenciais (Riegel *et al.*, 2002).

Para percebermos melhor estes três casos de que falámos, nas páginas 143, 147 e 149, respetivamente, vemos três exemplos ilustrativos do primeiro caso, em que a frase inicial não tem um objeto direto: ...*le magistrat intègre qui fait triompher la cause des petits...*, traduzido

por “o magistrado íntegro que **faz triunfar** a causa dos pequenos”, « *Il m'a fait devenir semblable aux animaux* », traduzido por “Ele **tornou-me parecido** aos animais...” e « *c'est lui qui fait accoster*. », traduzido por “...é ele quem **faz chegar a bom porto**”. Nestes três exemplos, o sujeito aparece antes do verbo *faire*, pois aparece na forma de um pronome pessoal. No primeiro, vemos que a tradução foi literal, ao passo que nos outros dois adaptámos as expressões. Em relação ao segundo caso, em que o sujeito é passivo, temos um exemplo na página 142: *...du temple et faire interpréter ses rêves par lesquels...*, traduzido por “... do templo e **mandar interpretar** os seus sonhos nos quais...”. Este exemplo é ilustrativo dos casos em que o complemento aparece depois do verbo no infinitivo, pois é antecedido da preposição *par*. Embora mantenhamos a ideia de um verbo auxiliar seguido de um outro no infinitivo, mudámos o verbo auxiliar para ‘mandar’.

Com estes exemplos percebemos que esta construção também existe em português e que os mesmos princípios são usados, embora tenhamos a tendência para simplificar a forma como dizemos a mesma coisa, já que, por vezes, o verbo usado em português já implica a ideia de uma terceira pessoa que desenvolve a ação.

### O verbo *mettre*

O verbo *mettre* para além de ser usado isoladamente é também usado juntamente com alguns substantivos ganhando um significado diferente. Quando falamos destas expressões que usam o verbo *mettre* entramos, segundo Dufresne (2019), no campo da concisão da escrita. Por vezes usamos expressões para designar qualquer coisa que podia ser dito de forma mais direta e concisa. Sem grande esforço por parte da língua portuguesa, em todos casos em que este verbo é usado na composição de certas expressões, estas traduziram-se por uma única palavra.

No texto temos três exemplos de expressões que usam o verbo *mettre*. Na página 150, na frase *...évolution qui est à mettre en parallèle avec...*, traduzida por “...evolução que está em **paralelo** com...”, a expressão dá lugar simplesmente à palavra ‘paralelo’, simplificando, por isso, a frase sem comprometer o sentido. Na página 151, na frase *Cette mise en garde, qui n'est un...*, traduzida por “Esta **advertência**, que só aparentemente...”, o mesmo acontece com a simplificação da expressão em francês para a palavra ‘advertência’, em português. Por último, vemos ser aplicado o mesmo princípio na página 151, *...dans le monde dès la mise en ordre du cosmos...*, que traduzimos para “...no mundo desde a **ordenação** do cosmos...”, simplificando, mais uma vez, a expressão em francês para ‘ordenação’.

Tentar evitar repetir certas palavras e expressões ajuda a tornar o texto mais claro e menos denso. Em português, não tivemos qualquer dificuldade em fazê-lo, já que, nestes casos, a simplificação parece óbvia. Este é apenas um exemplo em que a língua portuguesa simplifica o francês, porque, como já vimos e veremos, isto nem sempre acontece.

### **A tradução do pronome relativo *où***

Este comentário visa abordar um problema cada vez mais comum na língua portuguesa que facilmente ocorre num exercício de tradução de francês para português; de facto, se não estivermos conscientes deste problema, podemos facilmente incorrer em erro.

Dizemos que os pronomes relativos “são assim chamados porque se referem, regra geral, a um termo anterior – o antecedente” (Cunha & Cintra, 2000, p. 342). Enquanto pronomes, servem ainda de ligação à oração subordinante que iniciam, desempenhando, por isso, “uma função sintática nas orações a que pertencem” (Cunha & Cintra, 2000, p. 344). “Esta função consiste em atribuir uma propriedade adicional ao conjunto denotado pelo nome ou grupo nominal modificado e, desse modo, restringir esse conjunto” (Raposo *et al.*, 2013, p. 2061). Falamos dos pronomes relativos variáveis, tais como ‘o qual’, ‘cujo’ e ‘quanto’ (nas suas mais diversas variações de género e número) e os invariáveis, tais como ‘que’, ‘quem’ e ‘onde’, para mencionar apenas alguns (Cunha & Cintra, 2000; Raposo *et al.*, 2013). Estes são muitas vezes precedidos de preposições, tendo em conta a regência verbal ou nominal (tema que já abordámos antes). Por exemplo, na frase ‘\*A pessoa que falei ontem...’ tem o pronome relativo ‘que’, mas que, neste caso, é usado erradamente. Estamos a falar de uma pessoa, logo teremos de usar o pronome relativo ‘quem’ e, além disso, o verbo ‘falar’ exige o uso da preposição ‘com’. Por isso, a frase para ser gramaticalmente correta teria de ser ‘A pessoa com quem falei ontem...’. Este é apenas um exemplo simples da forma como podemos usar erradamente os pronomes relativos, mas a verdade é que cada vez mais ouvimos, na conversa informal do dia-a-dia e até na comunicação social, o uso errado destes pronomes. É, por isso, importante falarmos aqui de um desses casos mais relevantes.

