

Ciro Flamarion Cardoso

DEUSES, MÚMIAS E ZIGURATS

Uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia



COLEÇÃO
HISTÓRIA
27

EDIPUCRS

DEUSES, MÚMIAS E *ZIGGURATS*
Uma comparação das religiões antigas do
Egito e da Mesopotâmia



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Chanceler:

Dom Altamiro Rossato

Reitor:

Ir. Norberto Francisco Rauch

Conselho Editorial:

Antoninho Muza Naime

Antonio Mario Pascual Bianchi

Délcia Enricone

Jayme Paviani

Jorge Alberto Franzoni

Luiz Antônio de Assis Brasil e Silva

Regina Zilberman

Telmo Berthold

Urbano Zilles (Presidente)

Diretor da EDIPUCRS:

Antoninho Muza Naime

Ciro Flamarion Cardoso

DEUSES, MÚMIAS E ZIGGURATS
Uma comparação das religiões antigas do
Egito e da Mesopotâmia

Coleção História 27



Porto Alegre

1999

Preparação de originais: Eurico Saldanha de Lemos

Capa: José Fernando Fagundes de Azevedo

Composição e arte: Print Line

Revisão: do autor

Impressão e acabamento: Gráfica EPECÊ

Coordenador da Coleção: Moacyr Flores

ISBN: 85-7430-068-3

FICHA CATALOGRÁFICA

C268d Cardoso, Ciro Flamarion
Deuses, múmias e ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia / Ciro Flamarion Cardoso – Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
155p.; (Coleção História, 27)

1. Mesopotâmia – História 2. Egito – História 3. História Antiga 4. Religião – Egito 5. Religião – Mesopotâmia 6. Religiões Comparadas 7. I Título

CDD: 930
291

Ficha catalográfica elaborada pelo Setor de Processamento Técnico da Biblioteca Central da PUCRS

EDIPUCRS

Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 33

Caixa Postal 1429

90619-900 PORTO ALEGRE/RS

Brasil

Fone/Fax: (051) 320-3523

e-mail: edipucrs@music.pucrs.br

<http://ultra.pucrs.br/edipucrs>

SUMÁRIO

Apresentação.....	07
Capítulo I: Em busca de um contexto.....	09
A) Religião e História Comparada das Religiões: um breve panorama.....	09
B) As Religiões Antigas do Egito e da Mesopotâmia num Enfoque Comparativo.....	17
Capítulo II: As religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia: princípios básicos.....	23
A) Egito.....	23
B) Mesopotâmia.....	37
Capítulo III: Deuses, templo e culto.....	53
A) Egito.....	53
1. As divindades egípcias: caracterização geral.....	53
2. O templo, microcosmo e lugar privilegiado da comunicação com os deuses.....	64
3. O culto divino.....	68
B) Mesopotâmia.....	77
1. As divindades mesopotâmicas: caracterização geral.....	77
2. O templo, mansão divina.....	88
3. O culto divino.....	95

Capítulo IV: A morte, os mortos e a religião funerária.....	103
A) Egito.....	103
1. A morte e os mortos.....	103
2. Concepções sobre a vida após a morte.....	109
3. A múmia, a tumba e os ritos funerários.....	117
B) Mesopotâmia.....	130
1. A morte e os mortos.....	130
2. Concepções acerca da vida após a morte.....	133
3. Funerais e ritual funerário.....	139
Referências e indicações bibliográficas.....	145
A) Obras usadas com intenção teórico-metodológica.....	145
B) Obras em português e espanhol.....	145
C) Fontes primárias.....	146
D) Obras escolhidas.....	147
Anexo: duas passagens de Heródoto (século V a.C.).....	151
A) Descrição dos templos de Marduk em Babilônia.....	151
B) Descrição dos processos de mumificação no Egito.....	152

APRESENTAÇÃO

Este livro deriva de uma disciplina de História Comparada das Religiões que ministrei na Universidade Federal Fluminense (Graduação em História) em dezembro de 1996 e janeiro de 1997: mais exatamente, de um dos módulos do curso em questão, dedicado aos casos do Egito e da Mesopotâmia antigos, enfatizando os milênios III e II antes de Cristo.

Tendo de assumir a disciplina mencionada, por circunstâncias que não vêm ao caso, no meio do semestre letivo, nunca antes tendo lecionado História Comparada das Religiões, constatei de imediato – como sempre, ao esbarrar no fato de que cada vez menos alunos são capazes de ler em línguas que não o português e o espanhol – a tremenda insuficiência da bibliografia mais acessível a respeito do tema em geral, bem como, mais especificamente, no tocante aos casos escolhidos para o primeiro módulo de que me ocupei. Há exceções, claro: por exemplo, o útil livro de Claude Traunecker (ver a referência na orientação bibliográfica no final deste volume) traduzido por Emanuel Araujo, em especial por pôr ao alcance do público leitor de língua portuguesa as concepções de Erik Hornung acerca do divino no antigo Egito.

Na medida em que os assuntos tratados aqui têm sido reavaliados em profundidade nas últimas décadas, achei que poderia ter alguma utilidade transformar minhas notas de aula num livro.

Niterói, janeiro de 1997

CIRO FLAMARION CARDOSO

Capítulo I: EM BUSCA DE UM CONTEXTO

A) Religião e História Comparada das Religiões: um breve panorama

As definições do termo *religião* nos dicionários de línguas modernas costumam ser perifrásticas, às vezes preconceituosas; ou são genéricas ao ponto de tornar-se inúteis. Qualquer religião que observemos é um sistema de crenças e práticas que nos parece intuitivamente semelhante a outros sistemas também considerados religiosos. Mas a série integrada por todos eles não tem limites nítidos. Por vezes, a definição parte de uma religião que se toma como referência: elementos comuns se estabelecem por comparação e são então usados para aquela definição. Mas tal processo é arbitrário e artificial.

A palavra *religião*, no singular, é abstrata: em qualquer período documentado, sempre o que se encontra são *religiões*. No singular, o termo pode denotar: 1) a classe a que pertencem todas as religiões; 2) a essência que seria supostamente comum a todos os fenômenos religiosos; 3) o ideal de que todas as religiões – ou algumas por certo motivo consideradas “superiores” – seriam manifestações imperfeitas; 4) a religiosidade humana expressa em sistemas ou tradições (religião explícita) ou em modos de vida em que está oculta (religião implícita). O problema é que as definições tendem a ser avaliadoras, baseadas no compromisso, contendo juízos de valor. Por tal razão, às vezes se preferem definições funcionais.

Por definição funcional queremos significar aquela que busca compreender a religião pelo que ela faz ou pelos efeitos que produz, mais do que defini-la *em si mesma*. Dentre as definições funcionais propostas por especialista na História das Religiões, prefiro esta, de Angelo Brelich:

[Incluimos no fenômeno religioso] “crenças, ações, instituições, condutas, etc., as quais, apesar de sua extrema variedade, pareceram-nos constituir os produtos de um tipo dado de esforço criador realizado por distintas sociedades humanas, mediante o qual estas pretendem obter o controle daquilo que, em sua experiência concreta da realidade, parece escapar aos meios humanos restantes de controle”.

Os alemães chamam de *Religionwissenschaft* a disciplina que seria, como o nome indica, uma “ciência da religião”. Na verdade, trata-se de um conjunto de disciplinas: 1) História das religiões; 2) religião comparada; 3) fenomenologia da religião. História das religiões é a trajetória, no tempo, dos sistemas religiosos; ou o estudo de tal trajetória. “Religião comparada” é nome um tanto enganoso e impróprio de uma disciplina que se ocupa em descrever e classificar muitas religiões, observando as semelhanças e diferenças entre elas. Quanto à fenomenologia da religião, é o estudo ordenado dos fenômenos (= aquilo que aparece) religiosos, feito deixando-se de lado todas as suposições a respeito da verdade ou falsidade das crenças específicas e da realidade dos objetos da experiência religiosa. Trata-se de um método de descrição e entendimento – não de explicação –, com suspensão de juízos, pretendendo deixar que os fenômenos falem por si mesmos. Um dos seus especialistas principais é Mircea Eliade.

As *ciências das religiões* são tentativas de aplicação de algumas das ciências sociais – Psicologia, Sociologia, Antropologia – aos aspectos religiosos das sociedades humanas ou dos indivíduos. A *Sociologia da Religião* teve início no século passado, com forte viés funcionalista. Émile Durkheim (1858-1917) foi um de seus grandes expoentes, encarando as religiões sobretudo enquanto fator de auto-percepção e estabilidade das sociedades humanas. Max Weber (1864-1920) introduziu um método mais comparativo ao entendimento das religiões. Depois da Segunda Guerra Mundial, a Sociologia da Religião esteve especialmente interessada em coisas como o estudo (às vezes quantificado) da prática religiosa e o avanço da secularização nas sociedades contemporâneas. A *Psicologia da Religião*, iniciada por volta

de 1890, preocupa-se com a experiência religiosa dos indivíduos, em temas como conversão, oração, misticismo e estados anormais da mente. O desenvolvimento da psicanálise trouxe várias linhas, como a freudiana, com ênfase no caráter ilusório da religião, ou a junguiana, que concede grande importância aos sonhos, fantasias, mitos e símbolos. A Psicologia Social da Religião, menos praticada, imbricase na Sociologia. A *Antropologia da Religião* de início aplicou-se a temas como a religião pré-histórica e as religiões ditas "primitivas". No entanto, a Antropologia, em religião como em outros aspectos, debruça-se crescentemente sobre as sociedades ocidentais, incluindo as mais avançadas. O esforço outrora despendido, numa perspectiva evolucionista, para achar a "origem da religião" já não ocupa o centro das atenções antropológicas: os especialistas voltam-se mais para o estudo, em culturas específicas, da natureza e da função dos símbolos, do mito e do ritual.

Os estudos religiosos com bastante freqüência estabelecem *tipologias* como modo de operar. O pioneiro nisso foi Heinrich Frick (1893-1952). Algumas das tipologias mais comuns são as que opõem as religiões *reveladas* às *não-reveladas*, as religiões *folk* às universais, havendo também tipologias ternárias (religião tribal/nacional/mundial, por exemplo). As tipologias podem ser estruturais ou históricas. Valem o que valer a teoria e as hipóteses de que derivam sempre (mesmo quando implícitas).

Existe, também, uma *Filosofia da Religião*, quando os métodos filosóficos são aplicados à reflexão crítica a respeito de pronunciamentos religiosos e pretensões ao conhecimento de base religiosa, bem como ao considerar-se o pensamento religioso em relação a outros modos de pensar. A Filosofia da Religião não tem a ver com a expressão e defesa de convicções religiosas – tarefas da *Teologia* e da *filosofia religiosa* que lhe serve de instrumento –, mas sim, consiste numa forma de pensar a respeito de tais convicções. O filósofo da religião aplica técnicas lógicas ou analíticas ao estudo da natureza e sentido da linguagem religiosa, bem como do *status* das crenças religiosas. No Ocidente tal disciplina se ocupava, no passado, exclusivamente com o Cristianismo; hoje seus interesses costumam ser bem mais gerais e universais.

Por fim, a *Teologia*, discurso *religioso* acerca de Deus, define a si mesma como a ciência que trata do divino. O pensamento ocidental a respeito costuma distinguir duas espécies de Teologia: a *natural*, acessível à razão humana; e a *revelada*, decorrente da revelação divina. Assim, a Teologia ocidental de base cristã tem afirmado que o entendimento da natureza e da existência de Deus, por um lado, do dever, da liberdade e da imortalidade do homem, por outro, pode ser obtido, seja por intermédio de uma reflexão racional sobre o mundo, seja através da revelação divina. Um dos elaboradores deste modo de ver – contestado por outros – foi Tomás de Aquino (c. 1225-1274), o qual admitia que algumas conclusões válidas podem ser alcançadas pela razão, mesmo se a revelação é que provê as normas do entendimento correto. Chama-se *apologética* o emprego dos argumentos da Teologia Natural para defender a racionalidade das crenças religiosas.

Nas universidades européias e norte-americanas, por muito tempo *Religião Comparada* significou, como disciplina, o estudo das inter-relações entre os principais sistemas do pensamento religioso e o estudo da forma em que se difundiram os temas e idéias religiosos, já que, em religião, existem múltiplos vínculos entre as grandes tradições. Assim, o judaísmo viu-se afetado pelo zoroastrismo; e ambos contribuíram para o islamismo. O Islã, em sua expansão em direção ao Oriente, acelerou a extinção do budismo na Índia e, por sua vez, sentiu a influência do hinduísmo. Ao atingir a Índia partindo da Europa, o cristianismo teve efeitos sobre o hinduísmo do século XIX e sobre os movimentos renovadores islâmicos; em Sri Lanka, agiu como um anticorpo, estimulando o budismo a que recuperasse suas próprias idéias intrínsecas. Nas décadas recentes, o pensamento religioso asiático marcou também a teologia ocidental.

Nos últimos tempos, tratou-se de ultrapassar em Religião Comparada uma simples análise comparativa das idéias religiosas e suas difusões e influências recíprocas. Isto ocorreu pela imposição de uma perspectiva mundial como padrão e pela influência de disciplinas como a Antropologia, a Sociologia e a Filosofia da Religião – as quais, no entanto, em si mesmas raramente têm uma perspectiva assim no Ocidente: com freqüência se ocupam mais do cristianismo.

Um dos especialistas contemporâneos, Trevor Ling, defende, em primeira aproximação, um modo de trabalhar que se poderia chamar de *Filosofia e Sociologia comparadas das religiões numa perspectiva mundial*.

Em seguida, porém, o autor precisa que, em sua opinião, não basta. Parece-lhe que, para ser frutífera, a comparação não pode tratar as tradições religiosas como blocos monolíticos imutáveis. Assim, propõe somar às comparações uma *aproximação histórica*. Por exemplo, se se quiser comparar o Islã com qualquer outra coisa, é preciso levar em conta temas como os seguintes: não se pode compreender adequadamente a religião de um imigrante paquistanês na Inglaterra pensando unicamente no que significou o aparecimento do islamismo em Meca e Medina no século VII, posto que tal religião, no Paquistão atual, é herdeira também de séculos de desenvolvimento islâmico no subcontinente indiano, os quais lhe imprimiram características próprias e distintivas, sem por isto ela deixar de ser reconhecivelmente uma forma do islamismo. Em suma, a História é necessária até mesmo para abordar um tema tão contemporâneo quanto o que foi indicado.

Num estudo específico acerca do budismo, Ling defende teses aplicáveis às grandes religiões mundiais. Para tal, compara o contexto de surgimento e expansão de diferentes religiões – budismo, hinduísmo, islamismo, cristianismo – com a situação destas últimas na realidade muito mais laicizada do presente. Sua idéia central é que as grandes religiões atualmente existentes são *resíduos de civilizações completas construídas em torno das mesmas, mas que desapareceram como tais*. Em suas origens, cada um daqueles sistemas religiosos era uma visão de mundo global, especificando a posição do homem no universo e também prescrições para ordenar os negócios humanos em dimensões que, na atualidade, aparecem separadas entre si e institucionalizadas individualmente: filosofia, política, economia, ética, direito etc. Pelo contrário, na situação da Antiguidade e da Idade Média, o que nós separamos aparecia integrado num todo indivisível para os homens de então (embora nós o possamos dividir para fins analíticos, artificialmente).

No caso do hinduísmo, termo que na verdade cobre toda uma família de sistemas culturais e seitas teístas, Ling mostra que deriva de um tronco comum, o bramanismo. E o bramanismo foi, originariamente, metafísica, culto, cerimonial, estrutura social, ética, prescrições econômicas e políticas. A crise que originou o bramanismo foi o encontro, na Índia setentrional, dos indo-europeus recém-chegados com culturas anteriormente existentes no subcontinente indiano. Tal encontro e a síntese dele resultante representam um longo processo, ao cabo do qual surgiu uma civilização integrada que a *varna* brãmãne elaborara como um sistema completo. O sânscrito tem três termos que ordenam em ordem decrescente de importância as principais preocupações com a organização da vida humana: *dharma*, neste contexto modo reto de ação ou dever; *artha*, economia e governo; e *kama*, prazer e estética. Só a harmonia dos três níveis é satisfatória: assim, fazia parte do bramanismo a regulamentação da vida pública (direito, governo, economia), como fica claro pela redação de grandes tratados como o *Arthashastra*, ou tratado sobre o governo, e as *Leis de Manu*; e mesmo dos prazeres, como é demonstrado pelo *Kama Sutra*.

O Islã provê outro exemplo. Na época de Maomé, até mais do que uma religião, parecia uma tentativa de formar um povo árabe unificado, com provisões para isto em muitos níveis além do religioso, e depois, a empresa de dar sentido a uma civilização islâmica multiétnica. Não somente o *Alcorão* contém múltiplas indicações políticas e jurídicas, como existia outro documento mais especificamente político, a *Constituição de Medina*. O Islã era visto como necessariamente englobando o que para nós são religião, política, direito, economia e ética.

No caso do cristianismo a coisa é menos clara de início. As tentativas de vincular Jesus com os zelotas e outras correntes reformistas ou anti-romanas da Palestina antiga não são convincentes. Parece claro que, ao começar a ganhar aderentes no mundo helenístico-romano fora da Palestina, o cristianismo se apresentava como movimento estranho à política. Em suma, nisto se assemelhava a uma "religião" no sentido contemporâneo e especializado do termo, não estando vinculado como núcleo a uma civilização específica. Isto

mudou, entretanto, ao integrar-se ao Estado imperial romano no início do século IV. A partir de então, reuniu à sua volta elementos (incluindo os do próprio sistema romano) que, durante todo o período medieval, justificam que se fale de uma civilização cristã no sentido forte da palavra. Isto só começou a enfraquecer-se em forma decisiva com a erosão progressiva do princípio teísta de base dessa civilização pelo racionalismo, sobretudo no mundo fortemente urbanizado posterior à Revolução Industrial. O protestantismo foi uma tentativa de criar um cristianismo mais adaptado às características do mundo urbano-racionalista no seu estágio inicial. Com o tempo, no entanto, o cristianismo veio a ser simplesmente uma religião no sentido especializado, deixando de ser o centro de uma civilização específica.

Em suma, cada uma das grandes religiões examinadas é hoje um resíduo teológico, ritual e ético de algo muito maior: a civilização de que cada uma constituía o núcleo. No caso do Islã o enfraquecimento do aspecto socialmente totalizador foi menor, pelo qual é mais fácil o ressurgimento de um movimento islâmico contemporâneo que pretende restaurar o caráter de núcleo de uma civilização total a essa religião.

No livro de Ling que estou comentando, o budismo, sendo o tema central, é objeto de uma análise que vai no mesmo sentido, mas que não vou resumir, por ser bem mais longa que a das religiões acima mencionadas. Vou, porém, referir-me às justificativas que apresenta o autor para a aplicação a tal sistema religioso de uma *perspectiva histórica*. Ele a opõe ao que chama de "enfoque literalista", ou seja, a maneira de ver em que os discursos atribuídos a Buda são encarados como proposições a entender-se literalmente em si mesmas, em sua lógica intrínseca, sem qualquer referência necessária ao contexto em que foram enunciados. A maneira contrária de agir metodologicamente seria o enfoque "histórico-crítico": os discursos em questão são relacionados à situação histórica em que foram elaborados, na medida em que for possível reconstituir tal situação, já que se trata de um período pobremente documentado da História da Índia. A atenção não é dirigida somente ao significado intrínseco dos enunciados, mas ao fato de que se destinavam a ouvintes determinados, num contexto dado e concreto. Para avaliar o peso a conceder a

pontos específicos do que foi dito (segundo se crê) por Buda, é útil recordar que aquilo não foi dito num vazio, e sim, a uma audiência específica. A natureza desta, seu nível de compreensão, seus preconceitos e idéias assentadas, culturalmente determinados, devem ajudar a separar o mais durável do mais efêmero, aquilo que explica que o budismo pudesse ao longo dos séculos continuar falando a sucessivas gerações muito diferentes daquela da época do fundador, mas também que algumas partes do conteúdo de seus textos canônicos em outros períodos pudessem parecer nitidamente ultrapassadas (sua forte misoginia, por exemplo, alguns aspectos de seus preceitos morais, etc.).

Mais recentemente, em seu estudo da religião popular no período saxão tardio da Inglaterra, Karen Louise Jolly analisa a conversão da ilha ao cristianismo, iniciada no final do século VI, como um *duplo* processo de conversão: processo que não deixou, então, de marcar com especificidades o próprio cristianismo local. Tratou-se de uma inter-relação dinâmica em que certos terrenos – por exemplo o que escolhe como objeto central, o da medicina folclórica litúrgica – funcionaram como um meio termo entre o popular e o elitista, o pagão e o cristão, a magia e o milagre.

Seu trabalho adota um modelo para a religião popular medieval cujas implicações teórico-metodológicas vão além do caso histórico que estuda como assunto principal. Para Jolly, *religião popular* é uma construção ou modelo hodierno usado para examinar uma faceta de uma cultura bem mais ampla e complexa. Tal religião popular define-se como as crenças e práticas compartilhadas pela maioria dos fiéis. Em lugar de ser um fenômeno separado que se possa opor a outro, a religião da elite (que ela prefere chamar de *formal*), em sua opinião a categoria “religião popular” é inclusiva da cristandade completa da época (ou de outras épocas), segundo um certo ângulo: inclui tanto os aspectos formais da religião quanto a experiência religiosa no cotidiano. Estas duas categorias, popular e formal, são vistas graficamente como esferas que fazem intersecção, mas de tal modo que o formal está quase de todo compreendido no interior do popular. A esfera do popular é a mais inclusiva, mas também a mais amorfa, incorporando a população e a prática mais amplas. A

esfera formal é menor e mais compacta, dando origem a uma minoria dominante autodefinida no conjunto da prática total da religião.

***B) As Religiões Antigas do Egito e da Mesopotâmia
num Enfoque Comparativo***

Este livro parte de duas opções teóricas: as que, na parte anterior deste capítulo, foram exemplificadas com idéias de Trevor Ling e Karen Louise Jolly. É minha intenção, então, levar a cabo uma comparação histórica sistemática das religiões egípcia e mesopotâmica na Antigüidade, com ênfase nos milênios III e II a.C. E também pretendo levar em conta a noção de religião popular como manejada por Jolly, além de, mais em geral, ter sido influenciado por sua concepções acerca dos modelos construídos para análise de temas religiosos. Numa linha muito similar, aliás, situam-se os trabalhos de duas egiptólogas escandinavas: Gertie Englund e Ragnhild Bjerre Finnestad.

Ao lado das escolhas teóricas, houve também uma seleção de eixos temáticos: concepções religiosas centrais (incluindo as noções acerca da criação do universo); os deuses, os templos e o culto; a religião funerária. Diversos aspectos foram, portanto, deixados de lado ou só aparecem de passagem: a adivinhação é um exemplo; também se deixou de detalhar a grande quantidade de aspectos mágicos vinculados à religião entre os egípcios e mesopotâmios.

Minha estratégia, nos capítulos seguintes deste livro, vai ser a seguinte: o caso egípcio será sempre exposto primeiro; a seguir, ao tratar-se do da Mesopotâmia, far-se-ão as comparações julgadas pertinentes.

É muito freqüente que se leiam afirmações de variados autores no sentido de ser a religião o fundamento das civilizações egípcia e mesopotâmica. Isto pode ter algum sentido ou ser simplesmente uma grande asneira, conforme o que se quiser dar a entender ao afirmá-lo. Se se estiver pensando em algo como o que expõe Trevor Ling, é verdade que o que hoje chamaríamos de religião constituía o

núcleo da civilização, da visão de mundo, do modo como os antigos reconstruíam, no imaginário e ideologicamente (ou seja, num sentido de legitimação do regime social e político estabelecido), a realidade em que lhes cabia viver e agir. Se, no entanto, se estiver pretendendo ser a religião “mais importante” do que, por exemplo, a economia, surgirá a asneira de que eu falava. É verdade que não existia, então, uma ciência econômica: do mesmo modo, aliás, que não havia “religião” como entidade passível de separação especializada, pelo qual é impossível traduzir o nosso termo “religião” em egípcio ou em sumério.