Na obra que traduzimos, surge-nos diversas vezes o pronome relativo francês *où*. As formas simples dos pronomes relativos não têm marca de género, nem de número, mas “transmettent à leurs attributs ces catégories héritées de leurs antécédents.” (Riegel *et al.*, 2002, p. 209). O pronome *où* é um advérbio pronominal relativo que é precedido de uma preposição locativa (*de* ou *par*) ou temporal (*à* ou *dans*) (Riegel *et al.*, 2002). Segundo o CNRTL, este pode assumir diversas funções sendo que uma delas, como dissemos, é de pronome relativo em

que “[I]’antécédent exprime un état, une circonstance, une situation” (Centre national de la recherche scientifique, 2019). O problema com a tradução deste pronome relativo não é tanto em relação à sua função na frase, já que aparentemente esta é a mesma; a questão é que a tradução literal de *où* seria ‘onde’ e não podemos, em português, utilizar ‘onde’ nas frases que não mencionam lugares.

Foquemo-nos, então, brevemente na palavra ‘onde’. Este pronome normalmente é usado como adjunto adverbial, ou seja, refere-se ao “lugar em que, no qual” algo acontece (Cunha & Cintra, 2000, p. 351), sendo, por isso, caracterizado como “semanticamente locativo”, o que impõe restrições ao seu uso, ou seja, pode ser apenas usado se o ser antecedente se referir a um lugar (Raposo *et al.*, 2013, p. 2102). Por conseguinte, se não nos estivermos a referir a um lugar, o uso de ‘onde’ é inapropriado.

Note-se que esta mudança obrigatória de pronome relativo exigida pela língua de chegada é um dos métodos de tradução oblíqua, de que falámos no subcapítulo “Perspetiva de tradução” e um dos aspetos mais trabalhados na teoria de tradução defendida por Vinay e Darbelnet. Mais especificamente, estamos a falar da modulação obrigatória, isto é, quando temos de mudar alguma coisa na língua de chegada para que a frase faça sentido (Munday, 2016).

Vejam, então, os exemplos em que no nosso texto de partida nos aparece o pronome relativo *où* e qual a alternativa em português, nos casos em que não nos estamos a referir a um lugar e em que o uso de ‘onde’ seria errado: na página 137, na frase *...l’aspect d’une initiation où les dieux...*, *où* traduz-se por ‘na qual’; o mesmo acontece na página 150, na frase *...au sein d’une société où la transmission du savoir...*; na página 153, na frase *...de la Basse Époque où elle y est admirablement...*; e na página 154, na frase *La société où l’on agit selon Maât, ou du moins où l’on devrait agir selon...*. Já nas páginas 138, na frase *...pas rythmé par d’autres étapes où les divinités...*, 150, na frase *...de textes autobiographiques où se retrouvent les mêmes...*, e 155, na frase *Hormis quelques cas où le terme désigne...*: traduzimos pelo mesmo pronome relativo que usamos anteriormente, mas no plural, ‘nos quais’. Nos exemplos da página 144, na frase *Il faut les différencier de ceux où la cécité...*, da página 150, na frase *...soit le champ où elle se déploie...*, e da página 151, na frase *C’est un temps où la vie de l’individu...*, usamos o pronome relativo com a respetiva preposição necessária, ‘em que’.

Fica claro que, em casos em que *où* não se refere a um lugar, não podemos usar a tradução literal ‘onde’. A estratégia a usar é adequar o texto à língua de chegada para que esta respeite as regras de semântica da mesma, neste caso usando pronomes relativos mais adequados à frase e ao contexto.

## O tempo e o espaço da obra

Quando nos referimos ao tempo e ao espaço, falamos de um dos fatores extratextuais que Christiane Nord refere, ou seja, o momento e o local de receção do texto. De facto, devemos ter em conta o momento em que a obra foi publicada e onde. É relevante fazer este comentário visto que, se todo o texto é situado, também a nossa tradução o será.

Como referimos no início deste trabalho, nomeadamente quando falamos do nosso objeto de trabalho, a obra que serve de base para o nosso ensaio de tradução foi publicada em 1990, em Paris. Já esta tradução está a ser realizada em 2019, em Coimbra. Esta diferença de espaço e de tempo refletir-se-á, inevitavelmente, nas questões da língua e na adequação da mesma para o público a que se dirige. No caso do tempo, podemos dizer que acontece o mesmo.