Os homens daquela época deviam, no entanto, comer, vestir-se, abrigar-se, tanto quanto os de qualquer outro período da História. Havia múltiplas relações entre economia, poder e religião – de novo, se nos parece útil a opção analítica de pensar em tais domínios por separado –, mas uma coisa é dizer que, por isto, aspectos religiosos imbricavam-se na economia, outra muito diferente, pretender que o único digno de estudo seja a religião, já que, supostamente, ela é que dava sentido às demais esferas do social. Ou neguemos os cortes analíticos, ou levemo-los a sério! O fato de haver elementos simbólicos em qualquer realidade humana é verdadeiro, mas nem por isto ela se *reduz* ao simbólico ou sógnico: o *homo symbolicus* é um reducionismo tão pobre e nefasto quanto o *homo oeconomicus*, mesmo estando o primeiro em moda atualmente.

Em 1990 publiquei um pequeno livro intitulado *Antigüidade oriental. Política e religião* (São Paulo: Contexto). Nele, um capítulo, o segundo, foi dedicado à questão de esclarecer, além dos pontos comuns, sempre mais fáceis de explicar, os fortes contrastes perceptíveis, no tocante ao tema do livro – as relações entre política e religião no Antigo Oriente Próximo –, entre Egito e Baixa Mesopotâmia. Muito do que lá se diz é útil também às comparações que serão empreendidas neste livro. Não podendo ou querendo repetir os argumentos lá desenvolvidos, limitar-me-ei a recordar dois pontos essenciais, a meu ver pertinentemente centrais também para explicar os contrastes constatáveis entre os dois casos estudados em matéria religiosa.

Se tanto a Baixa Mesopotâmia quanto o Egito têm em comum constituírem as duas primeiras áreas civilizadas a surgir em vales fluviais inundáveis, o vale do Eufrates e do Tigre (Mesopotâmia) e o do Nilo (Egito) apresentavam, porém, características contrastantes, que tornavam a agricultura baseada na irrigação incomparavelmente mais fácil de realizar nas terras baixas egípcias. Além disto, a Mesopotâmia estava cercada de regiões com forte presença do que os especialistas hoje chamam de “nomadismo circunscrito”, o que marcou indelevelmente e em repetidas ocasiões o seu devir histórico, bem mais do que aquilo que possa ser dito acerca do impacto dos nômades sobre a cultura egípcia. Por fim, o Egito dispunha em seu próprio território, no deserto Arábico (oriental) e em zonas não-egípcias mas que cedo controlou (Sinai, Núbia), de recursos equilibrados e numerosos – agrícolas, de pesca, de coleta, minerais –, em contraste com uma Baixa Mesopotâmia rica em recursos agrícolas e pesqueiros mas pobre em todos os demais.

O segundo ponto que desejo lembrar é o fato de ter sido a Baixa Mesopotâmia a única região do Velho Mundo a chegar por si mesma a uma urbanização completa e aos aspectos variados daquilo que se convencionou chamar de civilização, em longo processo que vai do surgimento de aldeias sedentárias no Oriente Próximo asiático por volta de 7000 a.C. à presença de múltiplas cidades-Estados no sul mesopotâmico no IV milênio a.C. em sua parte final. O Egito tem indubitáveis raízes culturais africanas e apresentou soluções originais aos problemas da civilização em todos os seus aspectos: mesmo assim, como em todos os outros casos que se possam mencionar no Velho Mundo, o processo pelo qual chegou à civilização e à urbanização foi secundário e não primário como o mesopotâmico. Pela mesma razão, foi muito mais rápido: as primeiras aldeias neolíticas estáveis datam no vale do Nilo de cerca de 5000 a.C. e no final do IV milênio a.C. o Egito era já um reino unificado – o que contrasta com a longa vigência do regime da cidade-Estado independente na Mesopotâmia – e civilizado. Na Ásia Ocidental, quase quatro milênios separam o Neolítico completo da urbanização completa; no Egito, só a metade desse tempo.

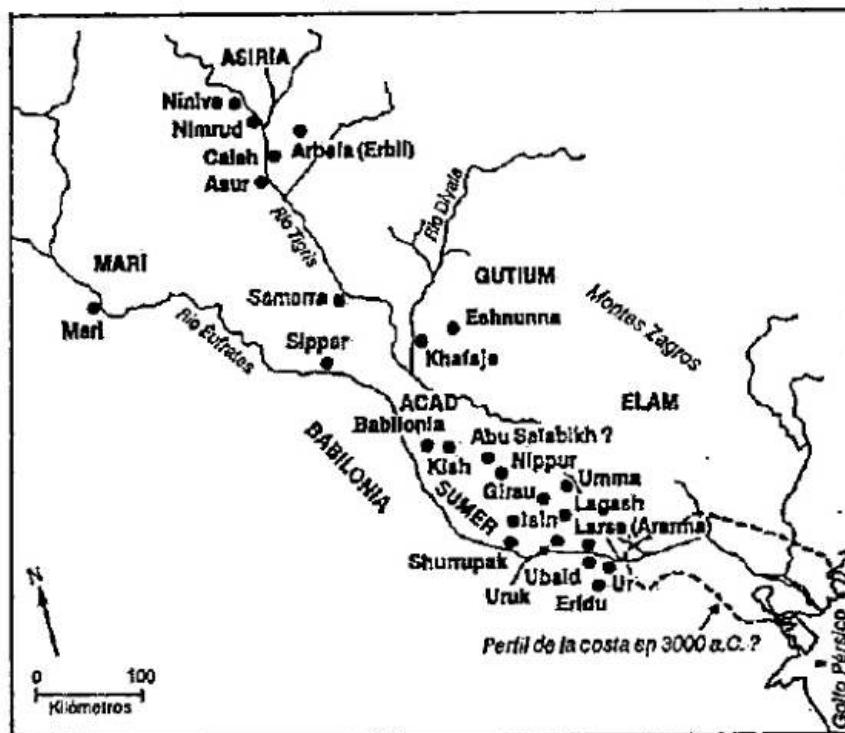
Optei, neste ensaio, pela não inclusão de notas de referência, querendo tornar o texto mais fluido. Entretanto, todos os autores citados nominalmente no texto têm seus textos pertinentes incluídos na orientação bibliográfica final, mesmo que isto não pareça sempre evidente: é que as obras coletivas são listadas pelo nome do compilador.

Figura 1: Mapa do Egito antigo



Referência: COTTEREL, Arthur, org. *Historia de las civilizaciones antiguas*.
I. Egito, Oriente Próximo. Trad. de Juan Faci. Barcelona:
Crítica, 1984, p. 39.

Figura 2: Mapa da Mesopotâmia antiga



Referência: COTTEREL, Arthur, org. *Historia de las civilizaciones antiguas*.
I. Egipto, Oriente Próximo. Trad. de Juan Faci. Barcelona:
Crítica, 1984, p. 145.

Capítulo II: AS RELIGIÕES ANTIGAS DO EGITO E DA MESOPOTÂMIA: PRINCÍPIOS BÁSICOS

A) EGITO

Na ontologia cristã, o ser aparece cindido. Existe um mundo sensível, terrestre, e outro, radicalmente distinto, que transcende o primeiro. Assim sendo, o pensamento assume freqüentemente a forma de categorias ontológicas duais em oposição irreconciliável: material/espiritual, divino (ou sagrado)/profano, temporal/eterno, secular (deste mundo)/relativo ao outro mundo. Dos seres do planeta Terra, só o homem pertence às duas dimensões do real – a terrestre e a transcendente –, enquanto animais que não o próprio homem, vegetais e minerais têm a ver unicamente com a dimensão sensível, mundana, o que os exclui de qualquer interesse religioso real (a não ser, às vezes, como repositório de argumentos apologéticos; ou como cenário preparado para acolher o homem, centro e rei da criação). A noção de divindade, no contexto ontológico de que falamos agora, remete a algo por definição não sujeito à causalidade, existente numa esfera que não é a dos homens enquanto estiverem neste mundo, posto que transcende aquilo que tal divindade criou: mesmo em se admitindo certas formas de comunicação entre as esferas, trata-se de dimensões ontologicamente opostas. Deus é, portanto, uma entidade invisível e transcendente que pertence a um mundo que é radicalmente *outro*.

Não seria exato dizer que os egiptólogos ignoraram o fato básico de que as concepções egípcias nada têm em comum com o quadro esboçado acima. Pelo contrário, neste século sobretudo, não faltaram repetidas afirmações de estudiosos no sentido da especificidade do pensamento egípcio. Ocorre, porém, que por um lado ela

costuma ser definida, não em si mesma, mas na forma de um contraste com o modo ocidental e cristão de ver as coisas, que é assim privilegiado. Por outro lado, o reconhecimento de que existe um modo próprio de pensar dos antigos egípcios não tem impedido, em traduções de textos e comentários acerca da iconografia produzida por eles, ou ao discorrer acerca do pensamento que originou esses escritos e figuras, o uso de uma terminologia que só pode falsear aquilo que se pretende entender: “alma”, “pecado”, “Deus” (num sentido radicalmente transcendente). Nos piores casos, as concepções egípcias aparecem como prenúncios ou realizações imperfeitas de idéias cristãs às quais, por alguma estranha razão (estranha em trabalhos de História, quero dizer), se parece atribuir um valor absoluto.

Dentre as interpretações hodiernas que tentam escapar de armadilhas como as mencionadas, parece-me que uma das mais interessantes foi a que desenvolveram duas egiptólogas escandinavas: Gertie Englund e Ragnhild Bjerre Finnestad. Partem da constatação de um forte *monismo* no pensamento egípcio. Anterior a qualquer especialização de ciência, religião e filosofia como ramos separados de atividade intelectual, estranha mesmo a uma separação estrita entre as atividades intelectuais e as de outro tipo, a visão de mundo dos egípcios é ao mesmo tempo religião, cosmologia (e cosmogonia), psicologia, sociologia e teoria política – se quisermos usar etiquetas modernas. E absolutamente não fragmenta a realidade em esferas estanques.

Mundo humano (individual e social), mundo divino, mundo natural, são aspectos de um todo visto como tal, desprovido de barreiras intransponíveis. Não se acentua, nos conceitos e na forma de pensar, a diferença entre animado e inanimado, humano e animal (ou vegetal), matéria e espírito, corpo e alma. O mundo todo, único, é que constitui o objeto de um pensamento baseado em mitos; o fato de tal mundo ser uma totalidade coerente é que permite a ação eficaz, como se acreditava, do ritual e da magia. No pensamento em questão, há uma noção central: a *vida*, em sua latência, seu vir a ser, suas manifestações, sua regeneração; dela se parte ontologicamente, mas também numa forma de pensar que emprega muitas vezes, operacionalmente, a oposição (complementar e não irreconciliável, como

todas as oposições binárias freqüentes no pensamento egípcio) masculino/feminino como categoria dinâmica. A vida é percebida mesmo no que para nós é a matéria inanimada. É assim que, na literatura funerária, o rei pode aparecer vinculado à fertilidade da terra tanto quanto ser o agente que faz com que o lápis-lazúli "cresça" em sua ganga de pedra. E a vida que está presente em tudo é encarada como uma entidade partilhada em forma coletiva, uma rede englobante de que as entidades individualmente consideradas de todos os tipos – homens vivos, homens mortos, deuses, animais, plantas, objetos – participam: isto é que permite, por exemplo, a regeneração do rei num festival, em princípio após trinta anos de reinado; ou a transfiguração do morto, transformado pelos rituais da religião funerária numa espécie de larva contendo uma vida em potencial; ou que o sacerdote oficiante possa, no templo, ao abraçar ou tocar a estátua divina quando do culto matutino, transferir-lhe uma parcela de sua própria vitalidade, abrindo assim caminho a que a imagem se torne apta a receber uma parte do ser da divindade.

No contexto holístico esboçado antes é que convém abordar o raciocínio que se desenvolve mediante pares de oposições complementares, tão próprio dos antigos egípcios. Ao contrário das oposições taxativas cristãs entre, por exemplo, material/espiritual, corpo/espírito etc., as oposições binárias egípcias conduzem sempre a uma reconciliação ou a uma síntese unitária. Seja, por exemplo, o caráter duplo do país: Alto Egito com sua coroa branca, ao sul, Baixo Egito com sua coroa vermelha, ao norte. O raciocínio dual sobre o país conduz à noção da monarquia unitária sobre o Egito da parte do faraó, "Rei do Alto e Baixo Egito" e portador da dupla coroa, uma fusão das coroas do sul e do norte. Outro exemplo: Set e Hórus, ao disputarem a herança de Osíris, engalfinham-se num duelo em muitos episódios. Isto não impede que ambos, de concerto, harmonicamente, presidam à entronização do rei (ou à renovação dela no ritual que renova a realeza quando do festival *sed*), para o qual reúnem o Alto e o Baixo Egito, representados na iconografia alusiva a tais ocasiões de gala real por plantas heráldicas atadas pelos deuses em questão ao hieróglifo que significa "reunir". A reconciliação dos opostos é criação

e dinamismo, num percurso que da dualidade reconduz invariavelmente ao monismo que já foi mencionado.

A cosmologia egípcia – em todas as suas variantes – desemboca no mito do rei divino, descendente do deus criador em linha direta e portanto herdeiro do cosmo completo – isto é, dono legítimo dos países estrangeiros tanto quanto do próprio Egito –, encarregado de sustentar a Verdade/Justiça/Equilíbrio/Medida do universo, personalizada como a deusa Maat, que veio a ser vista como filha do deus solar Ra, e assim, reduzir a possibilidade de que as forças do caos, expulsas para a fimbria do mundo organizado, invadam tal mundo. A ação do faraó nesse sentido pode ser qualificada de cósmica, já que se estende aos planos do divino, do natural e do humano. No contexto desta visão das coisas, o pensamento religioso egípcio é centralmente otimista e ao mesmo tempo ético por excelência.

O papel do rei reflete-se, em nível menor, no dos homens, que devem, em seu próprio plano e no respeito das hierarquias (que são divinamente fundadas e portanto legítimas), agir segundo Maat. Se não o fizerem, estarão sujeitos ao castigo. Isto se comprova no mito da destruição (que não chega às últimas conseqüências) da humanidade por decisão do deus solar Ra, que para tal lançou mão de uma das encarnações de seu olho, a deusa Hathor. Aparece também nos textos que descrevem a ação do rei “massacrando” as forças ou agentes do caos, que podem ser infratores internos (egípcios desleais) e externos (animais considerados malignos e caóticos, como o hipopótamo ou as bestas do deserto; estrangeiros, que salvo quando se submetem ao faraó são por definição um elemento do caos ameaçador). Se a humanidade respeitar Maat, poderá esperar que o cosmo se renove ciclicamente, o rio suba, tudo funcione bem, no tocante a esta vida; e o indivíduo, caso tenha os meios de prover-se dos elementos de um funeral adequado, poderá ter acesso à ressurreição e à vida eterna em condições favoráveis, no paraíso agrário sobre o qual reina Osíris ou em outra das versões admitidas da vida após a morte.

Existiu indubitavelmente também, no antigo Egito, a idéia de que o futuro é quase sempre insondável para os homens, que dependem da ação do rei divino e dos outros deuses num sentido que é até certo ponto arbitrário e diante do qual cabe inclinar-se. Predomi-

nou, no entanto, a ênfase na recompensa à ação segundo Maat, nesta e em outra vida. Mesmo o recurso à magia para garantir tal recompensa não anulava a tendência central à obediência, num contexto de confiança e esperança, às forças que regem o mundo. Uma ilustração disto é fornecida pelo mito de Osíris: seu assassinato pelo irmão, Set, uma infração à ordem das coisas, foi sucedido por nova quebra dessa ordem, a usurpação da herança do monarca divino morto por seu assassino. Mas, ao cabo de numerosas peripécias – as contendas entre Hórus, único filho (póstumo) e herdeiro de Osíris, e Set –, Hórus obteve por fim o gozo e a confirmação legal pelo tribunal dos deuses de sua herança legítima, enquanto o próprio Osíris assumiu uma vida diferente como deus dos mortos. Quanto a Set, foi posto na proa da barca solar como combatente de forças caóticas como a serpente Apepi: isto é, de agente do caos que havia sido, transformou-se em guerreiro que protege o universo ordenado. Maat pode parecer momentaneamente derrotada, mas no fim das contas prevalece.

O caos original – as Águas Primordiais indiferenciadas – transformou-se, por etapas, no universo conhecido. Tal devir foi enunciado em diversas variantes cosmogônicas, originadas em diferentes santuários, que a pesquisa atual mostra terem sido mais complementares – cada uma escolhendo e desenvolvendo um ângulo de abordagem – do que rivais ou contraditórias. Isto, independentemente da cronologia de seu aparecimento, que é desconhecida. Mas, uma vez surgidas as três versões principais acerca das origens – as de Hermópolis, Heliópolis e Mênfis –, serviram de base a múltiplas reflexões complementares e intercâmbios de idéias, numa especulação teológica que durou literalmente milênios. A insistência intelectual nos relatos de como o mundo ordenado se destacou daquele, caótico, dos tempos primevos, se devia a que, no contexto do pensamento mítico, a emergência “pela primeira vez” do universo organizado no passado indefinido em que se localiza o mito mantinha sua eficácia em qualquer contexto temporal em que o caos parecesse ameaçar o Egito, núcleo do universo em questão.

Dentre os mitos de criação que chegaram até nós, a versão proveniente de Hermópolis, no Médio Egito, se centra em saber como

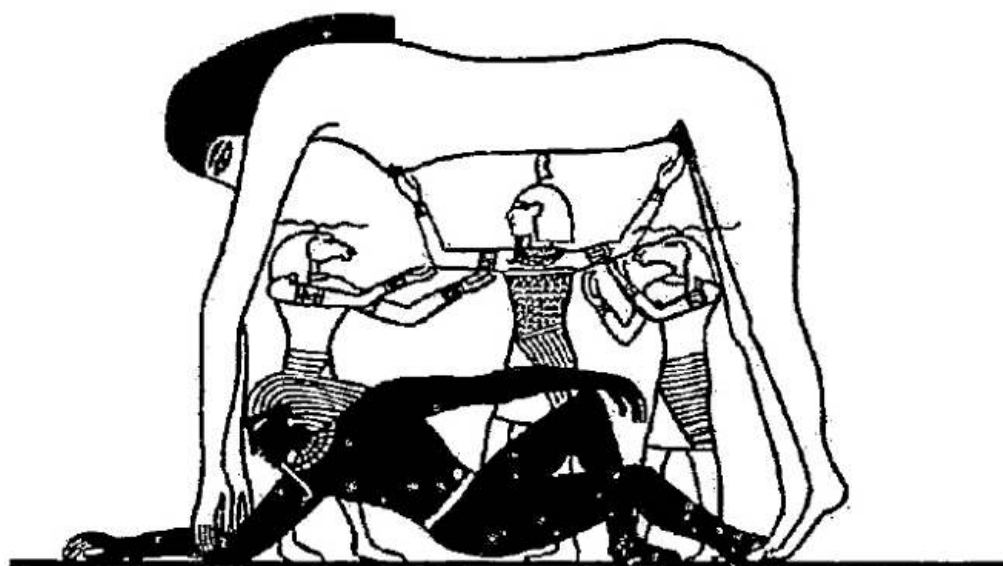
foi possível, tendo como ponto de partida um caos indiferenciado, o surgimento de um mundo múltiplo e multiforme como o que os egípcios conheciam, em que viviam. A resposta é dada, na especulação mítica, mediante a noção de que, nas próprias águas inertes do caos inicial, existia em forma larvar a diversidade, através da potencialidade dinâmica representada por quatro casais – a Ogdóada hermiopolitana – de deuses primevos, os quais continham em si o germe da passagem do não-ser ao ser através de um devir. Estes casais personificavam as características que eram os atributos da realidade caótica: a escuridão, a ausência de formas, a eternidade imóvel e a natureza daquilo que é escondido ou oculto.

Em Heliópolis, o mito da Enéada ou nove deuses das origens visa a descrever a etapa seguinte na geração do cosmo atual: um demiurgo criador, Atum, associado a Ra como uma de suas transformações na teologia heliopolitana, emergiu por si mesmo das águas inertes (personificadas como seu pai *Nnw*, ou Nun) e, pela procriação divina, procedeu à criação do universo diversificado e organizado. A criação de si mesmo pelo demiurgo dependeu do uso da percepção, da magia e da palavra divina. Uma vez tendo engendrado a si mesmo, Atum – cujo nome significa “Aquele que é completo” – masturbou-se e, com o sêmen assim emitido, levado à boca (que agiu no caso como vulva), “cuspiu” o deus Shu, personificação do ar, e “espirrou” ou “expectorou” a deusa Tefnut, que é a umidade atmosférica. Depois desta primeira divisão do uno, conduzindo a um grupo de três deuses, o casal primordial Shu e Tefnut por sua vez gerou outro, de natureza claramente cosmológica: o deus Geb, a Terra, e a deusa Nut, o céu. Ao interpor-se entre Geb e Nut, elevando esta última em seus braços para formar a abóbada celeste, Shu deu forma ao universo como percebido na atualidade pelos homens. E com os quatro filhos de Geb e Nut – os casais Osíris e Ísis, Set e Neftis –, passa-se do cósmico ao humano por meio do mito de Osíris, seu assassinato pelo irmão Set, sua sucessão pelo filho Hórus (que o faraó vivo encarna), sua transformação em deus dos mortos, um mito que se repetia cada vez que um rei morto (agora um Osíris) era sucedido pelo monarca que funcionava como seu “filho” (mesmo se não o fosse carnalmente) presidindo ao seu funeral, o que demonstrava sua legitimidade ao

por sua vez subir ao trono como "Hórus vivo" (sendo este um dos epítetos do faraó). Os primeiros deuses, até os filhos de Geb e Nut, aparecem como hipóstases do demiurgo: demonstrou-se que todos têm características andróginas, sem por isto deixarem de ser ou masculinos ou femininos centralmente. Formam a Enéada heliopolitana: o número nove é um plural de plurais, já que a triplicação de um signo ou três traços postos no final da palavra indicam o plural na escrita egípcia. Se se incluir Hórus, como às vezes se fazia, chega-se a dez, número também simbólico de algo completo, pois a base da numeração egípcia era decimal, e dez era o número dos dias da semana.

Por fim, em Mênfis a preocupação teológica se centrou numa alternativa à versão anterior, compatível com ela no entanto. Neste caso, a divindade criadora, o demiurgo, é o deus local Ptah. A versão menfita insistia na criação pela palavra: Ptah, em seu papel de demiurgo, engendrou deuses ao pronunciar o seu nome. Mas a divindade menfita era, também, patrono dos artífices. Assim, um hino ritual de aproximadamente 1100 a.C. saúda Ptah como aquele que criou a si mesmo ("tu não tens pai que te haja engendrado quando te manifestas, tu não tens mãe que te haja dado à luz"), identificando-o com a colina inicial que emergiu das águas primordiais (Ptah-Tatenen: Ptah, a "terra que se levanta"), dando origem ao Egito e em seguida ao resto da criação com a sua boca e com as suas mãos, a começar pelo Sol, seu filho nesta versão. O encômio do deus salienta: "Aquilo que tua boca engendrou, aquilo que tuas mãos criaram, tu tiraste das águas primordiais. A obra de tuas mãos é comparável à tua perfeição".

Figura 3: Shu, o deus do ar, separa um do outro os seus filhos Geb (deus da terra) e Nut (deusa do céu)



Como deus terrestre ou ctônico, ligado à fertilidade do solo, Geb é representado com a pele negra. Shu – que traz à cabeça uma pluma, emblema dos deuses atmosféricos –, é ajudado por personagens que simbolizam os ventos. Nas concepções egípcias, se Shu por um lado mantinha céu e terra separados, por outro lado os unia também, ao transmitir à terra o alento e a luz.

Referência: CLARK, R. T. Rundle. *Myth and symbol in ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 1978, p. 49.

Com a emergência do mundo múltiplo, em sua diversidade de formas e manifestações, o caos não desapareceu: foi somente expulso para os limites do mundo organizado, que se confunde com o próprio Egito. De fora, ameaça a criação e a ordem legítima das coisas. A responsabilidade central no esforço para evitar que o caos prevaleça pertence ao rei. Ao mesmo tempo homem e deus – mas tornado divino somente ao entronizar-se, não desde o nascimento –, o faraó é a encarnação da comunidade egípcia total, que só ele pode representar diante dos deuses. Quando estes estendem às narinas do rei os símbolos da vida e da estabilidade, quando lhe concedem o alento, entende-se que isto é extensivo, através dele, ao povo egípcio inteiro. Só o rei constrói e mantém templos, onde unicamente ele é representado como oficiante na iconografia sagrada. Os deuses precisam de alimento e apoio para que a ordem do mundo subsista, e no mito da monarquia divina é o rei que, através do culto, assegura tal apoio.

Nas relações do faraó – ou dos sacerdotes, que não passam de delegados seus – com as divindades, no culto diário e quando de numerosos festivais sagrados, tem lugar uma troca, um *do ut des*: alimento, bebida e roupa, produtos humanos, são trocados por vida, estabilidade, prosperidade, vitória contra os inimigos. Num texto do século XI a.C., o *Relatório de Unamon*, opõe-se expressamente a faculdade de prover bens materiais, característica dos homens, à de conceder “vida e saúde”, típica dos deuses (no contexto do documento mencionado, trata-se de Amon-Ra). Mas há também um aspecto mais abstrato ou conceitual na oferenda. Além de alimentos, bebidas e tecidos ou roupas, o faraó estende ao deus, em seu santuário, o olho de Hórus, ferido por Set na luta entre ambos pela herança de Osíris mas depois regenerado pelo deus lunar Thot (já que o mito do olho de Hórus remete às fases da Lua); também lhe oferece uma estatueta da deusa Maat. Isto significa entregar à divindade símbolos da regeneração e da ordem do mundo, para que aquela as devolva à humanidade, por mediação do rei, em quantidade incomparavelmente maior. O gesto é similar, então, à libação de água feita no que é hoje Assuã, na primeira catarata do Nilo, onde segundo os egípcios se originava a cheia do rio: uma pequena quantidade de água ofertada

garantiria o desencadear da inundação que dava vida ao país. Isto há muito foi percebido e sublinhado. Mas é importante assinalar igualmente o seguinte: o que permitia que atos rituais e mágicos de tal tipo pudessem funcionar, segundo acreditavam os egípcios, era a visão monista de um mundo desprovido de barreiras absolutas entre suas dimensões divina, humana e natural.

A humanidade veio a existir por um ato do demiurgo criador, aquele que se destacou primeiro do caos, o qual formou seu próprio corpo, reuniu os seus membros e então chorou sobre eles. Em egípcio, a humanidade – mais precisamente os próprios egípcios – era *remetjet* (𓄏𓄏𓄏𓄏); e *remi*, (𓄏𓄏𓄏) era o verbo chorar. A semelhança na estrutura consonantal de ambos os vocábulos, para os egípcios – que acreditavam que o nome *era* aquilo que designava – autorizava uma aproximação ao mesmo tempo semântica e ontológica que levasse a imaginar o surgimento da humanidade por meio do pranto do demiurgo. Não se pense, porém, que esta concepção trouxesse consigo alguma conotação do mundo terrestre como “vale de lágrimas”, do choro e da infelicidade como lote dos homens nesta vida, ou algo semelhante. O que se queria enfatizar no mito de criação dos homens era que, como os deuses, os humanos procedem da substância do demiurgo criador: uma constatação positiva, portanto. Um texto sapiencial originado por volta de 2100 a.C., as *Instruções a Merikara*, afirma a respeito dos seres humanos, no tocante à sua relação com o demiurgo solar: “eles, saídos de seu corpo, são as suas imagens”. Uma teodicéia em que a um deus absolutamente bom e justo se opusesse uma humanidade sofredora porque impura em sua origem, ou porque decaída, tendo escolhido desobedecer à divindade, era concepção escassamente presente (e só em alguns períodos) no pensamento egípcio. Este, pela mesma razão, podia encarar certos atos como faltas humanas, infrações que eram à ordem do mundo (em termos egípcios, a Maat), mas não, como pecados à maneira cristã. O termo egípcio mais comumente traduzido em forma errônea como “pecado” – *betá* (𓄏𓄏𓄏) – pertence a um campo semântico que inclui noções como desobediência, desafio, insolência, rebelião: sua tradução correta é “ato errôneo” ou “infração”.

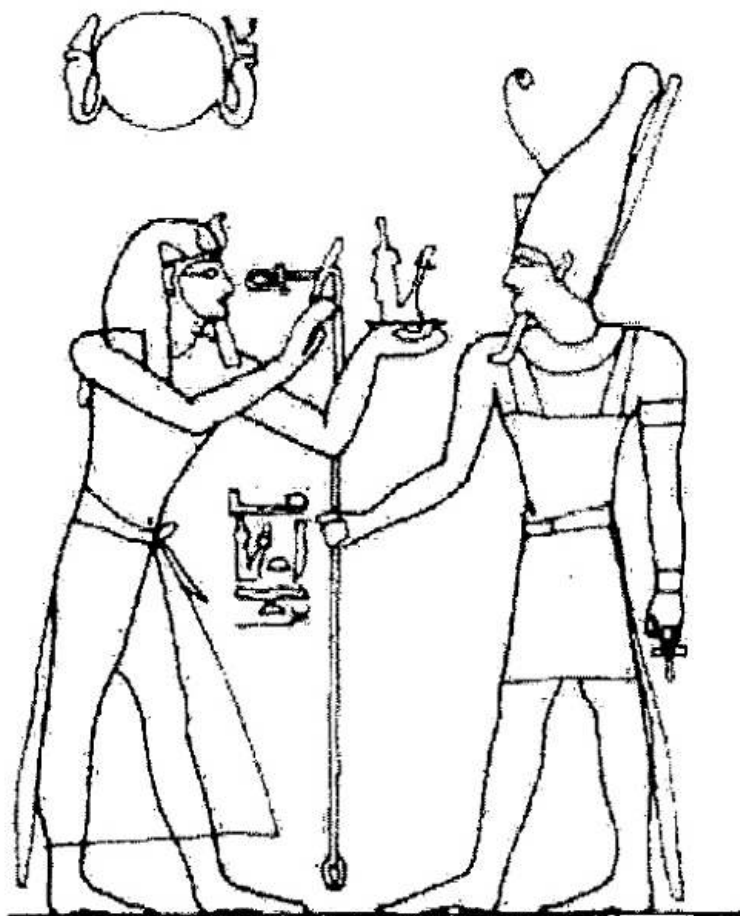
No caso da Mesopotâmia, em função do pensamento mítico cedo se geraram textos relativamente extensos. No Egito, porém, tal pensamento funcionava como um tipo especial de linguagem, um modo de expressão que – por exemplo e sobretudo nos textos de magia funerária – procedia alusivamente, através de afirmações ou analogias curtas, nunca se estendendo em verdadeiras narrativas ou exposições sistemáticas do mito. Eis aqui, por exemplo, como, no Encantamento número 154 dos *Textos dos sarcófagos*, texto este do início do II milênio a.C., se recorre a um mito relativo a uma serpente caótica, primordial, rival de Ra no tocante ao controle da cidade de Heliópolis (personagem que na tradução chamarei de “ofídio” para marcar o seu caráter masculino), com a finalidade de explicar os costumes de que o sumo sacerdote do templo heliopolitano de Ra devesse raspar o cabelo e ao mesmo tempo usar um cacho lateral de cabelos trançados, a razão de ser do título tradicional daquele sumo sacerdote (o Maior dos Videntes) e alguns fatos relativos ao culto como se realizava no santuário local do deus solar Ra:

“Aconteceu que Ra disputou com o ofídio imy-whm.f [talvez esta designação queira dizer “escorregadio”] a divisão de Heliópolis e sua boca foi machucada: assim foi que a redução ocorreu no festival mensal. Então disse imy-whm.f: ‘Eu vou pegar meu arpão e herdarei esta cidade’ – e deste modo foi que veio a existir o arpão. Então disse Ra: ‘Eu vou erigir meus mastros de bandeira contra ele, vou expulsá-lo’ – e deste modo veio a existir o festival snwt.

“Aconteceu que Ra encontrou aquele que veste roupa vermelha brilhante [um dos avatares do ofídio rival]. Antes que o pudesse golpear, este armou uma armadilha para ele, isto é, (transformou-se em) uma mulher com tranças – e deste modo é que veio a existir em Heliópolis o homem com o cacho de cabelos. Um homem de cabelos raspados era dotado de poder nos dois templos – e deste modo veio a existir o homem de cabelos raspados –, até que o Herdeiro viesse à existência, isto é, o Grande que contempla o seu pai – e deste modo o homem de cabelos raspados tornou-se o

Maior dos Videntes, na qualidade de um filho que age por seu pai."

Figura 4: O faraó Seti I oferece uma estatueta de Maat a Atum-Ra (relevo do templo funerário do faraó em Abydos)



Maat constituía a Verdade/Justiça/Ordem/Equilíbrio, entidade cósmica. Sua apresentação à divindade era parte integrante do ritual diário nos templos egípcios. Atum-Ra, em reciprocidade, estende às narinas do rei o símbolo da vida que emerge de seu cetro. A inscrição diz: "Oferecer Maat ao pai".

Referência: DAVID, Rosalie. *A guide to religious ritual at Abydos*. Warminster: Aris & Phillips, 1981, p. 33.

Nota-se que, para cada elemento a explicar, invoca-se um fragmento de relato mítico, sem que se chegue a contar uma história completa. Na verdade, só em períodos muito tardios se dispôs de relatos míticos integrais expostos em textos contínuos. Também se pode ver que, como era comum, acaba por introduzir-se a figura real: o “Grande que contempla o seu pai” ou o “filho que age por seu pai” é o faraó, filho de Ra na titulação real, o qual constitui o verdadeiro sumo sacerdote em Heliópolis como alhures no Egito, sendo os demais oficiantes meros delegados seus.

O outro aspecto evidente na passagem reproduzida – o raciocínio por meio de analogias ou homologias – era algo corriqueiro nos textos religiosos egípcios. Também usual neles era o recurso às comparações ou paralelos. Eis aqui, como exemplo, uma passagem de um panegírico real aproximadamente da mesma época:

“É sob a condução de Ra que se vive. Aquele que está à sua [= do rei] sombra terá muitos bens. Ra é aquele graças a cujos raios se enxerga: (mas) quanto mais do que o disco solar ele [= o rei] ilumina! Seu ardor queima mais do que a chama de uma fogueira. Ele consome (lit. ferve, cozinha) em seu momento mais do que o fogo. Quanto mais ele faz reverdecer do que uma grande inundação! Ele enche as Duas Terras de força e vida. As narinas se bloqueiam quando ele fica encolerizado; (quando) se acalma, respira-se o ar. Ele provê alimento àqueles que o seguem; ele abastece o que adere à sua via. Aquele que ele favorece será dono de provisões; o seu opositor será despojado. (...)”

Como se pode ver, o elogio do rei se constrói em sua maior parte por meio de comparações que tomam a forma de gradações ou de antíteses. Outro modo de usar tal recurso era o de assimilar o faraó sistematicamente a deuses ou a aspectos específicos de divindades. Também isto nada tem de casual: segundo Gertie Englund, os deuses serviam ao pensamento egípcio como marcos referenciais, como as bases mesmas do sistema de conceitos que organizava tal pensa-

mento. Parafraçando Lévi-Strauss, poderíamos dizer que os deuses egípcios eram bons para pensar!

Segundo texto sapiencial já mencionado, as *Instruções para Merikara*, "o homem pobre não fala segundo Maat": em sua preocupação derivada de suas necessidades não satisfeitas, ele se inclina para aquele que lhe ofereça recompensas. Embora não seja o contexto visado pelo autor da passagem em questão, isto pode conduzir-nos, para terminar, à constatação seguinte: as concepções que examinamos decorrem de uma visão de elite; e de uma elite muito pequena. Os textos que nos chegaram foram redigidos e destinados à ínfima minoria dos que sabiam ler e escrever. Até que ponto, então, a visão de mundo resumida acima reflete também idéias comuns ao conjunto da sociedade egípcia? Esta pergunta é de difícil resposta, devido à relativa escassez de informações detalhadas acerca das concepções populares.

É possível, no entanto, que tal pobreza documental tenha sido exagerada. No que é provavelmente o primeiro livro a abordar para um período dado, com todas as fontes disponíveis (escritas e arqueológicas), a questão da religião popular, Ashraf Iskander Sadek chega à conclusão de que esta e a religião estatal (monárquica e templária) eram complementares e não opostas: ambos os níveis de práticas e crenças interagiam e havia considerável superposição. Assim, baseando-me também nas idéias de Karen Jolly, resumidas no primeiro capítulo deste livro, acho mais útil conceber o "popular", não como algo de todo separado dos vãos teológicos articuladores do pensamento erudito egípcio, mas como uma esfera muito ampla, um terreno comum ao qual necessariamente pertence na sua porção maior – ou mais exatamente, do qual parte – o próprio conjunto de concepções dos eruditos. É difícil imaginar, de outro modo, que as noções acerca de Maat e o mito da monarquia divina pudessem servir de espinha dorsal à ideologia legitimadora da ordem político-social do antigo Egito por cerca de três milênios.

B) MESOPOTÂMIA

A atitude mesopotâmica básica diante do mundo parece diferir bastante da egípcia. Antes, porém, de salientar as diferenças, diremos para começar que também há muito em comum: a noção da reunião numa única realidade do humano, do natural e do divino; o pensamento mítico que age em tal mundo coerente e de um só bloco pelo ritual e pela magia que permitem reatualizar no presente o passado mítico primordial; deuses cujas mansões são os templos, cujo acesso é restrito e nos quais são servidos como reis ou grandes senhores, o que inclui refeições diárias que lhes são oferecidas (duas, no caso da Mesopotâmia). Exatamente porque há muito em comum, é possível, se se quiser, escrever sínteses que partam disto, reunindo numa visão única Egito e Mesopotâmia, mas também muitas outras civilizações próximo-orientais no que tange aos aspectos religiosos. Foi o que fez H. W. F. Saggs em sua síntese *Civilization before Greece and Rome*, cujo capítulo 13 chama-se "Religião antiga" (o próprio autor salienta o singular empregado no termo religião).

O contraste, entretanto, é agudo, em especial no que se refere ao estado mais antigo de ambas as religiões que as fontes permitem conhecer. Vamos apresentar isto mediante certo número de características ou tópicos, antes de tentar explicá-lo.

Tomaremos, em primeiro lugar, o conceito sumério de ME. Aparece em detalhe numa única fonte: o mito conhecido como "Inanna e Enki: a transferência das artes da civilização de Eridu para Uruk". Eridu era segundo a tradição o centro antigo da civilização suméria, cujo senhor, Enki, deus sábio e organizador do universo vinculado à água doce primordial, cuida dos *me* divinos, necessários à continuidade da civilização. Inanna, a senhora de Uruk, deseja apossar-se desses *me* e levá-los para sua própria cidade, que assim se tornaria centro do mundo civilizado. Banqueteando-se com Enki em Eridu, ela obtém do deus embriagado de cerveja tais *me* como presente. Como traduzir o termo *me* é duvidoso. Noah Kramer fala de "leis divinas", regras, regulamentos atribuídos a cada uma das entidades cósmicas e cada um dos fenômenos culturais para que ajam de

acordo com os planos estabelecidos pelas divindades criadoras. Raymond Jestin, embora ache o *me* incognoscível à maneira do Tao chinês ou do Nirvana budista, nele vê um conceito que se liga ao de determinação, fado ou destino, segundo a natureza intrínseca de cada ser ou coisa: neste sentido preciso é que se trataria de decretos divinos, devendo ser salientado que seu aspecto essencial concerne às relações entre o mundo dos deuses e o mundo humano, consubstanciadas centralmente na monarquia, que para os sumérios “desceu do céu”, e na construção do templo de cada cidade. Em outro texto, um dicionário compilado por Jeremy Black e Anthony Green, definem-se os *me* (em acadiano *parsu*, sendo *gish-hur*, “plano”, “desígnio”, expressão próxima ou equivalente) como os poderes dos deuses que, ao implementar-se, permitem a vida civilizada. Associados primeiro a Enki, depois preferencialmente a Anu e Enlil, os *me* são concebidos em termos concretos e não, abstratos. Por isto, podem ser “levados”, “usados”, é possível “sentar-se sobre” alguns deles. Em tempos de distúrbios sociais ou políticos, os *me* podem ser “dispersos”, “esquecidos”, “empurrados para um canto”.

Como foi dito, só no poema relativo a Inanna e Enki há uma lista compreensiva dos *me*. Ora, esta lista é à primeira vista surpreendente. Além de que ela não parece obedecer, no texto, a ordem alguma discernível que seja coerente, lógica numa forma consistente – o que pareceria indicar que os *me* são todos igualmente necessários, não-hierarquizados –, eles são cerca de cem, alguns dos quais incompreensíveis. Entendem-se, com mais ou menos certeza conforme os casos, 68. Eis aqui a lista, com alguns reagrupamentos, mas, de resto, respeitando a ordem em que aparecem no texto mítico:

- a soberania;
- a divindade;
- a coroa eterna e sublime;
- o trono real;
- o cetro sublime;
- as [outras] insígnias reais;
- o templo sublime;
- o pastoreio;

- a monarquia;
- o senhorio durável;
- a dignidade sacerdotal (expressa em quatro *me* distintos que parecem personagens);
- a verdade;
- a descida ao mundo dos mortos;
- a subida do mundo dos mortos;
- o eunuco (expresso em três *me*);
- o estandarte militar;
- o dilúvio;
- as armas;
- as relações sexuais;
- a prostituição;
- a lei;
- a calúnia;
- a arte;
- a sala de culto;
- a prostituta sagrada;
- determinados instrumentos musicais (que configuram cinco *me*);
- a música;
- a função de ancião;
- a qualidade de herói;
- o poder;
- a hostilidade;
- a retidão;
- a destruição das cidades;
- a lamentação;
- as alegrias do coração;
- a mentira;
- o país rebelde;
- a bondade;
- a justiça;
- a arte de trabalhar a madeira;

- a arte de trabalhar os metais;
- diversas profissões (escriva, ferreiro, curtidor, pedreiro, cesteiro);
- a sabedoria;
- a atenção;
- a purificação sagrada;
- o medo;
- o terror sagrado;
- a discórdia;
- a paz;
- o cansaço;
- a vitória;
- o conselho;
- o coração perturbado;
- o julgamento;
- a sentença do juiz.

Percebem-se, apesar de tudo, alguns procedimentos de construção na lista acima. Em primeiro lugar, e principalmente, ela se constrói em grande parte em *sinédoque*: a parte é indicativa de um todo maior, ou seja, exemplos apontam para o conjunto. Assim, não se listam todas as instituições e profissões, nem todas as habilidades, nem todos os instrumentos musicais etc. A lista alterna, por outro lado, um raciocínio mais abstrato com outro, indutivo, desejoso de dar idéias gerais pela multiplicação de casos ou de atributos.

O mais importante, porém, se quisermos comparar a visão de mundo egípcia com a mais antiga discernível na Mesopotâmia, é o contraste entre: um cosmo egípcio organizado, positivo, ameaçado de fora pelo caos; e um cosmo mesopotâmico que mistura indissolivelmente o que um egípcio veria, de um lado, como símbolos da ordem, daquilo que é correto e desejável, do outro, como símbolos do caos a eliminar ou reduzir. A visão mesopotâmica os considera, *a todos*, como condições necessárias à vida civilizada, como dispostos pelos deuses e, portanto, sagrados. Estamos diante de atitudes muito diferentes para com o mundo e o papel, nele, do homem.

No caso do Egito, é mais útil deixar a exposição acerca dos elementos que formam a personalidade e individualidade humanas para quando se discutir a religião funerária. Quanto à Mesopotâmia, porém, tal discussão cabe aqui, como se notará. No mundo não agem somente deuses: há inúmeros gênios e seres sobrenaturais que em linguagem cristã poderiam ser descritos como demônios. As doenças e outras desgraças são-lhes atribuídas, já que eles podem se apoderar de um indivíduo, possuí-lo. É verdade que também existem deuses com funções negativas parecidas, como Nergal, senhor dos mortos que também é o portador da peste, ou Lamashtu, filha monstruosa de Anu que causa os abortos e a morte dos recém-nascidos.

Os mesopotâmios oravam aos deuses, como forma de proteção contra males assim, no sentido de que permitissem agir em seu favor certos elementos que são como partes externas da personalidade de cada ser humano: *ilu* (termo masculino que significa "deus"); *lamassu* (termo feminino); e seus acompanhantes respectivos do sexo oposto, *ishtaru* (deusa) e *shedu*, que talvez se ligasse mais especialmente à potência sexual. A. Leo Oppenheim e outros autores entenderam estas quatro entidades como uma espécie de "elementos externos" do indivíduo e, ao mesmo tempo, fatores de uma psicologia, ao determinarem a natureza e as características específicas de cada ser humano. As quatro designações mencionadas têm em comum serem vistas como estando associadas com o que chamamos de "sorte" (em suas duas acepções), e ainda, ao variado mundo dos gênios, demônios e mortos. Oppenheim as distingue, no que cada uma teria de mais específico, assim: *ilu* seria como um elemento divino que cada indivíduo possui; *ishtaru* seria equivalente ao destino ou fado desse indivíduo, determinado pelos deuses e eventualmente mudado por eles (mas os mitos mais antigos mostram que os próprios deuses, mesmo os maiores, podem ser vítimas de um destino fora de seu controle); *lamassu* seria a personificação das características mais individuais da personalidade; e *shedu* seria a potência sexual e, mais em geral, o impulso vital.

O que mais pode interessar num confronto com o Egito é que esta visão do indivíduo humano revela uma contradição essencial na concepção mesopotâmica do mundo e da existência e atuação do

ser humano nesse mundo: como qualquer outra religião do Oriente Próximo, a da Mesopotâmia postulava a existência de uma ordem tanto cósmica quanto social, guiada pelos planos divinos e pela recompensa ou castigo que teriam os homens segundo agissem bem ou mal (sendo necessário notar que “agir mal” incluía infrações éticas mas também outras, mesmo desapercibidas por quem as cometesse, contra a pureza ritual e outros elementos religiosos formais); mas, em contraste com o anterior, existia também uma concepção determinista, forte até hoje em dia na Ásia Ocidental, segundo a qual o destino de cada um está previamente fixado: sua sorte, no sentido geral do termo como no mais usual, independe de agir bem ou mal. Por mais que, no Egito, também existisse a noção de imprevisibilidade, raramente levou à conotação pessimista e fatalista comum na Ásia Ocidental, que quando exagerada conduz à noção de futilidade da ação humana. Pelo contrário, a literatura mesopotâmica é mais rica em textos em que se contrasta a boa ação de certos indivíduos com o fato de que, mesmo assim, a desgraça pode cair sobre eles. Tal literatura chega em certos casos a uma atitude que chamaríamos de cínica: tanto faz agir bem ou mal, já que o destino não é controlável, depende dos deuses.

A resposta mesopotâmica no plano da teoria religiosa era, a respeito, que não cabe aos homens questionar a vontade insondável dos deuses. Há textos que sustentam a noção de que, no fim das contas, a justiça divina se impõe; mas esta não é esperança unânime. Note-se que na angústia diante do destino deve residir uma das razões de um desenvolvimento muito maior na Mesopotâmia do que no Egito das técnicas de adivinhação, como é demonstrado por documentos muitíssimo mais abundantes que resultaram de práticas divinatórias.