Há, por exemplo, dois casos em que o ‘presente’ da obra não é o nosso presente e por isso mesmo temos de adequar a expressão desse tempo para que este possa fazer sentido no contexto da obra. Vejamos os exemplos.

Na página 141 da obra, temos a seguinte frase: *Une étude systématique du contenu des rêves pourrait être plus révélatrice des conceptions mentales des Egyptiens, mais le domaine a été à peine défriché **jusqu’au présent***. Este presente a que as Autoras se referem é o presente delas, nomeadamente, 1990, não é o nosso presente, 2019. Por isso mesmo, e porque está aqui a falar-se de uma necessidade de realizar mais estudos para compreender melhor uma área de estudos pouco explorada, temos de contextualizar temporalmente esta frase. A solução encontrada foi acrescentar uma pequena referência identificando a que ‘presente’ estamos a referir-nos: “Um estudo sistemático do conteúdo dos sonhos podia revelar mais sobre as concepções mentais dos egípcios, mas a área foi pouco explorada **até ao momento de publicação desta obra**”.

O outro exemplo, na página 152 é o seguinte: *Il ne paraissait pas nécessaire aux Egyptiens d’écrire, d’une part, un traité du savoir-vivre que connaissaient encore les jeunes gens du **début de ce siècle** et, de l’autre, un livre « moralisant » sur la charité*. Ora, o século a que as Autoras se referem não é o nosso século, sendo que elas estão a fazer alusão ao século XX e nós estamos no século XXI. Por isso, mais uma vez, precisamos recorrer a uma explicitação do conteúdo e acrescentar informação na nossa tradução para que esta possa corresponder ao conteúdo da obra original, não distorcendo o verdadeiro sentido do que está a ser dito. Esta foi, então, a solução encontrada: “Não parecia necessário aos Egípcios escrever, por um lado, um tratado de saber-estar que os jovens **do início do século XX** ainda conheciam e, por outro lado, um livro “moralizante” sobre a caridade”.

A tradução das referências espaciais e temporais carecem de grande cuidado, devendo sempre que necessário ser adaptadas ao momento em que a tradução está a ser feita e tendo sempre em mente ‘o tempo’ em que a obra foi escrita.

### **As inconsistências do original e o necessário bom senso na tradução**

Neste comentário, abordaremos algumas questões que nos parecem configurar inconsistências (ou simples gralhas) no texto que só o bom senso na tradução poderá solucionar. Antes de mais, atentemos no facto de estarmos no contexto de um ‘projeto de tradução’ e, por isso mesmo, o nosso texto ter uma função diferente da que teria se fosse para uma publicação efetiva. De qualquer modo, é imperativo que respeitemos o texto de partida e que não façamos juízos de valor precipitados. De salientar ainda que o nosso ponto de vista está à partida condicionado pelo facto de estarmos a fazer a tradução de um texto cujas Autoras não fazem parte do processo. Posto isso, considerando as nossas perspetivas de tradução já mencionadas – mantendo o ‘estranhamento’ do texto em certos casos, mas adaptando-o também quando tal é necessário – e que estão na base do nosso projeto, decidimos tratar destas inconsistências usando os nossos conhecimentos tanto sobre as línguas em questão, como sobre as áreas de especialidade.

Esta decisão, contudo, não foi tomada sem reflexão nem sem considerarmos outros fatores. Ao ‘corrigirmos’ alguns aspetos no texto de partida, podemos estar, desde logo, a mudar factos que serão definitivamente apagados pela nossa tradução. Ao eliminarmos o que consideramos ser um lapso, apagamos os vestígios da sua existência, podendo isso ter repercussões a nível histórico. Neste caso, porém, não nos parece que isso seja um fator a ter em consideração. Mas analisaremos em maior pormenor as ditas inconsistências e qual a solução que julgamos ser a melhor. Usaremos, como já dissemos, o nosso melhor julgamento para, não colocando em causa a cientificidade do texto, resolvermos algumas questões potencialmente problemáticas.

Falamos aqui do caso que começa na página 146 em que vemos que há uma mudança em relação a como se escreve a palavra ‘deus’. A partir daqui vemos aparecer com muita frequência ‘Deus’ escrito com maiúscula. Considerando que não mudámos o foco do texto e continuamos a falar da religião no antigo Egito e na devoção dos Egípcios, falar de ‘Deus’ com maiúscula, tal como acontece em religiões monoteístas em que ‘Deus’ é só aquele, é único, parece-nos desapropriado. Num sistema politeísta como era o do antigo Egito, os deuses são todos ‘equivalentes’ (embora haja deuses maiores e deuses menores) e, por isso, deviam ser

grafados com letra minúscula. Por esta razão, achamos que este pode ter sido um lapso por parte das Autoras e decidimos, conscientes de que num trabalho diferente esta mudança teria de ser feita de acordo com o consentimento das Autoras, mudar todas estas ocorrências e grafar ‘deus’ com letra minúscula sempre que se refere a um deus particular. Para consolidar a nossa escolha, vejamos o exemplo da página 147: «*Dieu aime celui qui l’aime*». Se estivéssemos perante o Deus da Bíblia, não teria a letra ‘l’ de ser em maiúsculas? E no caso da página 146, em que as Autoras falam do ...*dieu de la Bible*..., achámos por bem fazer exatamente o contrário e pôr letra maiúscula, já que neste caso é claro que estamos a falar de Deus em contexto monoteísta, isto é, de um ser único, onnipotente.

No mesmo sentido, deparamo-nos na página 144 com a primeira ocorrência de um problema que vemos em algumas citações destacadas que aludem a *Ensinamentos*, *Hinos*, inscrições em papiros, etc., nomeadamente nas páginas 145 e 152. Nas páginas 143, 145 e 147 apenas depois de um ponto final ou qualquer outro sinal gráfico que indique que depois deve seguir uma palavra começada por maiúscula, é que de facto aparece uma palavra começada por maiúscula (apesar desta ser a norma nestas páginas, na página 145 vemos também outro exemplo que já não segue este princípio, e na página 147, na segunda citação apresentada, temos por várias vezes o sinal gráfico das aspas que, na sequência das frases, não faz sentido, e volta a acontecer nas páginas 154 e 156). Nas outras ocorrências apresentadas no excerto traduzido, vemos que não existe esse mesmo cuidado. Tomamos essas ocorrências como faltas de coerência provenientes de possíveis faltas de atenção e decidimos uniformizar ‘corrigindo’ o texto, seguindo sempre a mesma lógica já anteriormente exposta<sup>95</sup>.

No caso da bibliografia apresentada nas citações, existem outras pequenas questões. Por exemplo, algumas referências não mencionam o título completo ou a obra da qual aquele capítulo ou excerto faz parte: num caso encontrámos uma pequena discrepância no título (na página 154 e emendada na nota de rodapé 67 – o título na obra tinha a preposição *dans* e a na obra original é *de*); noutro a menção ao tradutor como co-autor do livro (na página 144 da obra e emendada na nota de rodapé número 41 – S. Schott é o autor da obra alemã traduzida para o francês por P. Krieger). Decidimos, pois, dar as referências mais completas e corretas, pelo menos do nosso ponto de vista, já que, como dissemos, esta obra é dirigida tanto a especialistas

---

<sup>95</sup> Ao longo deste projeto de tradução, no que à tradução especificamente diz respeito, muitas vezes recorremos à tradução deste livro da língua francesa para a língua inglesa como ajuda para entender certas passagens menos claras ou para simplesmente confrontar opções tradutivas. Nestes casos concretos de maiúsculas e minúsculas, o tradutor, David Lorton, segue a mesma lógica que aqui expomos e defendemos.

da área como a simples interessados e, por isso, destina-se também àqueles que não estejam tão familiarizados com estas obras e autores.

Estas ditas inconsistências ou incorreções e as soluções encontradas são tão condicionadas pelo contexto de execução desta tradução como pelo facto de estarmos perante um texto científico que tem um público-alvo diversificado e que deve ter acesso à informação o mais correta possível. Tentámos fazer isso mesmo, sendo que, noutra contexto, teríamos de ter a certeza absoluta das nossas soluções, corroboradas, se possível, pelas próprias Autoras da obra. De notar, ainda, que alguns destes ‘problemas’ podem ter sido corrigidos noutras edições que não aquela com que estamos a trabalhar e às quais não tivemos acesso.

## IV. Ponderações finais

Quando pensámos em fazer um projeto de tradução, a primeira pergunta que surgiu foi qual seria a área em que se iria inserir a tradução. Apesar de não ser uma escolha óbvia, a Egiptologia surgiu como sendo a escolha mais acertada. Dada a proximidade que tenho com a área, bem como a facilidade de ‘aconselhamento’ por parte de especialistas e ainda o acesso a bibliografia da especialidade, pareceu-me ser a escolha a fazer. Aquilo que se tornou claro desde o primeiro momento é que para se fazer uma tradução especializada é preciso muito mais do que algum gosto por uma área ou facilidade de acesso a material de apoio. É preciso um trabalho de fundo muito complexo e, por vezes, exaustivo. Começando por nos inteirar de quais seriam as teorias de tradução que estariam na base do nosso trabalho, percebemos que só esse ‘simples’ trabalho já é complexo. É preciso, desde logo, conhecer bem o nosso objeto de trabalho para sabermos qual(ais) a(s) teoria(s) que melhor se adaptam ao nosso texto. Nesse processo, conseguimos logo perceber quais seriam os desafios que encontraríamos e as bases que sustentariam as nossas escolhas.