Numa ordem análoga de raciocínio, agora aplicada ao rei, de novo temos um marcado contraste. O faraó egípcio, ele mesmo um deus, embora, em vida, inferior em *status* aos maiores deuses do Egito, aos quais na morte se equiparava (como, aliás, em nível menor, também o homem comum que tivesse acesso ao ritual funerário e assim se tornasse “um Osíris”, existindo encantamentos mágicos que, desde fins do III milênio a.C., permitiam aquela equiparação),

estava diante dos deuses numa situação superior à dos soberanos mesopotâmicos. Destes, mesmo o mais bem-situado a respeito, ou seja, o rei da Assíria, não passava de sumo sacerdote do deus Ashshur.

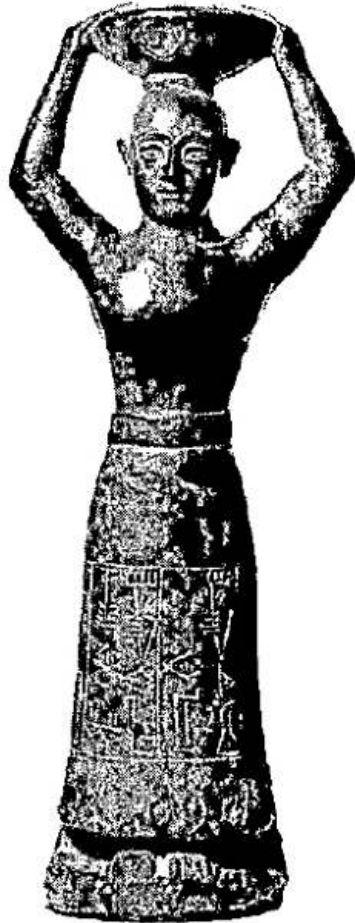
Os soberanos da Baixa Mesopotâmia tinham posição ainda inferior em tal relação. Os deuses maiores eram, cada um, o verdadeiro dono de sua cidade respectiva, do centro principal de seu culto no mundo dos homens. Ou seja, a soberania sobre as cidades era em primeiro lugar divina. Os reis eram representados com freqüência em posição de servos dos deuses (por exemplo, carregando materiais de construção para a ereção ou conserto dos templos, moradas divinas) e – como acontecia no templo de Marduk com o rei de Babilônia – tratados diante deles em forma humilhante. Alguns acham que tal noção de uma soberania divina absoluta a que cabe só obedecer e inclinar-se se fortaleceu a partir de Sargão de Akkad. Ela sem dúvida limitou as tentativas de divinização de soberanos mesopotâmicos: mesmo quando ocorreram, não deram origem a uma monarquia divina comparável à do Egito; e foram quase sempre efêmeras, além de limitadas. Ainda assim, o rei mesopotâmico é o representante natural de seu povo diante dos deuses, com os quais tem relações especiais: as refeições apresentadas aos deuses lhe eram depois enviadas (não sabemos se só de vez em quando ou numa base regular), por exemplo, e existiam analogias entre o deus em seu templo e o rei em seu palácio, perceptíveis em diversos detalhes que os textos revelam (por exemplo, o fato de ambos se ocultarem para comer ou o de serem saudados pela manhã em seu despertar pelas cortes respectivas). Os reis vitoriosos proclamavam em seus textos comemorativos que seu brilhante destino era decorrente de uma decisão dos deuses: mas isto, implicitamente, trazia também o reconhecimento de que o destino do monarca, como o de qualquer outro mortal, dependia de decisões unilaterais divinas e portanto podia mudar a qualquer momento, independentemente dos atos do rei.

Uma atividade freqüente dos reis mesopotâmicos desde o III milênio é a proclamação da justiça através da compilação de “juízos típicos”, configurando o que erroneamente os modernos chamam de “códigos de leis”. Nestes, entretanto, o rei tem sempre o cuidado de afirmar que o direito assim compilado lhe foi dado pelo deus solar Utu (Sha-

mash em acádio): o que é bem diferente de um faraó cuja palavra é lei e que, pela mesma razão, não tem porque realizar compilações similares, já que se encontra diante dos deuses e dos homens em situação muito diversa à dos monarcas da Mesopotâmia.

Passando a outro assunto, um conceito central da religião mesopotâmica em sua forma mais antiga, perceptível em textos escritos em sumério, é o de fluxo ou *devir*. Muitos mitos podem ser vistos como referindo-se à passagem de um estado do mundo a outro, configurando talvez uma visão cíclica similar à dos indianos ou à de certos povos da América pré-colombiana. No Egito, temos uma transição da indiferenciação do caos ao mundo múltiplo e organizado que decorre do plano e da ação de um demiurgo divino: tais atos de criação podem sem dúvida ser repetidos pelo ritual que invoca o mito. Mas, no caso da Mesopotâmia, a impressão é a de *múltiplas* – e para nós, contraditórias – passagens de um estado do mundo a outro. O que vemos como contradições é perfeitamente explicável pelo caráter não-revelado da religião mesopotâmica, nascida da especulação teológica a partir de numerosos cultos e concepções locais, aliás nunca de todo unificados em forma total e definitiva. É possível que a preocupação central com o devir, a passagem de um estado a outro, seja responsável pela importância maior da Lua na religião da Mesopotâmia, em comparação com a egípcia. No Egito, Osíris encarna também uma transição, um devir cíclico: mas os mesopotâmios sem dúvida insistiram muito mais neste aspecto, multiplicaram mais os mitos a respeito. Vejamos alguns exemplos.

Figura 5: Ur-Nammu carrega materiais para a construção de um templo



Ur-Nammu (terceira dinastia da cidade de Ur) foi o fundador de um império por volta de 2100 a.C.. Esta estatueta era parte de um *depósito de fundação*, conjunto de objetos enterrado nos alicerces de um santuário ao construí-lo ou repará-lo. As numerosas reconstruções de templos efetuadas por Ur-Nammu em diversas cidades ligaram-se a um programa de legitimação de seu poder em Ur e outras partes da Mesopotâmia.

Referência: RYSKAMP, Charles et al.. *Ancient Mesopotamian art and selected texts*. New York: The Pierpont Morgan Library, 1976, p. 17.

No mito de Dilmun, esta ilha mítica é descrita como terra de pureza, luminosidade e virgindade: lá, existe um casal potencial, Enki e sua possível esposa, a Terra, mas estão adormecidos. Assim, a futura Terra-mãe é virgem ainda. Dilmun se caracteriza por imagens que revelam inércia: os corvos e galos não gritam ou cantam, as feras não atacam, os animais domésticos não se alimentam nem se reproduzem, o mesmo ocorrendo com os homens. A iniciativa da mudança parte da Terra virgem, que acorda e então desperta Enki, pedindo-lhe a água, símbolo da vida e da atividade. Enki, o deus das águas doces subterrâneas, toma e fecunda a deusa virgem, agora chamada de Nintu, “a dama que dá à luz” e, também, de “grande esposa” e “dama da montanha”. Com isto, começa um universo ativo, que sai por fim da inércia e se torna o mundo que os homens conhecem e vêem ao seu redor.

Um outro mito em que ocorre uma transição similar é o que nos revela um hino em que os deuses animadores do mundo são agora Enki e Enlil (este, senhor da atmosfera). Numa época em que Anu, o deus do céu, criara já um corpo de deuses, o *Anunnaki*, e presumivelmente fora o criador do universo, descreve-se, em forma parecida à do mito de Dilmun, um mundo inerte em que nada havia nascido nem verdejava, um mundo sem canais, em que os animais não se reproduziam, o mesmo ocorrendo com os deuses e os homens, em que os deuses não conheciam o cereal, em que não existiam vestimentas; os homens comiam erva, pois ainda não plantavam. Nesta versão da transição a um mundo ativo, em movimento, foram as palavras sagradas de Enki e Enlil que tornaram úteis o trigo e o gado, dando origem ao pastoreio e à agricultura com o arado puxado por bois.

Também num terceiro mito temos a idéia similar de uma transição. Trata-se daquele que aparece no poema épico intitulado “O rei cuja luz e esplendor são soberanos”. O deus Ninurta, protagonista do mito, age num mundo em que as forças caóticas, desordenadas e portanto perigosas, estão simbolizadas por uma montanha cósmica informe, Kur. Tal montanha suscita um exército de pedras – força grosseira e cega –, vencido por Ninurta em combate. Com sua vitória,

a montanha cósmica caótica e estéril se transforma em lugar habitável para os deuses e em seguida para os homens.

Um aspecto especial dessa idéia de fluxo, de devir ou transição, aparece nos mitos em que um herói (Gilgamesh, Enkidu) ou uma divindade (Dumúzi, Inanna/Ishtar), ultrapassando os limites do mundo dos vivos, chega ao umbral do mundo dos mortos ou de um mundo eterno mas imóvel (é o caso da ilha onde reside Ziusudra, sobrevivente do dilúvio tornado imortal, mas que vive em inércia, sendo a ilha em questão visitada por Gilgamesh). A transição é em princípio reversível. Dumúzi é, entre outras coisas, a erva da terra que morre e renasce todos os anos: na atualidade há, entretanto, um quase consenso a respeito de que ele *não* sai do mundo inferior, a não ser em formas tardias do mito fora da Mesopotâmia, o que parece contraditório com alguns de seus atributos. Inanna consegue deixar o mundo dos mortos, Gilgamesh regressa a Uruk, o mesmo ocorrendo com Enkidu (embora por pouco tempo). Seja como for, tais mitos revelam que essas transições obedecem a certos princípios ou regras. Servem também para mostrar que mesmo heróis semidivinos como Gilgamesh ou deuses como Inanna não escapam ao destino. O que mais uma vez confirma o que alguns autores chamam de visão de mundo pessimista dos antigos mesopotâmios.

No II milênio a.C., muitas das idéias cosmogônicas anteriores foram reunidas, modificadas e reinterpretadas em favor do deus de Babilônia, Marduk, no poema conhecido por suas primeiras palavras, *Enuma elish*, "quando no alto", ou como a *Épica da Criação*. Tal poema era recitado como parte do ritual do Festival do Ano Novo na cidade de Babilônia. Nele, de novo, temos a imagem de etapas sucessivas do mundo, do caos em que se misturavam as águas doces e salgadas (Apsu e Tiamat), passando pela etapa intermediária do casal Lahmu e Lahamu, pela época dominada pelos atos criadores de seu filho Anu etc., até chegar à era de Marduk, filho de Ea (Enki). Ao chegar à maturidade, Marduk enfrentou Tiamat, criatura monstruosa e chefe de monstros, como líder dos deuses mais jovens – símbolo de mais uma transição de um cosmo primitivo ao cosmo atual –, matando-a e usando o seu corpo como matéria-prima para a formação do mundo como o conhecemos. Em seguida, abateu Qingu, assecla e

instigador de Tiamat, com cujo sangue formou os homens, impondo-lhes trabalhar para os deuses, assim livrados do esforço para sobreviver. Vê-se, então, que nesta versão a humanidade decorre de matéria-prima retirada de uma divindade rebelde, culpada. Nada similar existe nas cosmogonias do Egito.

Eis a passagem da Épica da Criação que relata, na tabuinha VI, o surgimento da humanidade por obra de Marduk, após a execução do deus Qingu, cujo sangue foi extraído:

*“Ele criou a humanidade de seu sangue,
Impôs o trabalho (que era) dos deuses (ao homem) e livrou
dele os deuses. (...)
As pessoas que ele criou, a forma de vida que respira,
Ele (lhes) impôs o trabalho dos deuses, de modo que (estes)
pudessem descansar.
Criação e abolição, perdão e punição –
Estas estão ao seu dispor, assim, que eles [= os homens]
olhem em sua direção.”*

Num poema provavelmente anterior em seus elementos, *Atrahasis* (cuja versão paleobabilônica conhecemos por tabuinhas cuneiformes datadas de aproximadamente 1700 a.C.), a humanidade decorre, igualmente, de um deus rebelde sacrificado: sua carne e sangue e, especifica o poema, “sua inteligência”, misturados a argila, foram a matéria-prima dos primeiros sete casais humanos. De novo, então, subentende-se algo de impuro nas origens humanas. Aqui está o início da narrativa da criação dos homens no *Atrahasis*, num ponto em que o deus Ea toma a palavra:

Figura 6: Gilgamesh ultrapassa os limites do mundo sensível para ir em busca de Ziusudra ou Utnapishtim



Gilgamesh, rei de Uruk (por volta de 2600 a.C.?) segundo tradições transmitidas por seu ciclo épico e outras fontes, após a morte de seu amigo e companheiro de aventuras, Enkidu, partiu em busca da vida eterna. Constatou-se ter ultrapassado os limites do mundo terrestre habitual em sua busca devido ao fato de, nesta impressão de um cilindro-selo do período do Império de Akkad (aproximadamente 2340-2180 a.C.), a ilha onde reside o sobrevivente do dilúvio, Ziusudra ou Utnapishtim, estar além das montanhas guardadas por gênios porteiros onde o Sol nasce e se põe. Embora parcialmente humano, o herói está representado com a tiara ornada de cornos típica das divindades mesopotâmicas.

Referência: GRAY, John. *Near Eastern mythology*. New York: Peter Bedrick, 1985, p. 52.

*“Belet-ili, a deusa do útero, está presente –
Que ela crie um homem mortal,
De modo que ele suporte o jugo (...),
De modo que ele suporte o jugo, (o trabalho de Ellil):
Que o homem carregue a carga dos deuses!”*

A deusa Belet-ili, Mami ou Nintu aceitou o encargo, desde que o deus Enki lhe conseguisse argila. Este último estabeleceu:
*“Nos dias primeiro, sétimo e décimo-quinto do mês
Eu farei uma purificação lavando-me.
Então um deus deverá ser morto.
Os deuses se purificarão por imersão.
Nintu misturará argila
Com sua carne e seu sangue.
Então um deus e um homem
Se misturarão em argila. (...)
Geshtu-e, um deus que tinha inteligência,
Eles [= os deuses] executaram em sua assembléia.
Nintu misturou argila
Com sua carne e sangue.”*

Cumprida a sua missão, Mami fala aos deuses:
*“Eu executei perfeitamente
O trabalho que me ordenastes.
Vós matastes um deus juntamente com sua inteligência.
Eu vos livreí do trabalho pesado,
Eu impus vossa carga ao homem.”*

O ato mesmo de criação é descrito assim:
*“Enki, o que vê longe, e a sábia Mami
Dirigiram-se à sala do destino.
As deusas do útero estavam reunidas.
Ele pisou a argila em sua presença;
Ela recitou repetidamente um encantamento,*

Pois Enki, permanecendo em sua presença, fez com que o recitasse.

Quando ela acabou o seu encantamento,

Destacou quatorze pedaços (de argila),

(Dispondo) sete pedaços à direita,

Sete à esquerda.

Entre eles ela pôs um tijolo de barro.

Ela usou um junco e o abriu (?) para cortar o cordão umbilical,

Chamou as sábias e hábeis

Deusas do útero, sete e sete.

Sete criaram homens,

Sete criaram mulheres,

Pois a deusa do útero (é) criadora do destino."

Nota-se, nas cosmogonias mesopotâmicas, a ausência de um demiurgo semelhante a Atum-Ra no mito egípcio de criação (ou, em outra versão, Ptah), anterior e exterior ao mundo que origina após criar sua própria individualidade. Para os mesopotâmios, os deuses, o mundo visível e a humanidade saem, no fim das contas, da mesma matéria primitiva, em cujo devir estão implicados. O bem e o mal não têm origem de fato diferente: o que ajuda a explicar os *me* com que começamos. Por outro lado, homens (e reis) são servos dos deuses, e não, seus colaboradores numa empresa cósmica de redução do caos: os mitos de criação deixam claro que foi para trabalhar para os deuses, livrando a estes da labuta, que os homens foram suscitados. Mas, seja como for, o rei ocupa um posto especial como lugar-tenente dos deuses e representante do seu povo diante deles: sua intervenção é necessária, não só para que a sociedade ordenada garanta as oferendas divinas, como também para a marcha regular da natureza, como é mostrado pela união ritual do rei, representante do deus da cidade, com uma deusa (representada por uma sacerdotisa), quando do festival do Ano Novo.

Thorkild Jacobsen, em diversos escritos, chamou a atenção para um aspecto da visão de mundo surgida na Mesopotâmia no III milênio a.C. Trata-se da concepção dos deuses como governantes e

da assembléia dos deuses como poder supremo. Assim, tinha-se do cosmo uma visão estatal e agônica (isto é, fundada no conflito), pois é em função de guerras e conflitos que, como no caso humano, agem estas instituições divinas. Obediência aos deuses num primeiro plano, aos reis que os representam em seguida: eis aí o que, antes de tudo, se espera dos homens para que a ordem do mundo não fique desregulada. Obediência; e não, colaboração ativa e ética.

A explicação destas profundas diferenças de concepção entre os núcleos centrais das religiões do Egito e da Mesopotâmia costuma cair num determinismo geográfico e em elementos do que poderíamos chamar de "geografia étnica". Assim, comparam-se características do Egito, protegido de invasões por muito tempo pelos desertos, com um rio cujas cheias são habitualmente regulares e ocorrem no momento certo do ano, com abundantes matérias-primas vegetais, minerais etc. em seu território ou em outros contíguos que cedo dominou, com as da Mesopotâmia: aberta e ao mesmo tempo cercada por nômades potencialmente invasores das estepes que existiam nos contornos do deserto, ou povos também nômades das montanhas; com rios cuja cheia é ao mesmo tempo promessa e, por sua violência, ameaça, além de ser muito menos regular em sua incidência e muito menos adequada em sua cronologia do que a do Nilo; sujeita a chuvaradas que em nada ajudam a agricultura mas lhe são daninhas, e a ventos que sopram areia esterilizante sobre as terras cultivadas; pobre em pedra, madeira e minérios. Ou então, opõe-se, à vantagem egípcia do governo por um rei-deus, portador de segurança para os súditos, a situação mesopotâmica em que tal não ocorre.

Uma alternativa – a meu ver mais adequada – seria estudar o assunto em função das transformações sociais em ambas as regiões, processo primário desembocando em numerosas cidades-Estados num caso (com maior urbanização), o da Mesopotâmia, processo secundário que conduz a um reino unificado sob cuja égide se completou a urbanização, no outro, o do Egito.

Capítulo III: DEUSES, TEMPLO E CULTO

A) EGITO


1. As divindades egípcias: caracterização geral


Na língua egípcia de época faraônica, o termo “deus” era representado pela palavra *netjer*: (𓂏). O signo hieroglífico representa uma haste com bandeira, estando enfaixada a haste em questão (forma de resguardar o seu poder). A noção do divino se associava ainda a dois outros hieróglifos: o do falcão sobre um estandarte (𓂏) e o de um ser divino de forma humana sentado (𓂏); estes dois últimos signos, entretanto, com muito mais frequência são determinativos e não fonéticos, indicando a idéia de divindade; só em raros casos tinham leitura fonética como *netjer*. Desta última palavra derivava um adjetivo, “divino”, em egípcio *netjery*.



Continuando a análise do vocabulário, traduz-se habitualmente por “sagrado” o termo egípcio *djeser*, (𓂏), derivado de uma raiz que era de início um verbo de movimento que, entre outros sentidos, tinha o de “separar, isolar”: em egípcio, o termo indica qualquer coisa que foi separada para conter em seu interior algo divino; aplica-se, por exemplo, à necrópole ou ao templo.

Aos deuses, e ao faraó divino, associa-se também um termo que designa uma forma específica de “poder” ou “potência”, representado por um cetro especial, (𓂏) (*sekhem*). Na verdade, os próprios deuses podiam ser chamados em si mesmos de *sekhem*; sua estátua de culto, igualmente (pois nela habitava o *ba* divino, seu “elemento de mobilidade”, mais exatamente *um* dos diversos *bau* do deus). O

poder-*sekhem* era algo impessoal, extensivo aos deuses de modo genérico.

Para os egípcios, o horizonte – ou, com maior precisão, os dois horizontes, ocidental e oriental – eram o ponto de encontro entre o mundo sensível terrestre e o mundo dos deuses. O horizonte ocidental era, ainda, ponto de acesso ao mundo inferior. Por tais razões, os deuses aparecem insistentemente associados à noção do horizonte ou dos dois horizontes: em egípcio, , *akhet*, no dual, *akhety*.

Alguns dos deuses, inclusive o solar (que durante a noite ilumina o mundo dos mortos) e em especial os deuses ligados ao culto funerário, como Osíris, aparecem associados igualmente ao mundo inferior, ou  (*duat*). O termo de início se referia ao céu estrelado, mas já no III milênio começou a adquirir conotação subterrânea. A *duat* duplicava o Egito, contendo o Nilo inferior, canais, ilhas, campos, rebanhos, domínios...

Por fim, os deuses se movem na eternidade. Ou, melhor dizendo, para os egípcios, em duas eternidades diferentes. Com efeito, é costumeiro traduzir como “eternidade” ou, conforme o contexto, “eternamente”, seja o termo  (*nehh*), seja a palavra  (*djet*). A primeira eternidade é cíclica, repetitiva, refere-se à reiteração infinita dos ciclos descontínuos de diversos tipos (fases da lua, estações, festivais divinos, etc.); a outra eternidade indica continuidade na permanência daquilo que existe eternamente. Os egípcios teceram várias associações às duas eternidades: a *nehh* ligam-se o Sol nascente, a manhã, o começo e o “princípio de mobilidade” ou *ba*; a *djet* vinculam-se o Sol poente, o deus Osíris, a tarde, o fim, o corpo.

Tendo examinado a terminologia geral mais usual para referir-se aos deuses e ao que lhes diz respeito, falemos agora dos nomes individuais das divindades. Em uns poucos casos, o significado do nome do deus refere-se a sua esfera de atuação ou a manifestações específicas de seu poder. Assim, o deus cão funerário Upuaut é “aquele que abre os caminhos” (entenda-se: para os mortos); Khonsu, deus lunar, tem um nome que quer dizer “aquele que vai e vem”; Amon, deus do ar invisível em sua origem, significa “o oculto”;

Pakhet, uma deusa-leoa, é “aquela que dilacera”. Outros nomes indicam um lugar específico: Satet é a deusa da ilha de Sehel, Nekhbet é “aquela da cidade de Nekhbet”, Hórus significa “aquele que está longe” ou “a altura”. Nomes havia, ainda, que remetiam a dados ou episódios do mito da divindade em questão: Hathor significa “o castelo de Hórus”, seu marido em algumas versões míticas; Montu de Tebas, deus guerreiro, é “aquele que amarra” (os inimigos). Certas deusas desprovidas de personalidade clara não passam de duplicatas femininas de deuses masculinos: assim, Amonet, Rat ou Temet, derivadas de Amon, Ra e Atum (este último, em egípcio, tem o nome grafado como Tem). Outrossim, são muitos os nomes divinos cujo significado se ignora: Min, Geb, Anúbis, Sobek, Ra, Thot etc. Apesar disto, os teólogos e comentadores egípcios muitas vezes inventaram etimologias falaciosas para tais nomes, baseando-se em eventuais semelhanças com outras palavras.

Como, nas concepções egípcias, o nome divino trazia consigo a realidade imediata do deus, acreditava-se com muita frequência que o nome verdadeiro de cada deus fosse inacessível aos homens, desconhecido – e terrível: um hino a Amon do Reino Novo afirma que quem pronunciasse o verdadeiro nome do deus cairia morto no ato. A magia negra muitas vezes se baseava na invocação de nomes secretos atribuídos aos deuses; em especial, a formas compostas de deuses que reuniam numa figura única os atributos de várias divindades. Mesmo o nome divino corrente era poderoso e podia ser invocado como elemento de poder, magicamente, por exemplo em ritos apotropaicos ou de proteção. Cada deus tinha sempre numerosos nomes, talvez para ocultar entre eles o verdadeiro; ou para significar a diluição imanente do poder do deus no universo, sua multiplicidade de forças e atribuições.