O objeto de trabalho foi ele próprio objeto de reflexão primeira. Só ao inteirarmo-nos dos pormenores sobre o objeto sobre o qual íamos trabalhar, conseguimos compreender a sua função específica e, depois, adaptá-lo aos nossos objetivos. Ter em mente uma espécie de ‘encomenda de tradução’ ajuda-nos a focar o nosso trabalho e a direcioná-lo. Neste caso, mais do que o objeto em si, a área ou áreas em que este se insere são da maior importância. Não sendo uma especialista na área ou áreas, neste caso, em questão, teve de ser feito todo um trabalho de fundo: ler outros textos sobre a Egiptologia, a História das Religiões e a Arqueologia permitiu-nos perceber como estas áreas se desenvolveram e o seu contributo para a ciência de hoje, na qual esta obra e este projeto se inserem. Mais ainda, foi-nos possível, à medida que estudávamos o texto em si, apreender muita da terminologia específica que seria essencial para o entendimento geral da tradução. Não é possível começar uma tradução sem o mínimo de conhecimento prévio das partes essenciais que constituem o texto e a área de especialidade. Neste caso, os termos e conceitos escolhidos foram os que nos deram mais pistas para resolver os desafios que nos colocou o excerto a traduzir.

Quando, por fim, nos lançámos no ensaio de tradução, metade do trabalho já estava feito... A outra metade ganhou corpo nos comentários em que ‘dissecámos’ a nossa tradução, às vezes até ao pormenor, pois só assim conseguíamos perceber o nosso processo de pensamento e as razões que fundamentam as nossas escolhas tradutivas. Este foi, sem dúvida, o ponto fulcral deste projeto. Os comentários, juntamente com as ‘notas de tradutora’ ao longo

do excerto traduzido, constituem o ponto fulcral deste projeto, sendo que a tradução do excerto mais não é do que a concretização prática do exercício que a precedeu.

Reconhecemos que nem todas as nossas opções tradutivas foram inteiramente justificadas; porém, tendo em conta que tivemos um Egíptólogo<sup>96</sup> como fonte principal de conhecimento e de informação, parece-nos dispensável a justificação integral de toda e qualquer decisão. De salientar que, enquanto não especialista, houve uma dependência sobre o conhecimento já sedimentado na área; e, para isso, além do especialista, baseámos as nossas escolhas em autores variados, sem preferência de escolha, mas que fossem relevantes no panorama da área.

No geral, tentámos respeitar as Autoras e ficar o mais próximo possível do texto original. Mas, apesar de ser essa uma das principais preocupações e de não querer, de todo, domesticar o texto de chegada, o texto tinha de ser sempre inteligível e estar bem escrito em português. Por isso, quando foi possível, mantivemos a estrutura das frases e o vocabulário escolhido pelas Autoras; quando tal parecia ‘errado’, adaptámos o texto. Tentámos, acima de tudo, chegar àquele equilíbrio de que nos fala Venuti, entre a ‘estrangeirização’ e a ‘domesticação’.

No que concerne à linguagem de especialidade e à uniformização da sua terminologia específica, diga-se que existe, ainda, uma grande variedade de terminologia no que concerne à Egíptologia. Diferentes autores escolhem diferentes formas de mencionar a mesma coisa, o que se pode tornar um desafio para qualquer leitor, mas mais ainda para um tradutor. Como tal, seria benéfico ser desenvolvido em Portugal um glossário que englobasse as noções chave da área de especialidade que seriam de grande utilidade na tradução (algo que iria no sentido daquilo que o Multilingual Egyptian Thesaurus está a tentar fazer).

Esta reflexão-ação foi deveras desafiante, tanto pela especificidade da área como por todo o processo envolvido. Pensar na língua de forma crítica e ponderada é um exercício que não costumamos fazer e, por isso, pode ser muito complicado. Mas a verdade é que, quando o fazemos, percebemos muito melhor tudo o que está subjacente a um texto. Escrever e, neste caso, traduzir não consiste apenas em fazer uma mudança de palavras de um texto de partida para um texto de chegada, mas sim de transmitir uma mensagem o mais corretamente possível, respeitando todos os intervenientes no processo.

---

<sup>96</sup> Um agradecimento especial e sentido ao Professor Doutor José das Candeias Sales por todo o contributo que deu no desenvolvimento deste projeto. O seu conhecimento excecional da área, bem como a disponibilização de bibliografia, como por exemplos as suas obras *As Divindades Egípcias: uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, de 1999, *Estudos de Egíptologia – Temáticas e problemáticas*, de 2007, entre outras obras e artigos, foram essenciais para que a dimensão científica deste ‘projeto de tradução’ fosse salvaguardada.