Como os homens, os deuses tinham uma personalidade composta de diferentes elementos. Dispunham de corpo e membros: Atum-Ra declara, como deus criador, ter criado seus próprios membros, e o mesmo diz Ptah na teologia menfita. Os egípcios associavam ao elemento *ba* a faculdade de transição de uma dimensão do universo a outra: assim, o *ba* de um deus é que vinha habitar a sua estátua quando o sacerdote oficiador a abraçava pela manhã, transferindo-lhe

o seu alento; e as manifestações visíveis dos deuses na natureza e no mundo dos homens eram associadas aos *ba* de cada um. Certos animais sagrados eram também vistos como o *ba* de um determinado deus. Cada deus tinha mais de um *ba*, ao contrário dos homens. O mesmo quanto a outro elemento da personalidade, o *ka*, igualmente múltiplo em cada deus: os *kau* divinos eram manifestações num nível mais abstrato. Assim, por exemplo, na época raméssida, os teólogos atribuíam 14 *kau* a *Ra*: sustento, venerabilidade, produção de alimentos, verdura, força vitoriosa, claridade, estabilidade, abundância, fidelidade, poder mágico, brilho cintilante, vigor, luminosidade, habilidade. A *sombra* divina era elemento protetor dos fiéis; além deste sentido, num caso preciso, o de *Ra*, sua “sombra” era o nome de templos a céu aberto onde oferendas eram diretamente apresentadas ao disco solar: sendo *Shu*, o deus do ar, “aquele que une”, ele garantia o contacto da luz solar com os fiéis e as oferendas. O coração, *ib*, era, para os egípcios, a sede do intelecto: isto, no tocante aos homens mas também aos deuses. Por fim, em casos especiais o deus podia aparecer como um *akh*, termo em princípio reservado aos mortos renascidos e transfigurados, ao assumir passageiramente forma e natureza humanas. Assim ocorria na teogamia mítica do Reino Novo, quando *Amon*, dizia-se, tomava a forma do faraó e copulava com a rainha para procriar o príncipe herdeiro; mesmo assim, ela reconhecia o deus por sua fragrância específica.

Nos mitos egípcios, os deuses num passado indefinido habitaram o espaço visível do Egito: homens e deuses conviviam em tal espaço. Numa das versões de tal idéia, os atentados humanos contra *Maat* fizeram com que o soberano *Ra* se retirasse para o oceano primordial, seu pai *Nun*, e ordenasse à deusa *Hathor* (que assumiu forma de leoa) o massacre dos homens. A seguir, porém, interrompeu as matanças e passou a habitar o céu, sendo este último visto como o corpo humano ou bovino da deusa *Nut*, no qual navegava diariamente em sua barca. Uma vez os homens separados dos deuses, o mundo terrestre se tornou imperfeito, sem por isto desaparecer ou ver-se de fato ameaçado.

Havia deuses associados mais correntemente ao mundo subterrâneo, o que não impedia que também aparecessem como deu-

ses célestes: Osíris, por exemplo, era identificado em certos contextos com a Lua ou com a constelação de Orion (e, como se disse também, o Sol à noite descia ao mundo dos mortos e o iluminava). Mesmo no céu, o deus criador solar é ameaçado pelo caos, na forma da serpente Apepi, contra a qual, de pé na proa do barco solar, luta o deus Set.

Se os deuses freqüentam espaços múltiplos, no relativo ao tempo existia a idéia de não o perceberem com a limitação inerente à percepção humana: podiam, a partir do Reino Novo, prever o futuro através de oráculos porque, acreditava-se, a eternidade estava diante de um deus como o ontem que já passou.

Em certos casos, os egípcios achavam que o tempo cíclico que reproduz o universo alguma vez chegaria ao fim: os deuses então desapareceriam, restando apenas o deus primordial, Atum (e com ele Osíris), de novo imerso nas águas primordiais, num prenúncio do recomeçar. A ameaça de Apepi à barca solar simbolizava o medo de que chegasse o fim dos tempos, provavelmente intensificado quando dos eclipses solares. Um dos textos mais explícitos acerca do fim dos tempos é uma passagem do Encantamento número 175 do *Livro dos mortos*, escrito que data do Reino Novo, em que fala o deus criador Atum:

“...eu destruirei tudo aquilo que fiz; a terra retornará às Águas Primordiais, à inundação que sobe, como no estado de coisas original. Mas eu permanecerei com Osíris, transformar-me-ei em algo diferente – isto é, em uma serpente – sem que os homens saibam ou os deuses vejam.”

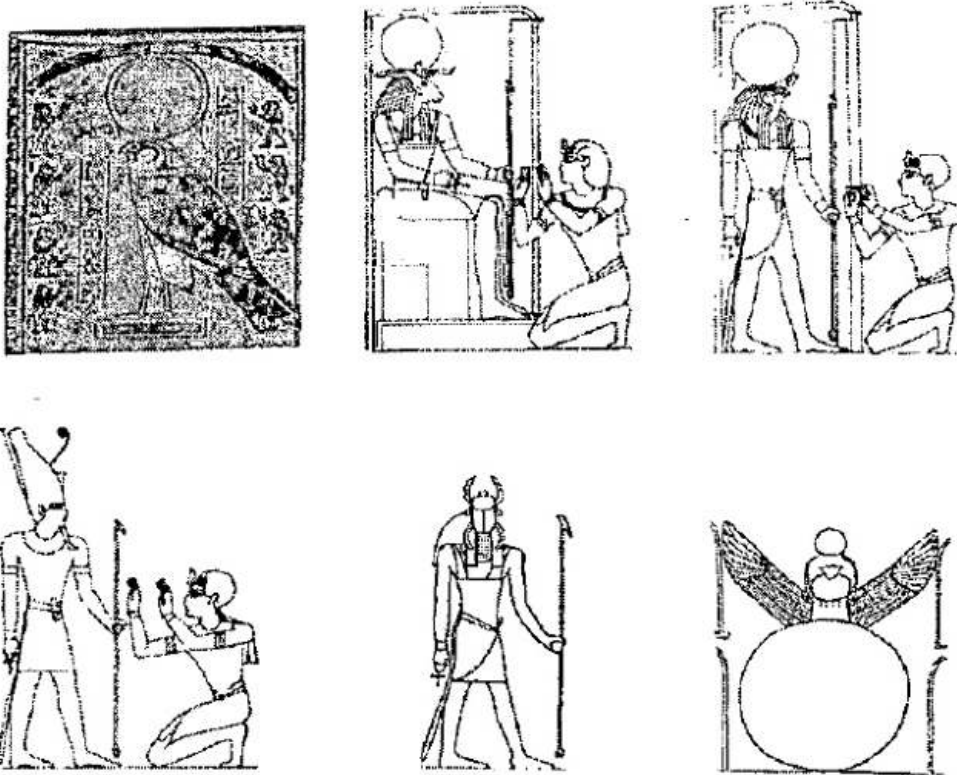
Um dos elementos mais desconcertantes para quem se inicia no estudo dos deuses egípcios é a extrema inconstância de suas aparências e manifestações. Dois termos se ligam conceitualmente a isso: *kheperu*, transformações, e *iru*, formas. Assim, o Sol diurno tinha três transformações básicas, que representavam o Sol matutino, do meio-dia e do crepúsculo; deixando de lado o corpo divino feito de matérias preciosas como o ouro e o lápis-lazúli, o deus solar noturno era, por sua vez, feito de carne. Os textos funerários continham en-

cantamentos que permitiriam ao morto redivivo, por sua vez, passar igualmente por múltiplas transformações, fazendo-se falcão divino, flor de lótus, a inundação do Nilo, etc. As formas, *iru*, mais concretamente, têm a ver com as imagens de culto dos deuses, feitas pelos homens e animadas ritualmente; mas os dois termos, *kheperu* e *iru*, não são distinguidos com rigor, sendo às vezes intercambiados em frases de um mesmo texto. Apesar de todas as transformações/formas/manifestações, o deus mantém sua individualidade; e há limites às transformações possíveis: por exemplo, Amon-Ra, que chegou a ser o mais universal dos deuses na teologia do final do Reino Novo, sob os Ramsés, mesmo assim só muito raramente (e nunca na iconografia) assumia a aparência da Lua; e jamais a de uma árvore ou de uma extensão de água, ao contrário de outras divindades.

Já se acreditou, no tocante aos deuses egípcios, numa evolução por etapas: fetiche totêmico/forma animal/forma mista/forma humana; isto é, uma passagem da idéia de forças intemporais a uma personalização, indo esta última aos poucos do mais concreto (a multiplicidade do mundo animal invocada como símbolo da multiplicidade dos deuses, seus poderes e suas modalidades de atuação) até a forma humana, mais geral ao se aplicar a deuses diversos, portanto mais abstrata. Mas a realidade parece ter sido bem mais complicada. Assim, sabe-se hoje com certeza que, se a forma animal precedeu sem dúvida a humana nas representações divinas, as formas mistas foram mais recentes que as puramente humanas. É preciso entender que os egípcios não acreditavam ter acesso de fato à aparência *em si*, empírica, dos deuses: as representações eram formas de aproximação intelectual à natureza e aos atributos de cada deus, segundo uma gramática complexa que hoje pode parecer absurda, mas tinha um grande rigor, podendo, no entanto, mudar até certo ponto no tempo. Em outras palavras, a iconografia é conceitual, não figurativa no sentido habitual do termo. A prova disto está em múltiplos detalhes que mostram tal caráter conceitual. Por exemplo, deuses criadores eram, no contexto dos mitos de criação, qualificados de “pai e mãe”, o que pode dar idéia de bissexualidade: mas na verdade permaneciam, mesmo então, ou masculinos inequivocamente (Amon, Atum-Ra, Aton etc.), ou femininos (a deusa Neith, que como divindade criadora

era “um homem agindo como mulher, uma mulher agindo como homem”, ou tinha 2/3 masculinos e 1/3 feminino, mas sem jamais ser representada em alguma forma que não fosse feminina); ou seja, tais frases se referiam apenas à função no momento desempenhada no mito, não ao sexo mesmo da personagem.

Figura 7: Algumas das muitas formas do deus solar Ra



Especialmente multiforme em suas representações, Ra ilustra o fato de uma mesma divindade egípcia poder ser objeto de variada iconografia. Na figura acima, o deus aparece sucessivamente como: 1) um falcão, representando o Sol renovado que acaba de renascer após a noite passada no mundo dos mortos (de um papiro funerário); 2) um homem com cabeça de carneiro, habitualmente uma forma noturna de Ra; 3) um homem com cabeça de falcão: Ra-Harakhte, que é também a representação mais habitual do deus; 4) um homem: Atum-Ra; 5) um homem cuja cabeça foi substituída por um escaravelho: Khepri, o Sol do amanhecer; 6) um escaravelho que empurra o

disco solar regenerado para que surja acima do horizonte oriental (este desenho faz parte da decoração da tumba do faraó Ramsés VI).

Referências: FAULKNER, Raymond O. *The ancient Egyptian book of the dead*. London: British Museum Publications, 1985, p. 6; DAVID, Rosalie. *A guide to religious ritual at Abydos*. Warminster: Aris & Phillips, 1981, p. 63, 65; MEEKS, Dimitri e FAUVEL, Jean-Jacques, org. *Égypte*. Paris: Hachette, 1971, p. 79 (série "Les guides bleus"); SELLERS, Jane B. *The death of gods in ancient Egypt*. London: Penguin Books, 1992, lâmina 22.

O que mais chamou a atenção de gregos e romanos, e a dos modernos, foi a forma híbrida, mesclada de humano e animal, de muitos deuses egípcios em algumas de suas representações (posto que, em geral, os mesmos deuses também podiam aparecer em forma só humana, ou só animal, ou ainda em forma de objeto ou fetiche, como as duas flechas cruzadas da deusa Neith). De novo, tratava-se de figurações que queriam indicar funções e atributos, não a aparência supostamente "real" da divindade. Tanto que o mesmo animal podia associar-se a diversos deuses, e o mesmo deus a mais de um animal. Isto, porém, seguia certas regras e limites: o íbis remetia unicamente a Thot; só três divindades (Anúbis, Upuaut e Khentamenti), todas funerárias, eram caninas ou meio caninas; já o falcão e a leoa, por exemplo, ilustravam, em forma totalmente animal ou como elementos animais de formas híbridas, uma infinidade de divindades. O animal mumificado, como também o corpo humano mumificado de certos deuses (como Ptah ou Osíris), manifestava o caráter larvar dos deuses primordiais e dos mortos enterrados segundo os ritos do culto funerário. Às vezes bastava um único detalhe animal: a deusa Hathor, representada como árvore, vaca ou mulher, com muita frequência (por exemplo, nos capitéis hathóricos de colunas) aparecia como mulher com orelhas de vaca.

Na representação dos deuses, certos indícios são mais significativos que outros. Os gestos e posturas não costumam ser específicos, participam de convenções gestuais da iconografia que tam-

bém dizem respeito aos homens; salvo exceção: o deus Min, por exemplo, se distingue por dirigir para o alto a mão direita segurando um leque e pelo pênis ereto. O mais característico dos deuses são as vestes e os paramentos ou acessórios. Assim, ao contrário dos humanos, representados com as roupas de sua própria época (cujas modas mudavam com o tempo), os deuses apareciam quase sempre em vestimentas dificilmente mutáveis, arcaicas. Distinguiam-se ainda por cetros e coroas que variavam de um ser divino a outro. Os deuses do ar portavam plumas na coroa, por exemplo. Os cetros, diversos, também podem identificar o deus, individualizando-o, no caso por exemplo em que foram destruídas as inscrições que acompanhavam a figura. Outros paramentos são de uso mais geral: o símbolo da vida ⚡ , (*ankh*), o cetro chamado *uas* (que simboliza a estabilidade) — ⚡ —, podem aparecer nas mãos de qualquer divindade. As deusas, tardiamente, traziam todas a coroa de Hathor, ou seja, cornos bovinos em forma de lira englobando um disco solar. O caráter intelectual das representações divinas explica sua multiplicidade de formas e atributos (dentro de certos limites), adaptada às circunstâncias e aos aspectos do divino em geral ou daquela divindade em especial que no momento se quisesse salientar.

As famílias de deuses são muitas vezes puramente funcionais e têm a marca da artificialidade. Em muitos casos, a associação do tipo pai/mãe/filho, por exemplo, só aparece em certos aspectos do culto, enquanto em outros os três deuses permanecem muito distintos e sem conexão. Em Tebas, por exemplo, a tríade é: Amon, deus oculto do ar, de representação quase sempre humana, Mut, originalmente uma deusa-abutre (depois representada mais usualmente como mulher com um toucado em forma de abutre), e Khonsu, um deus lunar que fora da tríade nada tem de deus-criança. A tríade osíriana integra um deus morto, uma deusa celeste alada, um deus falcão celeste difícil de distinguir do Sol (com o qual, aliás, se funde na representação do Sol do meio-dia, Ra-Harakhte, isto é, "Ra-Hórus dos dois horizontes"). Em Mênfis, temos Ptah, um deus-múmia, Sekhmet, deusa-leoa que é uma das encarnações do olho de Ra e aquela que traz a peste, e Nefertum, deus primordial ligado a alguns

dos mitos da criação que emerge da flor de lótus. Nas tríades, um deus podia ser representado como criança, sem por isto deixar de ter também forma adulta em outros contextos: assim, Hórus tanto é a criancinha que mama em sua mãe Ísis como o adolescente que luta com o deus Set pela herança de seu pai Osíris, ou ainda um deus de todo adulto. As tríades divinas são uma racionalização e uma busca relativamente tardia de relações, um fenômeno mais ocasional do que estrutural; não se aplicam, ademais, a todas as divindades.

Além das famílias ou pseudofamílias, havia outras coletividades divinas. Assim, certos deuses formavam pares de associados ou de inimigos: neste último caso estão Hórus e Set, que a despeito de sua rivalidade agiam juntos na entronização do faraó e na unificação, para ele, do país duplo que era o Egito. Havia ainda deuses propriamente duais, como Ruti, um duplo leão, divindade do Delta, depois reinterpretado como formado por Geb e Tefnut. Na sala de julgamento de Osíris, a deusa Maat era dupla: Maaty (provavelmente em simetria com as irmãs divinas Ísis e Neftis, também integrantes daquela sala: e a própria Neftis dá a impressão de ser um mero decalque de Ísis). Outras associações eram tentativas teológicas de agregar formas locais prestigiosas do culto a favor de uma dada divindade: assim, Amon-Ra-Ptah constituía um meio de somar a Amon de Tebas o prestígio dos antigos centros cúlticos de Heliópolis e de Mênfis. No caso de Ptah-Sokar-Osiris, tratava-se de reunir numa forma composta, em proveito do dono da tumba onde tal se representasse, três divindades da ressurreição. A magia buscava o número sete: assim, as sete Hathors prediziam a sorte dos recém-nascidos. Nos mitos de criação, formaram-se associações como a Ogdóada de Hermópolis, formada de quatro casais que personificavam o caos primordial, e a Enéada heliopolitana, integrada pelo deus criador e as gerações imediatamente seguintes de deuses, num total de nove. O número nove era um plural de plurais: com o tempo, uma "enéada" passou a designar qualquer agrupamento de deuses, não necessariamente nove.

As hierarquias divinas podiam ser influenciadas pela religião dinástica, ou seja, pela associação de certas divindades à dinastia reinante. O prestígio dinástico de Ra acelerou a solarização do panteon; e Amon-Ra só se tornou "rei dos deuses" por ser o principal deus di-

nástico a partir do II milênio a.C. No caso de Amon-Ra de Tebas, chegou ao máximo no Egito o processo que os historiadores da religião chamam de *henoteísmo*, definido como a concentração da atenção num único deus num contexto de politeísmo não-negado, havendo muitos deuses admitidos na crença e no mito. Em diversos templos onde mais de uma divindade era cultuada, por outro lado, os sacerdotes praticavam o *kathenoteísmo*, que é a concentração do interesse num deus de cada vez, também sem negar o politeísmo: o deus adorado, enquanto dura o ato de adoração, é único para o adorador e exerce a função de deidade criadora do universo. Estas são formas de *monolatria*, mas não de monoteísmo.

O mais próximo ao monoteísmo que conheceu o Egito faraônico foi a reforma de Akhenaton no século XIV a.C., resultando: 1) em eliminar todos os deuses tradicionais, com exceção do disco solar, Aton, e do próprio rei, seu filho e sua imagem na Terra; 2) numa concepção abstrata e desmitificada da religião, baseada na insistência no Aton como deus criador e origem de toda a vida, da ordem do mundo e de tudo de que nele se usufrui, mas sem traduzir tais coisas num mito ou em vários; 3) numa iconografia divina pouco variada: o Sol, com os raios terminados em mãos, oferece o símbolo da vida ao rei e à família real (através deles, à humanidade inteira). A tentativa do rei, imposta por ele durante cerca de duas décadas, não lhe sobreviveu. Segundo parece, uma religião não se sustenta sem mitos; em especial, os egípcios provavelmente se sentiram incomodados por uma nova versão, muito mais abstrata do que a anterior, da vida após a morte.

O homem comum podia, no Egito, ser eventualmente divinizado: por exemplo, o vizir e chefe de obras de Djéser, rei da III dinastia, Imhotep, feito um deus da cura; ou o vizir de Amenhotep III, também chamado Amenhotep, filho de Hapu. Por outro lado, todo morto enterrado segundo o ritual funerário tornava-se "um Osíris", sendo assimilado ao deus sem perder por isto a identidade que tivera em vida.

2. O templo, microcosmo e lugar privilegiado da comunicação com os deuses

Vimos que o horizonte é onde se encontra o mundo divino com o dos homens, e este com o mundo dos mortos. Por tal razão, as pirâmides eram chamadas de “horizontes”, sinal também da preeminência solar quando surgiu tal forma de tumba, especialmente associada ao conceito de horizonte e também à vida após a morte, desde que se admitiu que, à noite, o Sol ilumina o domínio dos mortos. No templo de Ra em Heliópolis adorava-se uma pedra – talvez um meteorito – que tinha forma de pirâmide (ou foi talhada para ter esta forma, não sabemos): assim, desde muito cedo a forma piramidal associava-se ao Sol. O sentido exato da forma piramidal, porém, constitui ponto de controvérsia entre os egiptólogos: alguns, por exemplo, acham que representa uma rampa que daria acesso ao céu; outros, que é forma geométrica gerada por quatro raios solares divergentes partindo de um ponto (o vértice da pirâmide). A partir de então – ou seja, desde pelo menos meados do III milênio a.C. –, considerou-se também cada templo como “horizonte” do deus principal nele venerado: como o Sol ao nascer no horizonte oriental, o templo é o lugar onde um deus adota uma moradia terrestre e aparece aos humanos. A “casa do deus” é insistentemente chamada de horizonte por ser uma passagem do mundo visível ao invisível, aquele povoado pelos deuses e pelos mortos, de modo análogo ao horizonte do mundo visível, onde céu, terra e mundo subterrâneo fazem intersecção.

No III milênio a.C., os templos parecem ter continuado sem grandes mudanças o hábito do Pré-Dinástico de construir para abrigo dos deuses estruturas pequenas feitas de tijolos, madeira e juncos, embora a pedra já fosse então empregada nos templos funerários dos faraós. No Reino Médio os templos se sofisticam, usam a pedra, cobrem-se de decorações: mas conhecemos mal seu aspecto de então. Já o templo axial posterior (que chega à sua forma canônica, que desde então não mudou, no Reino Novo) foi bem estudado graças a se conservarem numerosos exemplares: nós o conhecemos melhor. Os seus elementos básicos, que podem repetir-se, são: pilono, pátio aberto, sala hipóstila, sala das oferendas, santuário da barca divina,

santo dos santos onde reside o deus. O templo é de pedra e está no interior de um terreno delimitado por um muro alto de tijolos, construído (pelo menos em épocas tardias) em linhas onduladas que sugerem as águas primordiais. Dentro do domínio divino havia ainda residências sacerdotais, um lago sagrado para abluções, oficinas, salas de depósito, um centro de cópias de manuscritos. A complicação máxima do modelo, nós a achamos no templo de Amon em Karnak, Tebas, com seus dez pilonos; é bem mais comum a duplicação, pelo menos, do pilono e do pátio.

Quase sempre se favorecia uma orientação leste-oeste, perpendicular ao Nilo, embora também existissem templos paralelos ao rio. Em certos casos, como em Abu Simbel (onde o Sol duas vezes por ano penetrava no fundo do templo rupestre) e nos templos de Akhenaton, a preocupação com o curso solar era o elemento central; em Elefantina, a orientação estava dada por Sírius, a estrela cujo nascimento helíaco era arauto da inundação (que os egípcios acreditavam originar-se em míticas cavernas sob a primeira catarata do Nilo).