## V. Bibliografia

- Academia das Ciências de Lisboa. (2001). *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Editorial Verbo.
- Almeida, A. C. (2012). O que foi feito e desfeito. A memórica como condição da ordem no antigo Egipto: o caso da Profecia de Neferti. *Apud* J. M. Ramos, & N. S. Rodrigues, *Mnemosyne kai sophia* (pp. 27-46). Coimbra: Classica Digitalia/CECH/CHUL.
- Antoniadès, É., Belzile, N., & Richer, H. (20 de junho de 2019). *Adjectifs*. Obtido de CCDMD: [https://www.ccdmd.qc.ca/media/allo\\_prel\\_042Allophones.pdf](https://www.ccdmd.qc.ca/media/allo_prel_042Allophones.pdf)
- Araújo, L. M. (s.d.). [Recensão a] Carreira, José Nunes - Literatura no Egipto Antigo. (I. O. Lisboa, Ed.) *CADMO*(17), 297-300.
- Araújo, L. M. (2005). *Mitos e lendas do antigo Egipto*. Livros e Livros.
- Assmann, I. (1991). Sagesse et écriture dans l'Ancienne Égypte. *Apud* G. Gadoffre, *Les sagesse du monde* (pp. 43-58). Paris.
- Bazzanella, C., Bosco, C., Garcea, A., Fivela, B. G., Miecznikowski, J., & Brunozzi, F. T. (2007). Italian allora, French alors: Functions, convergences and divergences. *Catalan Journal of Linguistics*, 6, 9-30.
- Boyaval, B. (1993). Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, Dieux et Hommes en Egypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C., 1991. *Revue du Nord*, 75(301), 214-215. Obtido de [http://www.persee.fr/doc/rnord\\_0035-2624\\_1993\\_num\\_75\\_301\\_4850\\_t1\\_0214\\_0000\\_2](http://www.persee.fr/doc/rnord_0035-2624_1993_num_75_301_4850_t1_0214_0000_2)
- Camacho, J. C. (2014). *Expressões de medo no antigo Egipto*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras.
- Canhão, T. F. (2010). *A literatura egípcia do Império Médio: espelho de uma civilização*. Tese de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Departamento de História.
- Canhão, T. F. (2013). *Doze textos Egípcios do Império Médio: traduções integrais*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Canhão, T. F. (s.d.). O conto do camponês eloquente na literatura do antigo Egipto. (I. O. Lisboa, Ed.) *CADMO*, 14, 125-143.
- Caramelo, F. (2004). A função social e política da literatura sapiencial no Próximo Oriente antigo (I). *Apud* F. R. da Silva, A. M. Cruz, J. M. Ribeiro, & H. Osswald, *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos* (Vol. I, pp. 353-360). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Center for Documentation of Cultural and Natural Heritage. (2016). *Multilingual Egyptian Thesaurus*. Obtido de Projet Rosette: <http://projetrossette.info/page.php?Id=290>

- Centre national de la recherche scientifique. (2019). *Lexicographie*. Obtido de Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales: <https://www.cnrtl.fr/definition/>
- Chaume, F. (2004). Discourse Markers in Audiovisual Translating. *Meta*, XLIX, 843-855.
- Choupina, C. M. (2011). Reflexões sobre o género em Português Europeu e em Tétum. *ClingUp*, 3(1), 64-77.
- Cornell University Press. (15 de maio de 2019). *Gods and Men in Egypt*. Obtido de Cornell University Press: <http://cornellpress.cornell.edu/book/?GCOI=80140100107680>
- Cunha, C., & Cintra, L. F. (2000). *Nova Gramática do Português Contemporâneo*. Lisboa: Edições João Sá da Costa.
- Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. (10 de maio de 2019). *Majestático*. Obtido de Infopédia: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/majest%C3%A1tico>
- Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. (10 de julho de 2019). *Naos*. Obtido de Infopédia: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/naos>
- Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha]. (26 de julho de 2019). *Apotropaico*. Obtido de Priberam Dicionário: <https://dicionario.priberam.org/apotropaico>
- Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha]. (10 de junho de 2019). *Ocasão*. Obtido de Priberam Dicionário: <https://dicionario.priberam.org/ocasi%C3%A3o>
- Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha]. (26 de julho de 2019). *Óstraco*. Obtido de Priberam Dicionário: <https://dicionario.priberam.org/%C3%B3stracos>
- Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha]. (4 de julho de 2019). *Soteriológico*. Obtido de Priberam Dicionário: <https://dicionario.priberam.org/soteriol%C3%B3gico>
- Dokoui-Cabrera, C., & Sipa, F. (février/mars de 2006). La rhétorique dans le Conte du Paysan Eloquent ou le Maître de Parole. *Cahiers Caribéens d'Égyptologie*(9).
- Dufresne, J.-P. (25 de junho de 2019). *Amélioration du français*. Obtido de Centre Collégial de Développement de Matériel Didactique: [https://www.ccdmd.qc.ca/media/deriv\\_30Vocabulaire.pdf](https://www.ccdmd.qc.ca/media/deriv_30Vocabulaire.pdf)
- Dunand, F., & Zivie-Coche, C. (1991). *Dieux et hommes en Egypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C.* Paris: Armand Colin.
- Ferreira, N. H. (2012). *A imagética animal e a conceção popular: um paralelo entre a literatura egípcia e a fábula esópica*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras.
- Figueiredo, C. d. (1996). *Grande Dicionário da Língua Portuguesa* (25ª ed.). Venda Nova: Bertrand Editora.