Nos pilonos e nas paredes exteriores dos templos, a decoração servia a fins apotropaicos: afastar o mal, afugentar forças inimigas ou caóticas. A imagem mais freqüente é, aí, a do rei massacrando seus adversários; sob as dinastias XIX e XX, isto cede lugar a algo menos genérico: a vitória sobre inimigos historicamente específicos (hititas, "povos do mar", líbios etc.). A mesma função protetora pode ser exercida por cenas de caça. Diante do pilono de entrada estavam estátuas reais, mastros com bandeirolas, obeliscos (símbolos solares), a partir de Hatshepsut em Deir el-Bahari também avenidas de esfinges, que estendem para fora o caminho das procissões e podem conduzir ao cais da barca divina, usada quando o deus navega no Nilo. Passado o primeiro pilono, entra-se em extenso pátio aberto que não era usado para o culto todos os dias, mas sim, reservado aos grandes festivais que incluíam o público em geral. Conforme se avança, o templo se torna mais escuro e o seu chão se eleva, prenunciando a colina primordial da criação. Na sala hipóstila, a luz é filtrada. As cenas agora não têm a ver com proteção ou com os grandes festivais, e sim, com o culto, também com certa imagem do mundo. A barca do deus passeia às vezes entre as colunas e serve aos oráculos. O rei fundador do

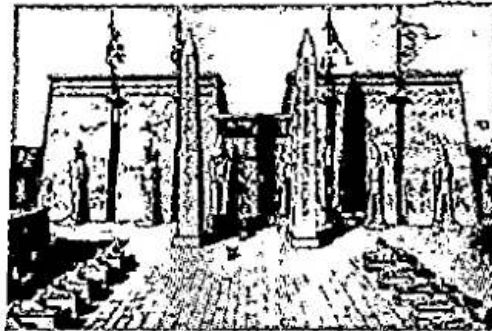
templo é que se faz representar cumprindo as diversas modalidades de ações cultuais, motivo este repetido ao infinito na decoração. As cenas figuradas não se dispõem livremente ou ao acaso: certos autores chegam a falar de uma gramática do templo egípcio ou até de sua sintaxe e ortografia. Talvez se tenha exagerado um pouco, querendo explicar cada detalhe ou variação: com freqüência, algumas das variações representam somente o desejo dos decoradores de evitar a excessiva monotonia. Se o muro externo do domínio divino representa as águas primordiais, o pilono de entrada, com seus obeliscos, simboliza o Sol nascente. O pátio é o meio-dia cheio de luz. A sala hipóstila, o crepúsculo, e ao mesmo tempo uma representação de um pântano primordial: as colunas são todas de motivo vegetal; relevos e pinturas podiam reforçar tal impressão (por exemplo, com representações de Hapy, o deus da inundação). Nas partes cobertas, o teto podia ser decorado de estrelas. Conforme se avança no templo, o chão sobe e o teto baixa. O santo dos santos, noturno em sua escuridão, representa também a colina primordial da criação.

Figura 8: Reconstituições do templo de Luxor (Tebas)

A)



B)



Em A temos uma reconstituição do templo de Amon em Luxor. O edifício menor à esquerda, em primeiro plano, é de todo hipotético. Do outro lado do rio está o domínio dos mortos, Tebas ocidental. Diante do templo nota-se, à direita, uma avenida processional demarcada de ambos os lados por esfinges com cabeça de carneiro (animal associado a Amon). Há três pilonos. O primeiro dá acesso a um pátio aberto com colunas à volta: O segundo, à sala hipóstila (com um teto sustentado por colunas). O terceiro, a um segundo pátio que antecede o santuário propriamente dito, mais baixo do que o resto do edifício. Em B está uma reconstituição da fachada principal do templo. Uma avenida de esfinges lhe dá acesso. Aparece o primeiro pilono, com estátuas, mastros e bandeirolas, precedido de obeliscos (símbolos solares).

Referências: ERMAN, Adolf. *Life in ancient Egypt*. Trad. de H. M. Tirard New York: Dover, 1971, entre as páginas 280 e 281; MERTZ, Barbara. *Red land, black land. Daily life in ancient Egypt*. New York: Peter Bedrick, 1990, p. 267.

Ao serem constantemente reconstruídos os santuários, tinha-se entretanto o cuidado de deixar subsistir partes antigas, incorporadas às novas, propiciando assim forte noção de continuidade ao culto. Certos elementos descartados, utilizados como enchimento de pilonos, puderam ser recuperados pelos arqueólogos, sobretudo em Karnak, permitindo a restauração de elementos desativados por novas construções, ou mesmo, do templo ao Aton construído por Akhenaton em Karnak e demolido depois.

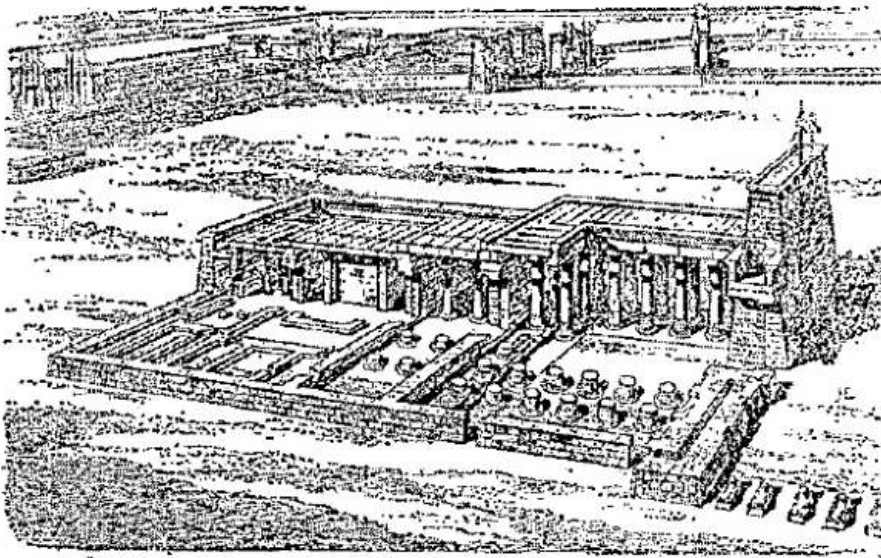
3. O culto divino

O templo servia de residência terrestre a um deus principal e, em capelas secundárias, a outras divindades igualmente. O culto no Egito era sempre oficial: os templos eram parte do aparelho de Estado, os sacerdotes eram funcionários e não passavam de substitutos do rei, o único que construía templos e neles era figurado oficiando. O faraó representava a humanidade inteira na adoração e nas oferendas destinadas a manter a ordem do mundo e repelir o caos. A partir do Reino Médio, porém, pessoas importantes – sacerdotes de alta hierarquia, altos funcionários e comandantes militares – foram autorizadas a instalar estátuas suas nos templos, participando assim do culto e das oferendas. Além do rei, eram intermediários possíveis em relação aos deuses, acessíveis aos homens comuns: os animais sagrados mantidos nos templos; e os mortos (que já viviam no plano divino da realidade). Havia, por outro lado, fora dos santuários oficiais, capelas e pequenos oratórios abertos a todos. As pessoas comuns usavam amuletos na forma das figuras dos deuses. O culto do

templo, entretanto, era restrito: o santo dos santos e salas anexas, onde se dava o essencial do culto diário, eram espaço acessível só ao rei e aos sacerdotes que estivessem de serviço no momento.

Um problema das religiões que admitem que uma parcela do divino pode habitar uma estátua é o fato de as imagens dos deuses serem forçosamente confeccionadas por homens. Assim, são necessárias cerimônias para animar a estátua, torná-la apta a se transformar em receptáculo de um dos *bau* da divindade. No Egito, a cerimônia mais importante neste particular era paralela à que se realizava, com a mesma intenção, nas múmias: o rito da abertura da boca com um instrumento metálico.

Figura 9: Reconstituição (em corte) do templo de Khonsu em Karnak (século XI a.C.) por Perrot e Chipiez



O corte permite perceber as partes do edifício, pertencente ao grande conjunto templário de Karnak, em Tebas (vendo-se, atrás do templo de Khonsu, uma parte do enorme santuário de Amon-Ra). Ao pilono de entrada – neste caso, o único – sucede um pátio aberto com uma colunata ao redor; em seguida vem uma sala hipóstila com teto, após a qual se notam a antecâmara

do santuário, o próprio santo dos santos e salas anexas (capelas, depósitos). Pode-se verificar que o teto vai baixando, em três etapas após o pilono, concomitantemente à elevação (menos pronunciada) do piso. O plano mostra um templo axial do Reino Novo em sua forma mais simples, sem duplicações de partes.

Referência: GÓMEZ-TABANERA, J. M. *Breviario de Historia Antigua*. Madrid: Istmo, 1973, p. 200.

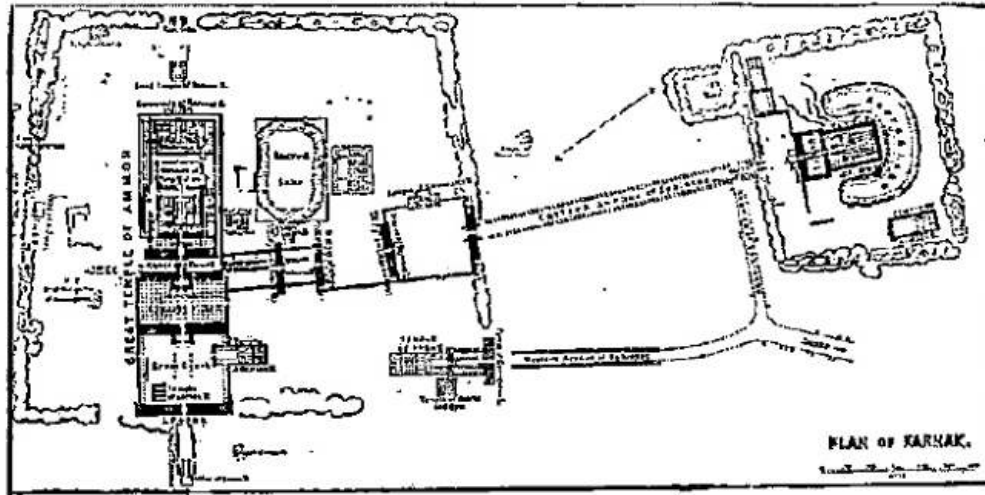
O culto diário consistia no serviço da estátua divina como se fosse um rei ou grande senhor. Despertado ao amanhecer pelo oficiante, o deus recebia uma refeição e era objeto de atenções diversas que aumentavam nos grandes festivais, quando podia sair do templo, perambular pela cidade e navegar no rio. Os sacerdotes de serviço em qualquer atividade que envolvesse o deus deviam purificar-se, antes de penetrar no templo, lavando-se no lago sagrado. Deviam também raspar os cabelos e todos os pêlos do corpo, só usar roupas de linho e sandálias de papiro, abster-se de sexo e de alimentos impuros (peixe, carne de porco): mas só enquanto durasse seu turno de serviço, já que as equipes sacerdotais se alternavam, cada uma ficando por algum tempo de cada vez encarregada do culto. Em ocasiões previstas no calendário, os deuses podiam visitar-se uns aos outros. É possível que, protegido dos olhares em sua barca sagrada levada nos ombros dos sacerdotes ou de outras pessoas, depois instalada na barca maior que navegava, o deus mesmo então continuasse invisível (mas havia, para uso privado, imagens menores e muitas vezes menos perfeitas, talvez confeccionadas nas oficinas dos templos para venda).

No culto diário, o oficiante – sacerdote de alta hierarquia, sendo poucos os que podiam ver o deus face a face –, uma vez dispostas diante do santuário fechado, numa mesa de oferendas, as carnes, vegetais, pães e bebidas da refeição da manhã do deus, abre o santo dos santos, pronunciando fórmulas para despertar e ao mesmo tempo tranquilizar a divindade com declarações de que quem se aproxima é um amigo e não um inimigo. Aberta a porta, o santo dos santos está em completa escuridão: a vela deixada um dia antes há muito se extinguiu; e lá estão os alimentos da refeição da manhã da véspera. O sa-

cerdote troca a vela e acende a nova. Quebra o sinete da porta do tabernáculo do deus, tira a estátua e a toca ou abraça, passando-lhe parte de sua vitalidade: o *ba* divino (um deles) pode então entrar na imagem e receber as oferendas. Devido à solarização da religião, nos diversos santuários faz-se coincidir a aparição do deus com o nascer do Sol. O oficiante adora o deus mediante orações formulaicas. Em seguida, saindo à antecâmara, seleciona alguns pães e bolos da refeição matinal e os leva ao altar do santo dos santos, pondo-os diretamente diante da estátua. Oferece então incenso e a estatueta da deusa Maat ao deus. Outro sacerdote, especialista na toaleta divina, se for dia festivo da semana (uma ou duas ocasiões), troca a roupa da estátua e seus paramentos; em dias comuns, basta oferecer ao deus, mostrando-lhas, amostras de tecidos, e ungir sua testa com óleo perfumado. Como antes ocorrera com as oferendas do lado de fora, agora o próprio santo dos santos é espargido de água para purificação, cumprida também pela apresentação ao deus de grãos de natrão (carbonato neutro e bicarbonato de sódio) e de resina. O deus volta a ser encerrado no tabernáculo, cuja porta é lacrada, e o sacerdote se retira, apagando os traços de seus passos na areia que cobre o chão. Até o dia seguinte, o santo dos santos, então fechado, assim permanecerá. O culto do meio-dia e a refeição da noite se dão nas capelas à volta do santo dos santos, em todo caso sem de novo tirar o deus de seu receptáculo.

Disse-se no **Capítulo II** que, na concepção dos egípcios, o culto aos deuses por parte do rei ou seus substitutos, os sacerdotes, é essencial para manter a ordem do mundo. Isto fica claro em circunstâncias históricas precisas, como por exemplo ao subir ao trono Tutankhamon e restaurar a religião tradicional após a reforma amarniana. Na Estela da Restauração, erigida em nome do monarca em Karnak (aproximadamente 1330 a.C.), descreve-se assim a situação vigente quando o novo faraó subiu ao trono:

Figura 10: Planta dos recintos de Amon e Mut em Karnak (Tebas)



Maior conjunto templário do antigo Egito, em sua complexidade e grande extensão Karnak resultou de cerca de dois milênios de construções e reconstruções. À esquerda está o recinto de Amon-Ra, cujo grande templo tinha dez pylonos. Na verdade, como se pode observar, trata-se de santuário duplo, com a parte da direita quase em ângulo reto em relação à parte principal (à esquerda, em posição vertical na figura). No recinto do deus há ainda o lago sagrado, o templo de Khonsu e numerosos outros santuários e capelas. Do recinto de Amon, avenidas de esfinges conduzem, de um lado, ao recinto da deusa Mut (à direita e no alto na figura), cujo templo está envolvido em parte por um lago sagrado em forma de meia-lua, de outro, ao templo de Luxor (não representado aqui). Ambos os recintos estão cercados de muralhas. Havia em Karnak um terceiro recinto, não incluído na representação: o do deus tebano Montu.

Referência: ERMAN, A. e RANKE, H. *La civilisation égyptienne*. Trad. De Charles Mathien. Paris: Payot, 1952, p. 361.

"(...) Quando Sua Majestade apareceu como rei, os templos dos deuses e das deusas, de Elefantina até os pântanos do Delta, estavam tombados como ruínas. Suas capelas estavam devastadas, transformadas em lugares onde crescem ervas. Seus santuários, era como se nunca tivessem existido."

tido: onde haviam sido suas paredes estava agora um caminho percorrido pelos pés. O país estava na angústia, pois os deuses o haviam abandonado. Se um exército fosse enviado à Fenícia para ampliar as fronteiras do Egito, não tinha absolutamente sucesso. Se se rezasse a um deus para pedir-lhe algo, ele não vinha – de todo. Se se rezasse a uma deusa para pedir-lhe algo, ela não vinha – de todo. O coração e o corpo dos deuses estavam aflitos e prejudicavam o que fora criado.”

Tutankhamon ordenou, então, que fossem confeccionadas estátuas de culto, restaurados os santuários e todo o necessário para o serviço nos templos, nomeados sacerdotes, cantoras e bailarinas, garantindo às divindades, além do anterior, presentes preciosos e oferendas abundantes. O texto da estela descreve assim os resultados obtidos em consequência das ações do rei em proveito dos deuses:

“Então, o coração dos deuses e das deusas que residem neste país alegrou-se: os senhores dos santuários se rejubilaram. As margens do Nilo gritavam e exultavam. Uma felicidade brilhante se espalhou pelo país inteiro, pois uma situação ditosa se apresentara. Os deuses da Enéada em seu templo (de Heliópolis) estenderam os braços aclamando, enquanto suas mãos eram providas de jubileus para sempre e pela eternidade. Toda a vida e força que estavam junto a eles foram destinadas às narinas do rei, o Hórus nascido de novo, o filho bem-amado de seu pai Amon-Ra, rei dos deuses, que o pusera no mundo para assim renascer (...) – filho benéfico para quem o engendrou, cujas construções são múltiplas, cujas maravilhas são múltiplas, que levantou monumentos para seu pai Amon segundo a retidão de seu coração, rei cujos renascimentos são belos, soberano que torna a fundar o Egito.”

Além do culto divino, muitas outras atividades se desenvolviam no complexo templário: suas cozinhas, oficinas, anexos diversos, proviam ao culto e a todo o numeroso pessoal do santuário; sua "casa da vida" era centro para a cópia de textos: e não só de textos cúlticos.

Ignoramos quase tudo acerca de como os homens comuns se relacionavam com os deuses. Os oráculos parecem ser um elemento da religião popular que passou à oficial, do que temos provas só no Reino Novo; permaneceram muito importantes depois em ambientes populares, como se vê no povoado dos construtores e decoradores de tumbas reais, cujo nome atual é Deir el-Medina: ali, Amehotep I divinizado era servido por artesãos agindo como sacerdotes, após purificação, e sua barca respondia "sim" ou "não" a perguntas dos fiéis, avançando ou recuando. Sabe-se que o peso de Osíris na religião popular superou até período bem tardio aquele que tinha no culto oficial. E hoje em dia se trata de estudar a devoção popular através, por exemplo, do fato de ter ocorrido a deposição, em certos santuários e em necrópoles de animais sagrados, de milhares de exvotos. No Reino Novo, a propaganda acerca de Amon procurava mostrá-lo como deus que se interessa pelo bem-estar do homem comum e o protege: Quirke, porém, acha que a propalada "nova relação", mais pessoal, entre fiel e divindade, era na verdade já muito antiga e nada tinha de nova. Teriam mudado, simplesmente, as regras acerca do que podia ou não ser representado nas tumbas de particulares (de onde provêm a iconografia e os textos de adoração, a partir dos séculos XIII a XI a.C.). Muita pesquisa falta ainda neste domínio.

Figura 11: Khaemuás, quarto filho de Ramsés II, como sumo sacerdote (século XIII a.C.)



O príncipe Khaemuás, que morreu antes do rei seu pai, destacou-se por ter interesses que hoje chamaríamos de arqueológicos, bem como por sua carreira sacerdotal. Foi adorado em tempos greco-romanos como divindade da sabedoria e da magia. Aqui aparece vestido como sumo sacerdote de Mênfis, ajoelhado atrás de um pequeno tabernáculo que contém a imagem de Ptah-Tatenen, demiurgo criador na tradição menfita.

Referência: FREED, Rita E. *Ramesses the great*. Memphis (Estados Unidos): The City of Memphis/ Egyptian Antiquities Organization, 1987, p. 47.

Os sacerdotes egípcios maiores eram *hemu netjer*: literalmente, servidores do deus. Qualquer pessoa podia, em princípio, desempenhar funções sacerdotais, ao ser designada pelo faraó, e nada havia no Egito que se parecesse a um seminário ou a qualquer escola teológica. Além disto, os sacerdotes podiam, paralelamente, exercer funções não-sacerdotais (mesmo porque, por muitos séculos, suas equipes executaram o serviço divino por turnos, o que significa que durante boa parte do ano os membros do clero estavam disponíveis para outras atividades). Havia uma hierarquia e uma divisão de funções no interior do corpo dos sacerdotes de cada templo. O sacerdote de hierarquia mais baixa era um "puro", *uab*, termo que não tem conotação moral, e sim, remete à purificação pela água. O sacerdote de maior hierarquia era o "pai divino", ou "pai do deus", (*it netjer*). Acima de todos estava em cada templo um sumo sacerdote, assessorado por um lugar-tenente que se ocupava da administração econômica e burocrática do domínio do deus. Havia, ainda, sacerdotes astrônomos, chamados de "sacerdotes das horas", encarregados do calendário e da determinação do andamento das cerimônias do culto segundo a marcha do tempo diário; determinavam também dias considerados aziagos ou propícios. O "sacerdote-leitor", *heri heb*, era especialmente encarregado de ler em papiros os passos do ritual divino. Existia ainda um pessoal não propriamente sacerdotal na sua totalidade: músicos, cantoras e dançarinas do "harém do deus" etc. A partir do século XVI a.C., no templo de Amon havia o cargo de "esposa divina de Amon", normalmente reservado a mulheres da família real, o qual, no I milênio a.C., passou a ter papel político na administração não só do santuário, mas também de Tebas e sua região, o qual só foi perdido quando da invasão persa de 525 a.C.. Na medida em que Amon se tornou "rei dos deuses", seu sumo sacerdote de Tebas passou a ser o chefe do clero de todos os templos do Egito, abaixo somente do faraó. Mas, já desde o Reino Antigo, havia funcionários que se dedicavam à superintendência sobre os sacerdotes dos diferentes templos.

Em diversos casos, a documentação permite seguir algumas carreiras sacerdotais individuais. Um exemplo é a lenta ascensão de Bakenkhonsu, no século XIII a.C., nos templos do complexo de Karnak, em Tebas. Foi durante quatro anos servidor do templo de Mut, a

esposa de Amon, em seguida um funcionário dos estábulos durante 11 anos; só então começaram suas atividades como sacerdote de Amon: *uab* por quatro anos, *pai divino* por 12, terceiro *servidor do deus* por 15, outros 12 na qualidade de segundo *servidor do deus*, até por fim tornar-se sumo sacerdote de Amon, primeira figura sacerdotal do Egito naquela época, à frente de enorme e riquíssimo complexo de santuários, pessoas e bens, bem como encarregado de dirigir os trabalhos de construção no recinto divino de Amon, Mut e Khonsu em Karnak.

B) MESOPOTÂMIA

1. As divindades mesopotâmicas: caracterização geral

Existem duas maneiras opostas de encarar o panteon mesopotâmico e as concepções acerca dos deuses na Mesopotâmia. Uma delas, exemplificada por Oppenheim, consiste em salientar a diversidade, tão grande que as generalizações deveriam ser evitadas: estaríamos mais diante de religiões, no plural, do que de religião. Num processo milenar de mutação, em qualquer momento que se considere, acha tal autor que encontraremos o análogo de um conglomerado geológico de extrema complexidade. Afinal, partindo de uma base em cultos locais numerosos e diversos, esta religião – ou estas religiões – sofreu (ou sofreram) um impacto da heterogeneidade dos grupos intervenientes, visível desde que temos documentação: sumérios e acádios, para começar, depois babilônios e assírios, grupos étnicos conquistadores ou periféricos (amoritas, elamitas, hurritas, cassitas), ao longo de três milênios, em cada período também se fazendo sentir a influência das concepções e preferências dos monarcas, sobretudo daqueles que dominaram muitas regiões. Tudo, então, conspirava para a mencionada complexidade irreduzível.

É também possível sublinhar, pelo contrário, os elementos de unidade. Mesmo se na origem somos confrontados com a presença de duas línguas – sumério e acádio – e múltiplas cidades-Estados,

chama a atenção a força da unidade étnica da Baixa Mesopotâmia – recordando que o termo *etnia*, no sentido antropológico usual, nada tem a ver com a noção de raça: a etnia decorre da identificação histórica com um território, com traços de cultura próprios, o que faz com que um aglomerado numeroso de pessoas se identifique duravelmente como grupo e perceba sua diferença diante de outros grupos. Ora, isto ocorreu muito cedo na Baixa Mesopotâmia, independentemente da divisão política e lingüística original. No que agora nos interessa, havia um alto grau de sincretismo entre as divindades de origem diversa sucessivamente introduzidas, a arte religiosa mostrava-se muito conservadora, as novidades eram sempre moldadas no interior de concepções antigas, reconhecidamente mesopotâmicas. Em posição simetricamente oposta à de Oppenheim, autores como Jean Nougayrol impressionaram-se com a notável unidade de concepções: a religião mesopotâmica, como a egípcia (e ao contrário de outras religiões do Oriente Próximo, a dos hititas por exemplo), era notável pelo grau em que se fechava às divindades estrangeiras (as dos conquistadores logo assumiam características “nativas” ou se transformavam em avatares de divindades conhecidas) e por desenvolver-se intrinsecamente a partir de seus próprios recursos, mediante a abundância de famílias divinas e o reagrupamento de figuras até então isoladas. Na verdade, a unidade obtida foi maior do que no Egito, e dá a impressão de ter sido conseguida com menos esforço, o que talvez reflita uma região onde mercadorias, pessoas, bens e idéias circulavam mais intensamente e em maior quantidade desde tempos muito antigos. Assim, os deuses da Mesopotâmia muito cedo foram admitidos como tendo forma humana – o que é um traço abstrato e generalizante, ao contrário da diversidade animal ou animal-humana do Egito, mais individualizante e multiplicadora – e, quanto à sua representação e seus atributos, suas personalidades são pouco definidas e em grande medida intercambiáveis. Salvo raras exceções, os mesmos epítetos eram adequados a todos os deuses, o que facilitou entre outras coisas o avanço henoteísta e assimilador de divindades como Marduk em sua passagem de deus jovem a deus velho, ou o fato de que Ishtar acabasse por ser assimilada a quase todas as deusas (sendo que as deusas originais, com exceção exatamente de Inanna/Ishtar,

eram ainda menos dotadas de personalidades claramente definidas do que os deuses, o que deve ter facilitado tal assimilação pela única deusa de visível e complexa personalidade).