- Françoise Dunand*. (14 de outubro de 2018). Obtido de Wikipidea:  
[https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fran%C3%A7oise\\_Dunand&oldid=153060891](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fran%C3%A7oise_Dunand&oldid=153060891)
- Françoise Dunand*. (10 de Janeiro de 2019). Obtido de Babelio:  
<https://www.babelio.com/auteur/Francoise-Dunand/16843>
- Fraser, B. (1999). What are discourse markers. *Journal of Pragmatics*, 31, 931-952.
- Furkó, B. P. (2014). Perspectives on the Translation of Discourse Markers. *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica*, 6 (2), 191-196.
- Hornung, E. (1998). *La Grande Histoire de l'égyptologie*. Éditions du Rocher.
- Instituto de Linguística Teórica e Computacional. (20 de junho de 2019). *Acordo Ortográfico*. Obtido de Portal da Língua Portuguesa:  
<http://www.portaldalinguaportuguesa.org/acordo.php?action=acordo&version=1990>
- Lamelas, I. P. (2012). «Hominis sapientia pietas est» Santo Agostinho e a conversão da pietas. *THEOLOGICA*, 47(2), 455-471.
- Lopes, M. H. (1994). *Os nomes próprios no Império Novo*. Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.
- Malheiro, P. (2009). *Escultura egípcia do Império Antigo: estatuária e relevos régios e privados (III-VI Dinastias)*. Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Departamento de História.
- Maspero, G. (1915). *L'égyptologie*. Paris: Librairie Larousse.
- Mota, S. (2008). *A Justiça no Egipto Antigo: o nível do abstrato e o nível do concreto*. Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.
- Mota, S. (2015). *O sagrado num espaço profano: a Religião Doméstica no Egipto antigo*. Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.
- Munday, J. (2016). *Introducing Translation Studies. Theories and Applications* (4th ed.). London and New York: Routledge.
- Myskja, K. (2013). Foreignization and resistance: Lawrence Venuti and his critics. *Nordic Journal of English Studies*, 12 (2), 1-23.
- Oliveira, A. d., Araújo, E., & Bianchetti, L. (Edits.). (2014). *Formação do Investigador: reflexões em torno da escrita/pesquisa/autoria e a orientação*. Braga, Portugal: CECS - Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade - Universidade do Minho. Obtido de [www.cecs.uminho.pt](http://www.cecs.uminho.pt)

- Paulo, M. R. (2017). *O hibridismo de ser e a oposição semântica entre ser e estar em português medieval*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Linguagem, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciência Sociais e Humanas .
- Piera, E., Cabrillana, G., Autuori, J., Alonso, G., Péret, J., Vinaixa, M., & Vallverdi, J. (2003). *Antropologia de la Religión*. Barcelona: Editorial UOC.
- Pinto, J. (2017). A aquisição do género e da concordância de género, em português língua terceira ou língua adicional. *Apud P. Osório, Teorias e Usos da Linguagem* (pp. 91-110). Lisboa: Lidel.
- Plag, C., Loureiro, A. P., & Carapinha, C. (2017). Traduções alemãs do marcador "aliás" - uma análise do corpus Europarl.
- Prieto, M. H., Prieto, J. M., & Pena, A. N. (1995). *Índices e nomes próprios gregos e latinos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT.
- Ramos, J. A. (1993). [Recensão a] Dunand, Françoise; Zivie-Coche - Dieux et hommes en Egypte. (I. O. Lisboa, Ed.) *CADMO*, 144-146. Obtido de <http://hdl.handle.net/10316.2/24224>
- Raposo, E. B., Nascimento, M. F., Mota, M. A., Segura, L., & Mendes, A. (2013). *Gramática do Português* (Vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rebouças, R. A. (2017). *Ser, estar e ficar em construções com adjetivos e participípios*. Trabalho, Universidade do Porto, Faculdade de Letras. Obtido de <http://ojs.letras.up.pt/index.php/elingUP>
- Reiss, K. (1971). Type, kind and individuality of text. *Apud L. Venuti, The Translation Studies Reader* (pp. 160-171). London & New Yorl: Routledge.
- Renfrew, C., & Bahn, P. (2015). The Searchers. *Apud C. Renfrew, & P. Bahn, Archaeology: Theories, Methods, and Practice* (3rd ed., pp. 14-37). London: Thames & Hudson.
- Riegel, M., Pellat, J.-C., & Rioul, R. (2002). *Grammaire méthodique du français* (éd. 2). Paris: Quadriga.
- Sales, J. d. (1999). *As Divindades Egípcias: uma chave para a compreensão do Egipto antigo*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Sales, J. d. (2006). Conceção e percepção do tempo e da temporalidade no Egipto Antigo. *Cultura. Revista de Hsitória e Teoria das Ideias*, 23, 1-17.
- Sales, J. d. (2007). *Estudos de Egiptologia - Temáticas e problemáticas*. Lisboa: Livros Horizontes.
- Sales, J. d. (2012). Diálogo teológico-cosmogónico egípcio. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões - Ano XI(16/17)*, 193-231.
- Sales, J. d. (novembro de 2013). Viver na Cidade. (T. F. Canhão, Ed.) *Hapi. Revista da Associação Cultural de Amizade Portugal-Egipto(1)*, pp. 57-85.