Os deuses eram, então, antropomórficos, masculinos ou femininos. Parecem ter sido imaginados como tendo tamanho gigantesco, poderes muito superiores aos dos homens (embora os deuses se hierarquizassem entre si segundo o poder). Nos mitos a seu respeito, são com freqüência prosaicamente humanos em suas motivações, desejos e fraquezas, mas isto, como também ocorria no Egito (onde o mito das contendas de Hórus e Set, na forma popular que se conservou, afigura-se extremamente desrespeitoso em relação aos deuses que nele intervêm – os protagonistas e outros), não parece influir muito no núcleo religioso representado pelo culto divino nos templos e as concepções da divindade a ele vinculadas. Os deuses eram em princípio imortais, embora alguns deuses ou grupos de deuses morressem – permanecendo mortos ou não conforme os casos, mas mesmo os que permanecessem continuando a ser eventualmente objeto de culto e invocação, o que mostra ser sua morte uma mudança de dimensão mas não uma aniquilação da sua personalidade.

Todos os deuses partilhavam certos atributos. Eles emitiam uma luminosidade especial, chamada *melam*, típica de todo o divino: o rei, por sua associação próxima à divindade, mesmo quando não divinizado pessoalmente, participava em grau menor do *melam*, o mesmo ocorrendo quanto a certos templos antigos e muito santos. Tal atributo divino evocava terror no fiel. É curioso notar que, na verdade, o deus *usava* o *melam*, no sentido em que se diz que alguém usa uma peça de vestimenta, podendo descartá-lo também ocasionalmente. O *melam* possui, então, conotação substancial; mas não ética ou moral: os demônios e gênios também podem tê-lo como atributo. Por outro lado, nas descrições de deuses que morrem, seu *melam* desaparece com a morte. Outro termo sumério, *ni*, usado em correlação com o anterior, servia para designar o terror sagrado evocado pelo *melam*, descrito às vezes como o arrepio da carne, outras vezes simplesmente como *puluhtu* ou “medo”.

A representação iconográfica dos deuses mostra-os quase sempre usando um ornamento de cabeça que se parece a uma coroa ou capacete ornado de chifres semelhantes aos dos touros, cornos estes cujo número varia de um par até sete. Em certos casos, a representação humana podia ser substituída por objetos não-antropomórficos que exigiam, por si mesmos, adoração e sacrifícios: eles podiam também acompanhar a figuração humana. Tais objetos representam fenômenos cósmicos, como o disco solar, o crescente lunar, a estrela de oito pontas de Inanna/Ishtar, armas cerimoniais de formas próprias (por exemplo, tacapes ornados de uma cabeça de leão), implementos da vida quotidiana (a enxada de Marduk, o estilete para escrever de Nabu, o arado, a lâmpada). Havia também animais associados a certos deuses – mas com inconsistências e superposições – que cumpriam funções parecidas: o cão da deusa médica Gula, monstros compósitos como o leão-serpente-águia de Marduk e a cobra-peixe de Enki/Ea.

É possível, embora não muito útil do ponto de vista explicativo, dividir os deuses em grupos. Quanto à origem, a maioria, incluindo os deuses maiores, parece proveniente de cultos locais. A estes se agregavam personificações de forças naturais: Gibil ou Girru, o fogo deificado; Ishkur ou Adad, a tempestade com seus raios; Nisaba, deusa que personificava o grão de cereal, a qual curiosamente depois se tornou uma deusa da escrita e da habilidade dos escribas. Esta diferenciação, no entanto, não é absoluta: Nisaba, por exemplo, provinha do culto local de Lagash, onde era filha de Enlil e irmã do principal deus local, Ningirsu. Havia, por outro lado, deusas agrupadas segundo funções: deusas-mães, deusas-parteiras, com diferentes nomes mas com personalidades esfumadas. Certas divindades cumpriam funções definidas em relação aos grandes deuses: ministros, carregadores, porteiros etc. Imaginaram-se deuses personificadores das forças caóticas das origens, os quais careciam de culto próprio. Por fim, existiam grupos numerosos de deuses anônimos, sempre mencionados como coletividades: os *Anunnaki*, os *Igigi*. Nos textos mais antigos, o termo *Anunnaki* aparece como um coletivo que designa os deuses em geral, em especial deuses primevos que não tinham nomes individuais nem personalidades claras. Anu, o deus celeste, é o seu

rei. Com o tempo, no entanto, já no segundo milênio a.C., nota-se uma oposição entre deuses celestes ou *Igigi* e deuses da terra e do mundo subterrâneo ou *Anunnaki*, estes últimos postos a trabalhar por aqueles, como lemos nos mitos de criação escritos em acádio. Acreditava-se haver 600 deuses integrantes do *Anunnaki* e somente 300 do *Igigi*. Esta oposição surge em paralelo à lenta fixação de idéias – de início muito pouco desenvolvidas – sobre o mundo subterrâneo dos mortos, governado pelo casal formado por Nergal e Ereshkigal, ao qual o *Anunnaki* passou a estar especialmente associado. Embora no Egito também existissem coletividades de deuses anônimos, como os *ba* de Heliópolis, sua função e presença, a não ser em certas fórmulas associadas à realeza divina, parecem ter sido bem menores, assim como o detalhe em que intervinham no corpo mítico.

Com independência de eventuais classificações, em cada época havia certo número de deuses maiores (em período tardio, assírio, nesta classificação se incluíam, em diferentes textos, de sete a 12 deidades). É interessante notar que as preferências individuais dos reis a respeito – a não ser quando coincidissem com alguma divindade das maiores – tiveram muito menos influência, ou melhor, influência muito mais passageira, do que no Egito: assim ocorreu no caso da devoção de Assurnazirpal (883-859 a.C.) por Ninurta, tentando transformá-lo no deus maior sem sucesso duradouro, ou quanto à preferência exclusiva de Nabonido (555-539 a.C.) pelo deus lunar Nanna ou Sin. No entanto, os deuses de cidades ou povos que se impuseram duravelmente sem dúvida ascenderam a posições importantes no panteon: Marduk de Babilônia e Ashshur dos assírios são bons exemplos.

Como no Egito, uma forma de lidar com divindades muito numerosas – mais de três milhares de nomes divinos foram reunidos pelos especialistas – era a de organizar os deuses e deusas em famílias, muitas vezes com tradições localmente discrepantes a respeito. No entanto, tal processo não somente teve mais impacto do que no caso egípcio, como foi muito mais longe, ao ponto de imaginar não somente grupos de pai-mãe-filho, como também “casas divinas” completas, com parentes mais distantes, ministros, serviçais, etc. e mes-

mo, como já foi mencionado, uma coletividade estatal dos deuses com sua assembléia. No Egito temos algo parecido na descrição dos domínios de Ra com seus funcionários e na corte e tribunal de Osíris, bem como na função que cumpre o tribunal divino presidido pelo deus solar na disputa entre Hórus e Set em documento literário raméssida: mas trata-se de algo cujo impacto real na religião parece ter sido reduzido, com exceção, quanto a Ra e Osíris, do culto funerário.

Passaremos agora a destacar as divindades maiores, começando pelo período sumero-acadiano do III milênio a.C.

Uma vez a montanha Kur primordial tendo-se convertido no mundo cotidiano, familiar, o Gur-sag, tal mundo aparece dirigido por um grupo de deuses mais importantes, com atribuições e territórios relativamente definidos, embora um tanto variáveis no tempo, cercados por deuses menores. Em especial, podemos falar de duas tríades de deuses maiores, a primeira de hierarquia superior à segunda. Primeira tríade: An ou Anu, cujo nome significa "céu" e cujo signo é a estrela, signo este que antecede o nome de todos os deuses; Enlil; Enki, depois chamado Ea. Segunda tríade, de deuses astrais: Suen, a Lua, depois Nanna ou Sin; Utu, o Sol, em língua semítica Shamash; Inanna, o planeta Vênus, em acadiano Ishtar.

Dentro da primeira tríade existe, em princípio, uma hierarquia interna, simbolizada por números: a An corresponde 60, a Enlil, 50 e a Enki, 40. Cada um destes deuses tem a sua "esposa", mas todas são deusas sem personalidade muito definida. An residia no terceiro céu, o mais alto de todos. Era uma espécie de pai dos deuses. Sua esposa, de nome duvidoso (às vezes também chamada de An, em Babilônia Antu), em certos casos parece ter sido identificada com a Terra (Urash, Ki). A verdade é que este par divino é insuficientemente personalizado. A personalidade do próprio An é extremamente imprecisa e, embora se lhe atribua muitas vezes a iniciativa da criação em sua primeira etapa, a impressão é de em seguida ter-se tornado um deus ocioso, superior aos outros em dignidade mas sem atuação maior em relação ao mundo dos homens. É raríssima sua representação iconográfica: em tempos cassitas e neobabilônicos, aparece representado simplesmente por uma tiara com cornos posta sobre um altar. A luminosidade do divino parece corresponder a An em grau má-

ximo: talvez a estrela com que se escreve o seu nome o indique como divindade da abóbada noturna, estrelada e remota. Sua cidade no mundo sumério era Uruk, onde se associava à deusa Inanna no grande santuário local, o E-Anna.

Enlil, ou Ellil, tem um nome que remete ao ar: é o senhor da atmosfera. Acreditava-se que residisse no alto da montanha que liga o mundo dos homens ao mundo celeste; e o próprio Enlil podia, também, ser chamado de “grande montanha”. Como no Egito, este deus do ar – no entanto, muito mais importante do que o Shu egípcio – une mais do que separa o mundo dos deuses daquele humano, já que transmite a luz e o alento. Enlil aparecia como deus ativo, guerreiro e legislador, encarregado de manter a ordem divina e humana: foi, por exemplo, o instigador do dilúvio quando os deuses se mostraram descontentes com a conduta humana. Enlil era o deus de Nibir ou Nippur, onde ficava o seu E-Kur, “templo da montanha”, local por excelência da transmissão da realeza suméria. Também era chamado de “rei das terras estrangeiras”, sendo especialmente associado aos montes Zagros: mas tal designação deve ligar-se igualmente ao fato de ser ele chamado de “mercador”. Sua esposa Ninlil (ou Sud) tem um papel menos apagado e mais ativo na mitologia de Enlil do que o das outras deusas esposas da tríade dominante em relação a seus maridos. No entanto, isto não lhe dá uma personalidade clara; e seu nome é simplesmente o feminino do de Enlil.

O terceiro deus da primeira tríade é Enki (em acadiano, Ea), de início ligado tanto à terra quanto às águas doces subterrâneas (*abzu* ou *apsu*), em seguida exclusivamente à água. Enki associava-se especialmente à magia e aos encantamentos, às artes e ao artesanato, aparecendo como herói civilizador. A verdade é que, deus ativo como Enlil, as atribuições de ambos não se dividem com muita nitidez: certas coisas que em alguns contextos são atribuídas a um, em outros aparecem no domínio de ação do outro; ou mesmo, como já vimos em momento anterior, atribuídas a uma ação conjunta de ambos. A sede primeira de Enki era Eridu, onde seu templo era o E-Abzu ou “casa do *abzu*”. Como já vimos, ali ele havia concentrado os *me* garantidores da vida civilizada, o que se coaduna com o seu papel de

deus organizador. Se Enlil foi o instigador do dilúvio, Enki – mais próximo aos humanos – foi o deus que garantiu que alguém sobrevivesse à catástrofe. Enki tem uma iconografia mais distintiva do que a da maioria dos deuses, pois de seus braços se desprendem fluxos de água onde nadam peixes. Sua esposa era Damgalnuna ou Damkina, tão incolor quanto as outras deusas consortes.

Abaixo da tríade primordial, o panteon sumério conhecia uma tríade astral: Suen ou Nanna, a Lua, cujo número era 30 (o dos dias do mês, cuja origem foi lunar); Utu ou Shamash, o Sol, cuja cifra era 20; e Inanna ou Ishtar, o planeta Vênus, associada ao número 15. Os três simbolizam os ciclos do mundo em seus movimentos celestes: e a noção de ciclo, já foi visto, era central nas concepções da Mesopotâmia. Formavam, por outro lado, a manifestação visível da luminosidade do deus celeste Anu, que estendiam à Terra dos homens. Mitologicamente, de início An era o pai das três divindades em questão; mais tarde, porém, Utu e Inanna foram considerados filhos de Suen.

Suen, Sin ou Nanna, em seu nome mais antigo é o “senhor do conhecimento”. Na Mesopotâmia era da Lua, não do Sol, o papel de simbolizar a luta divina contra forças caóticas e destruidoras: os eclipses lunares eram interpretados como o ataque e passageira vitória contra Suen de sete demônios. Originariamente, o princípio lunar primava sobre o solar entre os mesopotâmios. Filho de Enlil e Ninlil, era casado com a apagada deusa Ningal. Seu santuário mais importante era o E-Kishnugal de Ur, mas também possuía um grande templo fora da Mesopotâmia, em Harran, no norte da Síria.

Utu ou Shamash, o Sol, ligava-se às forças que permitem a vida e a vegetação; conforme as variantes, era filho de Suen, de Anu ou de Enlil. Sua esposa era Sherida ou Aya. Seus dois templos principais, ambos chamados de “a casa branca” (E-Babar), ficavam em Sippar e em Larsa; posteriormente, foi adorado na Assíria num templo que dividia com Sin. Cada manhã, Utu emergia dos portais da montanha do leste (guardados por gênios porteiros) para navegar no céu e, no crepúsculo, voltar de novo ao “interior do céu” pelos portais da montanha do oeste (também guardados por gênios porteiros). Shamash era especialmente o guardião da justiça, dos pactos e da verda-

de. Talvez por isto, se num mito sumério tentava violar sua irmã gêmea Inanna, posteriormente foi poupado de situações desabonadoras na mitologia. Utu aparece em vários mitos na qualidade de protetor de heróis como Gilgamesh, Enkidu e Etana.

Inanna ou Ishtar destaca-se como a única deusa dotada de vibrante personalidade; de certo modo, é mesmo a divindade, entre todas, mais distintiva em suas características, tais como descritas em abundante mitologia. Não por acaso, seu culto era muito difundido: adorada em Uruk em associação com An no E-Anna ou “casa celeste”, a deusa tinha formas locais e santuários em Zabala, Agadé, Kish e, na Assíria, em Nínive e Arbail (Arbela). Três aspectos marcam tal deusa. Um é o de divindade do sexo e do amor – mas não da maternidade; em forma não de todo clara, associava-se, mesmo, à prostituição. Apesar do que afirmam certos autores, nada tinha a ver com o casamento – o chamado “casamento sagrado” em que intervinham o rei e uma sacerdotisa que a representava não constituía um matrimônio, e sim, um rito de fertilidade –, e não tinha filhos (com a duvidosa exceção do deus local da cidade de Umma, Shara). Pelo contrário, aparecia associada a numerosos amantes, o mais famoso sendo Dumúzi, deus secundário da vegetação e dos pastores. O segundo aspecto é o de deusa guerreira: o campo de batalha era descrito em documentos literários babilônicos como um lugar de divertimento para Ishtar. A deusa protege o rei, que ela ama, luta a seu lado nas guerras. Deusa política, estava sempre desejosa de aumentar seu poder e influência, como testificam alguns de seus mitos. O terceiro aspecto é o astral: Inanna é o planeta Vênus. Sua iconografia é tão variada quanto seus atributos: aparece como deusa nua ou seminua e alada, como guerreira, como mulher cercada de astros, sendo uma estrela de oito pontas ou um disco estrelado um de seus símbolos (outro é um pilar de conotação vegetal).

Se compararmos o quadro dos deuses maiores da Mesopotâmia com o dos do Egito, notar-se-á uma diferença fundamental. De certo modo, a nitidez, no caso egípcio, está na separação clara do mundo dos mortos em relação aos demais domínios divinos: Osíris tem uma área separada de atuação, claramente sua, além de ser uma divindade

incomparavelmente mais importante que o Nergal mesopotâmico. Pelo contrário, no tocante ao resto do universo – mundos celeste e terrestre – a atribuição de esferas mais ou menos delimitadas de domínio aos diferentes deuses, mesmo se com algumas fronteiras mal definidas, é de qualquer modo bem mais detalhada e coerente na Mesopotâmia; onde, por outro lado, o mundo dos mortos durante muito tempo foi visto sem nitidez e definição maiores. Isto talvez se explique pela mesma razão que levou a que a imensa variedade de gênios, “demônios” e monstros da religião mesopotâmica, entidades que atuam sobretudo *neste* mundo, no caso egípcio só tivesse um paralelo bem mais pálido: no mundo inferior, nas regiões caóticas que cercam o paraíso agrário osiriano, foi que os egípcios localizaram uma multidão comparavelmente variada e numerosa.

O caráter fortemente conservador, em seu núcleo central, da religião mesopotâmica é mostrado pelo fato de que, no segundo milênio a.C. e épocas posteriores, as adaptações necessárias devido à ascensão da cidade de Babilônia e a outros fatores se fizeram estritamente nos quadros estabelecidos. Marduk de Babilônia, por exemplo, foi visto como filho de Enki e membro de sua corte, embora por outro lado lhe fosse destinada uma corte própria de mesmo tipo, com sua esposa Sarpanitu, seu filho Nabu (originariamente um deus independente), conselheiros, barbeiros, cervejeiros, porteiros e mesmo cães – bem como seu templo principal de Babilônia, à maneira dos santuários sumérios chamado Esagila.

Figura 12: Shamash levantando-se entre Ishtar e Ea



Nesta representação de grande complexidade, impressão de um cilindro-selo do século XXIII a.C., vemos o deus solar Shamash (reconhecível por carregar um serrote e pelos raios que saem de seus ombros) que se levanta como Sol matinal entre as montanhas dos limites do mundo. Imediatamente à esquerda da figura de Shamash vê-se a deusa Ishtar, da qual emergem juncos e que traz à mão um cacho de lâmaras; um arbusto está junto a ela. Mais à esquerda, o deus com arco e flecha poderia ser Ninurta, próximo ao leão de Ishtar. À direita de Shamash estão o deus Ea – de cujo corpo jorra água onde nadam peixes –, associado a uma ave de rapina e a uma cabra, e seu ministro, o deus Usmu, de duplo rosto.

Referência: DESHAYES, Jean. *Les civilisations de l'Orient ancien*. Paris: Arthaud, 1969, ilustração fora do texto nº 94.

Mesmo assim, foi sua ascensão irresistível – intensificada ainda mais no período cassita – que levou ao máximo do henoteísmo na Mesopotâmia: transformado em deus criador, passando de deus jovem a deus velho, a ele se associaram os outros deuses como se fossem nomes seus ou partes de seu corpo, em forma análoga ao que acontecia paralelamente com Amon de Tebas, no Egito. Como sempre ocorria nos casos de monolatria nas religiões politeístas antigas, porém, tais deuses a ele associados ou assimilados continuavam a ter,

cada um, seus cultos próprios. Mais ainda do que no Egito, numa Mesopotâmia que conhecera por muitos séculos o regime das cidades-Estados independentes, os cultos locais tinham tradição muito forte e eram, por tal razão, muito resistentes a qualquer diminuição de suas atribuições. Marduk, em sua assimilação de atribuições divinas diversas, chegou a ser visto como deus criador, da magia e da sabedoria, da água e da vegetação, do julgamento. Como fizera antes aos outros deuses, na época da preeminência assíria alguns de seus traços foram tomados por Ashshur. A associação de Marduk com a enxada talvez indique ter sido, em suas longínquas origens do III milênio a.C., um simples deus local da agricultura. Até o animal característico de Marduk, a serpente-dragão Mushhushshu, foi tomada de outra divindade: no caso, o deus local de Eshnunna, Tishpak, logo depois da conquista da cidade por Hammurabi de Babilônia.

No caso mesopotâmico, a divinização de seres humanos aparece ligada sobretudo ao período histórico em que se promoveu a deificação de soberanos: período que se estende de Naram-Suen de Agadé, na virada do século XXIV para o XXIII a.C., até Samsu-ditana da Babilônia na primeira metade do século XVII a.C.

2. O templo, mansão divina

Como no Egito, atos de adoração e rezas podiam ser realizados em capelas de bairro, oratórios domésticos, etc. mas, também como no caso egípcio, na Mesopotâmia o templo era o centro da vida religiosa.

Cada templo levava um nome que continha o elemento "casa" (*e* em sumério; *bitu* em acádio); pois, de novo como no Egito, nada mais era do que a casa do deus, sua residência pessoal entre os homens, ampla e suntuosa como convém a um monarca ou grande senhor. No santuário, a estátua divina, de pé no santo dos santos, recebia a adoração e o serviço dos humanos através dos sacerdotes.

Para os sumérios, Eridu era a mais antiga das cidades da Baixa Mesopotâmia. E de fato, os arqueólogos lá acharam restos de um santuário de tijolos, repetidamente reconstruído, já nos níveis

correspondentes ao final do V e início do IV milênio a.C.. Na versão de maior antigüidade era muito simples e pequeno, com uma superfície de não mais de três metros quadrados. Mas, mesmo nesse templo tão modesto, já aparecem um nicho para a estátua divina e um altar de oferendas diante daquele. Com o tempo, a planta dos templos tornou-se mais complexa, sem perder os princípios básicos e a disposição axial (embora eventualmente o altar pudesse ser posto ao lado da linha axial e não na própria linha, para facilitar a circulação). Na medida em que o tipo de arquitetura de tijolos regional exigia freqüentes reconstruções, o templo de Eridu passou a dominar o terreno à volta, ao situar-se sobre uma elevação formada pelos restos de suas versões anteriores. Pode ter sido esta a origem primeira dos *ziggurats* ou torres templárias. Na forma mesopotâmica habitual, o templo tinha uma parede exterior semelhante a um muro de fortificação com recessos. Um portal imponente dava entrada ao pátio central, ao fundo do qual abria-se o edifício de culto, com uma antecâmara e o santo dos santos. O desenvolvimento da arquitetura templária multiplicou os cômodos à volta da estrutura simples original.

No final do IV milênio a.C. já aparece alguma diversidade no plano dos santuários, preservando embora o desenho axial e outras características originais. Em especial, aparece uma oposição entre “templos baixos” e “templos elevados”: estes últimos, como em Eridu, se erguem sobre um terraço ou plataforma constituído por restos de edifícios anteriores, enquanto os primeiros se situam no nível da planície. Certos assiriólogos acham que nos templos baixos é que se dava o essencial do culto através do serviço da estátua divina: o templo alto – de que a partir da III dinastia de Ur, no final do III milênio a.C., derivou o *ziggurat* – seria na verdade uma espécie de escada unindo céu e terra, o caminho através do qual o deus podia descer e se manifestar, visitando o mundo humano.