- Sales, J. d. (2016). As festas. *Hapi. Revista da Associação Cultural de Amizade Portugal-Egipto*(4), 86-114.
- Sao, M. S. (2009). *Dicionário de regência verbal: equivalentes em francês*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Paulista, Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas.
- Sauneron, S. (1968). *L'égyptologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Silva, A. d. (2019). *The Roles of God in the Ancient Egyptian Instruction Texts of the Middle and New Kingdoms*. Tese de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa.
- Snell-Hornby, M. (2012). A “estrangeirização” de Venuti: o legado de Friedrich Schleiermacher aos Estudos da Tradução? *Pandaemonium Germanicum*, 15 (19), 185-212.
- Sousa, R. F. (2006). O Imaginário simbólico da criação do Mundo no antigo Egipto. *Apud Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias* (pp. 313-334). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica. (30 de abril de 2019). *Rosetta Stone*. Obtido de Encyclopaedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/Rosetta-Stone>
- The Rosetta Stone*. (30 de abril de 2019). Obtido de Ancient Egypt: <http://www.ancientegypt.co.uk/writing/rosetta.html>
- Tipani, L. (2014). Egyptian language: phonetic system and pronunciation - part I. *Amnte Nofre*, 1-34.
- Valbelle, D. (1991). *L'égyptologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Vermeer, H. J. (1989). Skopos and Commission Translation Action. *Apud L. Venuti, The Translation Studies Reader* (pp. 221-232). London & New York: Routledge.
- Villalva, A. (2007). *Morfologia do Português*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Vinay, J.-P., & Darbelnet, J. (1958/1995). A Methodology for Translation. *Apud L. Venuti, The Translation Studies Reader* (pp. 84-93). London & New York: Routledge.
- Wang, L. (2013). A Survey on Domestication and Foreignization Theories in Translation. *Theory and Practice in Language Studies*, 3, 175-179.
- Yang, W. (2010). Brief Study on Domestication and Foreignization in Translation. *Journal of Language Teaching and Research*, 1, 77-80.
- Yule, G. (2010). Word Formation. *Apud G. Yule, The Study of Language* (4th Edition ed., pp. 52-65). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Zivie-Coche, C. (10 de janeiro de 2019). *Christiane Zivie-Coche*. Obtido de École Pratique des Hautes Études: <https://prosopo.ephe.fr/christiane-zivie-coche>

## VI. Anexos

### Anexo 1

<i>Fatores extratextuais</i>	
<b>Intenção do texto</b>	O texto foi escrito como sendo uma antropologia religiosa que pretende juntar num só livro tudo aquilo que pode ser dito sobre a religião egípcia ao longo dos cerca dos seus 3000 anos de história.
<b>Público alvo</b>	O livro foi escrito por duas investigadoras da área da religião e da arqueologia egípcia e tem em vista investigadores ou estudantes da área em questão, ou ainda não especialistas.
<b>Momento e local</b>	O texto foi publicado em 1991, em França, e será recebido em 2019, em Portugal.
<b>Meio</b>	A obra em questão é um livro, logo, o meio de divulgação é escrito.
<b>Motivo</b>	O texto original foi escrito com vista a destacar-se dos demais existentes, uma vez que abarca todos os trabalhos feitos sobre a religião egípcia. Está a ser traduzido no âmbito de um projeto de tradução para a conclusão de um Mestrado em Tradução.
<i>Fatores intratextuais</i>	
<b>Assunto</b>	Religião egípcia
<b>Conteúdo</b> (conotação, coesão)	O livro fala-nos das diferentes formas da expressão religiosa no Egito.
<b>Pressuposições</b>	O público alvo deve ser capaz de perceber em que contexto se situa a obra, ou seja, perceber um pouco do que é a Egiptologia, a História as Religiões e a Arqueologia.
<b>Estrutura</b>	
microestrutura	O texto está organizado em grandes unidades temáticas que se subdividem em unidades mais pequenas. Não há imagens (neste excerto).
macroestrutura	As citações, por exemplo, são traduções do original egípcio que foi traduzido para francês e que vamos traduzir para português. No caso das notas de rodapé, quando presentes no nosso excerto, iremos também traduzi-las.
<b>Léxico</b>	O léxico é aquele característico de uma escrita académica, com bastante terminologia específica e termos e conceitos próprios da área, mas, apesar de tudo, simples e claro.
<b>Estrutura das frases</b>	Relativamente simples.
<b>Características suprasegmentais</b>	O texto tem um tom formal, mas não literário, por exemplo. O estilo das autoras não é preponderante para o tipo de texto que estamos a trabalhar.