Certas representações antigas parecem sugerir a presença de santuários mais simples, construídos de madeira e juncos, em zonas rurais.

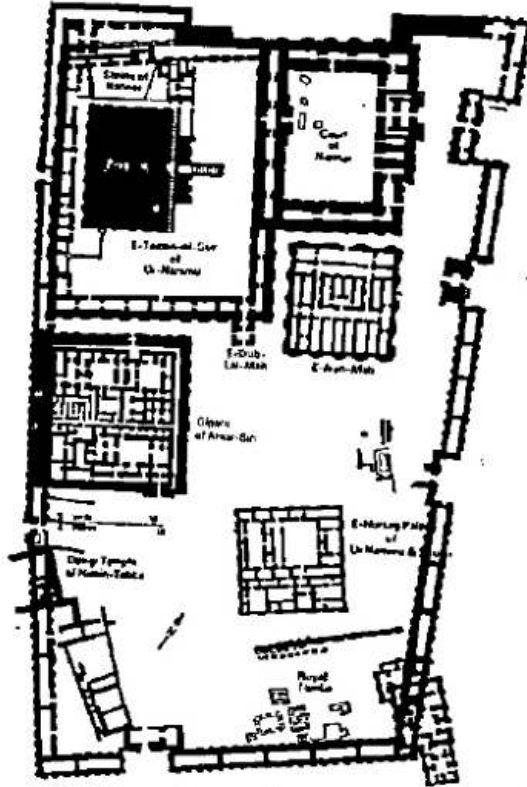
Anteriormente às primeiras tentativas de construir impérios na Baixa Mesopotâmia, temos alguns exemplos escavados de templos tanto altos (por exemplo o de Ubaid, perto de Ur) quanto baixos

(achados sobretudo no vale do Diyala, afluente do Tigre). Já então, pode-se falar em verdadeiros complexos templários, com muralhas cercando o terreno sagrado e a presença de edifícios menores em torno do templo propriamente dito. Mais de um santo dos santos – ou seja, mais de um recinto onde eram adoradas estátuas divinas – podia ser construído num mesmo complexo, interligados num conjunto único, como no santuário mais tardio (período Isin-Larsa) da deusa Ishtar numa forma local, em Eshnunna.

A complexidade já era bem considerável sob a III dinastia de Ur, no final do III milênio a.C., como se vê pelo plano do templo do deus lunar Suen da capital imperial: ao santuário principal associavam-se o palácio da grande sacerdotisa (habitualmente uma filha do rei desde a época de Sargão de Akkad), um palácio real secundário, um edifício que aparentemente servia de depósito, um mausoléu real – e já um *ziggurat* totalmente desenvolvido, com anexos. Com o tempo, o *ziggurat* pôde passar a situar-se completamente em separado do templo principal, dentro de seu próprio território sagrado e cercado de outro complexo de edifícios, como em Babilônia: ali, Marduk tinha seu templo propriamente dito, sua residência, o Esagila, e separadamente seu *ziggurat* com edifícios anexos, o Etemenanki.

O *ziggurat* (*ziquurratu*) era uma torre piramidal, de mais de um andar, construída junto a um templo ou separadamente, entre 2100 e 550 a.C. na Mesopotâmia, primeiro só ao sul, depois também na Assíria. Tratava-se de uma massa sólida de tijolos, sem espaços internos – a não ser canalizações para drenagem da água pluvial –, no alto da qual se construía um pequeno santuário, às vezes mais de um. No caso de Babilônia, Heródoto informa que o Etemenanki de Marduk incluía um recinto destinado ao assim chamado “matrimônio sagrado”, rito levado a cabo durante o Festival da Primavera. Chegava-se ao alto do *ziggurat* por meio de escadarias ou rampas; em alguns casos, através de escadas de madeira ocasionalmente encostadas ao edifício. Embora imponentes, os *ziggurats* não são comparáveis às pirâmides egípcias: dentre os do II milênio a.C., o maior, situado no Elam, do século XIII a.C., tem cem metros quadrados de base e deve originalmente ter tido uma altura de conqüenta metros; uma

Figura 13: Planta do domínio do deus lunar Nanna em Ur (época da III dinastia de Ur, fim do III milênio a.C.)



A muralha que cerca o recinto de Nanna, Suen ou Sin é muito posterior às demais edificações representadas, pois data de meados do I milênio a.C.. Ao alto temos, à direita, o templo axial do deus, com o santo dos santos disposto ao fundo de um grande pátio provido de altares. Atrás do templo, à esquerda na figura, está outro pátio onde se ergue o *ziggurat*, cercado de outras edificações. Abaixo do santuário de Nanna há um edifício quadrado que servia de depósito. Abaixo do recinto do *ziggurat* vê-se um edifício também quadrado, maior, que é a residência da *entu*, sacerdotisa principal do deus. À direita e abaixo está um palácio real secundário. Nos limites do recinto de Nanna, abaixo e à direita, notam-se sepulcros: mais à esquerda as "tumbas reais de Ur", do Período Dinástico Primitivo, à direita delas o mausoléu construído por reis da III dinastia de Ur.

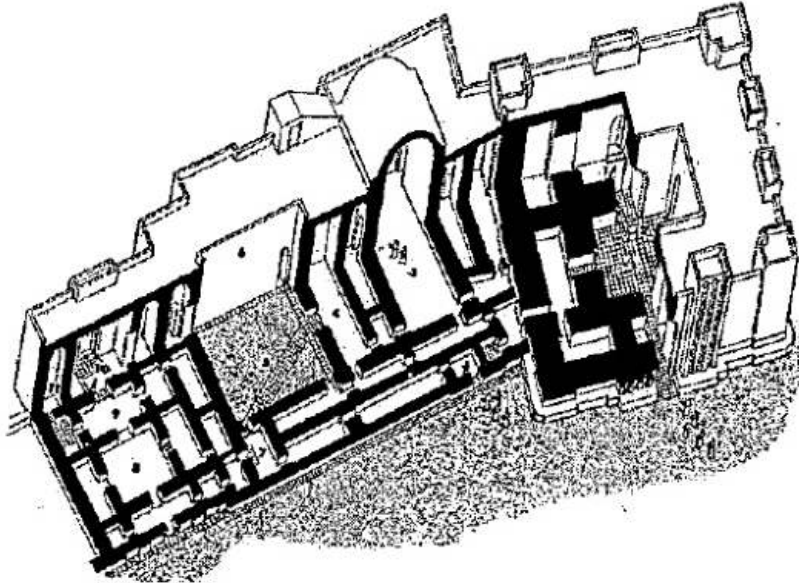
Referência: LLOYD, Seton. *The archaeology of Mesopotamia*. London: Thames & Hudson, 1978, p. 101.

peculiaridade deste monumento é que a sua escadaria é interna e não externa.

A origem do *ziggurat*, do ponto de vista arquitetônico, parece ser um desenvolvimento a partir dos “templos altos” de que falamos. Sua função, entretanto, é matéria de controvérsia. Alguns autores (Saggs, por exemplo) acham que é a mesma daqueles templos: funcionar como um portal de acesso do deus ao mundo dos homens.

Que tivesse função no culto é certo: há cilindros-selos que mostram cenas de adoração associadas ao mesmo tempo a símbolos divinos e ao *ziggurat* (ou ao modelo de um, mesmo porque nem sempre existia nos recintos sagrados). Sabe-se que em tempos tardios essas torres serviram subsidiariamente como observatórios astronômicos, embora com certeza não fossem construídas com essa intenção.

Figura 14: Corte do templo de Gimil-Sin em Eshnunna (final do III milênio a.C.)



Gimil-Sin foi rei deificado da cidade de Ur. Nesta reconstituição de seu templo em Eshnunna (edifício menor à direita), acoplado a um palácio que contém uma capela, os elementos de conotação religiosa são os seguintes: 1, santo dos santos do templo; 2, altar situado no pátio A; 7, lugar destinado às

abluções (junto a 5, o grande pátio do palácio); 8 a 10, pátio, antecâmara e santo dos santos da capela do palácio.

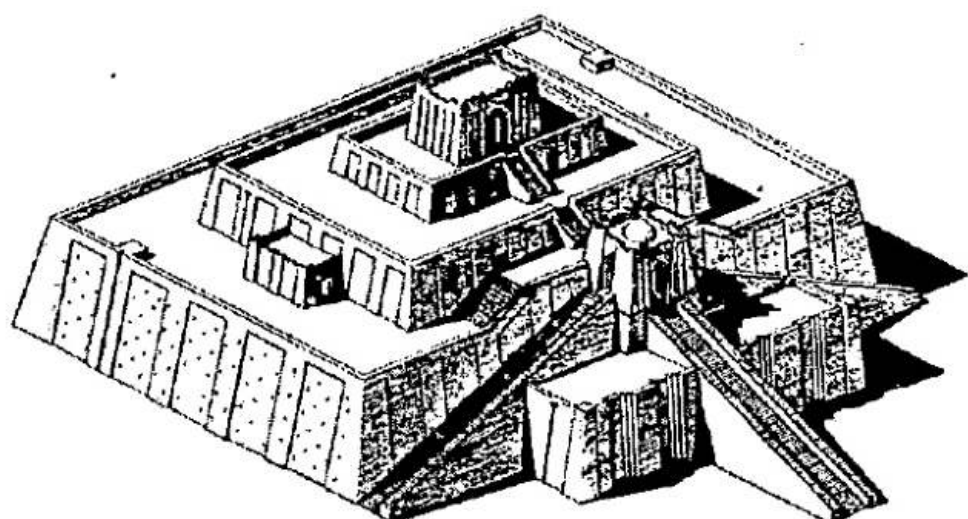
Referência: LLOYD, Seton. *The archaeology of Mesopotamia*. London: Thames & Hudson, 1978, p. 155.

Em minha opinião, o *ziggurat* vincula-se, como uma espécie de montanha artificial numa Baixa Mesopotâmia muito plana, às múltiplas visões míticas mesopotâmicas acerca das montanhas. Já vimos que Kur, a montanha primordial, era símbolo do mundo já saído do caos mas ainda inanimado, inerte, até que o despertasse o deus criador: assim, sua associação (representada pelo *ziggurat*) ao culto de uma dada divindade poderia ser um modo de atribuir a esta última a função daquela deidade que tirou o cosmo da imobilidade e permitiu assim a vida "atual" de homens e deuses, bem como o surgimento da agricultura, do pastoreio, da civilização. O termo Kur designa também os montes Zagros e por extensão os países estrangeiros: arqueologicamente, a civilização suméria tem vínculos pré-históricos com o Elam, apesar de que as tradições dos próprios sumérios falem de uma origem marítima, de algum modo associada a Dilmun (Bahrein atual). Por outro lado, o termo Kur também se liga à noção de que em certas montanhas ficava o acesso aos mundos de outra dimensão: o subterrâneo dos mortos, o céu percorrido pelo Sol (que sai de uma montanha provida de portais pela manhã e se recolhe a outra equivalente no crepúsculo), o mundo diferente onde há seres estranhos como os homens-escorpiões dos mitos (incluindo o ciclo de Gilgamesh) ou o monstro Humbaba (ou Huwawa), guardião dos cedros, e onde se encontram caminhos que conduzem à ilha de Ziusudra ou Utnapishtim, um mundo de eternidade inerte. Enlil, ele mesmo chamado de "grande montanha", vive no alto de uma, como deus do ar cuja função é transmitir do céu à terra a luminosidade que dá a vida (pelo qual, habita um lugar que une ambos os elementos).

Em suma, a "montanha" parece ter tido para os mesopotâmios uma conotação análoga à do "horizonte" para os egípcios: a de um ponto de passagem ou transição de um mundo a outro. Por razões também análogas: na Baixa Mesopotâmia plana, a montanha é

espaço de alteridade, distante, dificilmente acessível; e o horizonte, por sua vez, é por definição um limite entre céu e terra que se afasta indefinidamente quando caminhamos em sua direção. Não é preciso, note-se, negar a interpretação hoje predominante do *ziggurat* nesta concepção: o que estou dizendo é que, dadas as conotações míticas da montanha, seria natural que o portal pelo qual os deuses faziam sua transição ao mundo dos homens tomasse a sua forma.

Figura 15: Reconstituição do *ziggurat* de Nanna em Ur (final do III milênio a.C.)



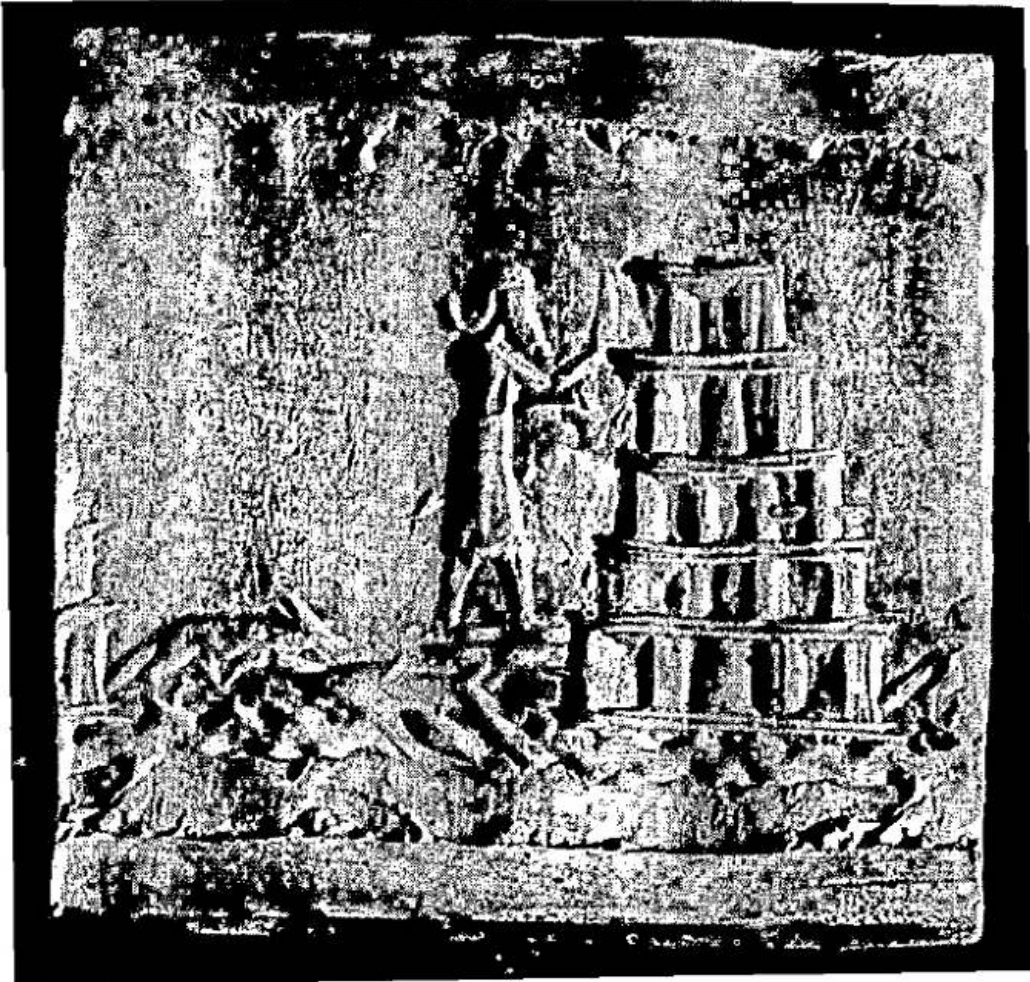
O *ziggurat* pioneiro de Ur, ao que parece da época de Ur-Nammu (por volta de 2100 a.C.), ainda existe na atualidade como ruína importante graças a ter sido protegido na parte exterior da construção original por tijolos cozidos, também devido à restauração feita sob o Império Neobabilônico.

Referência: WIESNER, Joseph. *Oriente antigo*. Trad. de Lira Pereira. Lisboa: Verbo, 1968, p. 64.

3. O culto divino

Nos templos, as divindades eram servidas e cultuadas por sacerdotes e sacerdotisas. A função sacerdotal aparece, já hierarquizada, desde a primeira escrita mesopotâmica decifrável, no final do IV milênio a.C. Como no Egito, as funções sacerdotais não eram unicamente religiosas, já que em ambos os casos o templo era o centro de um complexo econômico-social de que dependiam muitas pessoas, o qual exigia uma burocracia numerosa e complexa. Nem sempre se compreende, porém, a nuance entre as designações funcionais. Havia sacerdotes chamados “os ungidos”, outros eram “aqueles que entram no templo”: pareceria que algumas partes do santuário eram de acesso restrito, abertas somente ao sumo sacerdote daquele templo ou a alguns sacerdotes de maior hierarquia. O próprio rei, na Baixa Mesopotâmia, só penetrava no santo dos santos em ocasiões especiais. De um modo geral, as sacerdotisas serviam deusas e os sacerdotes, deuses: mas havia a importante exceção da sacerdotisa virgem, quase sempre de origem real, chamada *entu*, que dirigia o culto lunar de Nanna-Suen em Ur. Sacerdotisas supremas semelhantes existiam, com menor prestígio, no conjunto da região, nas cidades de Larsa, Isin, Sippar, Nippur e Kish. Outras sacerdotisas (*naditu*, *ugbaltu*) viviam reclusas em residências parecidas a conventos, havia as que se casavam (conforme a categoria a que pertencessem, podendo ou não procriar) e outras (*qadishtu* ou *kulmashitu*) dedicadas ao que parece à prostituição sagrada. Quanto aos sacerdotes, além da complicada hierarquia corrente, havia no culto de deidades femininas como Inanna de Uruk um *en* que era análogo à *entu* de Nanna-Suen de Ur. Existiam também sacerdotes especializados na medicina e na magia rituais, chamados *mashmashshu*, sacerdotes adivinhos (*baru*), sacerdotes músicos (*kalu*, *naru*) – e muitos outros tipos e categorias, bem mais numerosos e complicados do que no Egito. Em certos cultos, os sacerdotes deviam aproximar-se da divindade nus. Em outros, deviam raspar a cabeça. Todos usavam vestes e paramentos de cabeça especiais.

Figura 16: Ziggurat mostrado num contexto de culto



Nesta impressão de um cilindro-selo do período cassita de Babilônia (segunda metade do II milênio a.C.), vê-se um *ziggurat* de cinco patamares, diante do qual um fiel segura um animal para sacrifício. Embora a proporção exagerada do homem em comparação com a torre possa dever-se a pura convenção pictórica, na opinião de certos autores, nesta e em figuras semelhantes posteriores, tratar-se-ia de um modelo de *ziggurat*.

Referência: DESHAYES, Jean. *Les civilisations de l'Orient ancien*. Paris: Arthaud, 1969, ilustração fora do texto nº 107, diante da página 268.

A prostituição ritual ou sagrada só aparece em autores relativamente tardios – Heródoto, Luciano – com algum detalhe, embora também a *Bíblia* a mencione no tocante aos cananeus da Palestina (ver, por exemplo, o episódio de Judá e Tamar em *Gênesis*, 38: 14-19). A interpretação de Shammat, a meretriz que seduz Enkidu e propicia sua passagem da vida selvagem à civilização, como prostituta sagrada não tem base sólida. Inanna/Ishtar parece ter sido uma deidade protetora das prostitutas: há, mesmo, hinos cúlticos em que a deusa chama de prostituta a si mesma; seu templo, em tal contexto, é metaforicamente chamado de taverna. É difícil saber, a partir de poucos dados, se em períodos antigos isto indicaria a existência de um corpo de prostitutas ligadas ao templo em base permanente. Esta é a interpretação de vários autores para certas categorias de sacerdotisas, entretanto. A noção de prostituição sagrada não tem correspondente no Egito.

Falemos agora do culto divino nos templos.

Como no Egito, era preciso purificar-se para ter acesso aos espaços sagrados. A purificação implicava lavar-se; o santuário mesmo era varrido e espargido de água antes das cerimônias. Incenso e outros elementos aromáticos eram também usados em ritos de purificação. Em certos cultos, a purificação prévia a determinados atos religiosos exigia um sacrifício sangrento, semelhante a certos rituais mágicos contra o mau olhado e, em geral, a ritos de natureza apotropaica que sacerdotes efetuavam para particulares.

Na Mesopotâmia como no Egito, o núcleo do culto eram o serviço e a adoração da estátua divina (também entre os mesopotâmios submetida, para poder funcionar como receptáculo divino, a uma cerimônia especial: a lavagem e abertura da boca). Os homens eram definidos como serviçais dos deuses: assim, deviam constantemente alimentá-los, vesti-los, presentear-lhes coisas. As oferendas usuais eram os mesmos alimentos que os homens consumiam, mas incluindo sempre comidas e libações de bebidas dos tipos mais finos e caros. Incenso e madeiras aromáticas eram queimados diante das estátuas das divindades. Como no Egito, havia o ciclo diário ordinário do serviço ao deus, incluindo duas refeições, e momentos especiais quando de festas maiores que o calendário fixava.

Em algumas ocasiões, os reis participavam diretamente do culto. Um documento redigido em sumério, com tradução para o acádio, que temos só em versão tardia (século VII a.C.), parece ter preservado parte de um dos ritos em que o rei devia intervir. Após orações nominais aos deuses e deusas, dirigia-se a um deus desconhecido ou deusa desconhecida, origem possível de desgraças para os humanos. Com efeito, ao não os conhecer, os fiéis também não poderiam ter ciência dos seus tabus específicos, tornando fácil transgredi-los: o fato de não saberem estar cometendo uma transgressão, no entanto, não evitaria as conseqüências funestas por o fazer. A intervenção do rei permitiria solucionar uma situação deste tipo: o monarca, então, fala em primeira pessoa, mas em nome de todo o seu povo. Eis aqui uma parte dessa oração ritual, que em determinada passagem utiliza o número mágico sete (ou, mais exatamente, sete vezes sete):

*“A transgressão que cometi – eu não a conheço;
O pecado que pequei – eu não o sei;
A coisa proibida que comi – eu não a (sei);
O terreno proibido em que pisei – eu não o (sei).
O senhor olhou-me na ira de seu coração;
O deus na ira de seu coração voltou-se contra mim;
A deusa-mãe está irada comigo e me fez adoecer;
O deus, conhecido ou desconhecido, afligiu-me;
A deusa-mãe, conhecida ou desconhecida, causou-me angústia.
Eu fico buscando ajuda, mas ninguém me toma pela mão;
Eu chorei, mas eles não vieram ter comigo;
Eu me lamento, mas ninguém me ouve;
Eu estou angustiado, arrasado, não vejo (a luz). (...)
Os homens são ignorantes e de nada sabem;
Os seres humanos – qualquer um que se mencionar –, que sabem eles?
Um homem não sabe se agiu bem ou mal.
Meu senhor, não golpearás teu servidor;
Ele foi lançado às águas de um brejo: toma-o pela mão.*

*A transgressão que cometi – transforma-a num bem;
A transgressão que cometi – deixa que o vento a leve!
Minhas numerosas iniquidades – como uma vestimenta,
tira-as de mim.
Meu deus: as transgressões, minhas transgressões, sete vezes
sete, perdoa.
Minha deusa-mãe: as transgressões, minhas transgressões,
sete vezes sete, perdoa.
Deus conhecido ou desconhecido: as transgressões, minhas
transgressões, sete vezes sete, perdoa.
Deusa mãe conhecida ou desconhecida: as transgressões,
minhas transgressões, sete vezes sete, perdoa.
Perdoa minhas transgressões e celebrarei teus louvores.
Possas teu coração, como o de uma mãe que deu à luz, voltar
ao seu lugar;
Como o de uma mãe que deu à luz e o de um pai que gerou,
volte ao seu lugar.”*

A cozinha de um templo processava enorme quantidade de comida, nem toda ela apresentada aos deuses, proveniente das propriedades rurais do próprio santuário e de oferendas do rei: todo o pessoal sacerdotal e de serviço dependente do complexo templário participava de distribuições de alimentos e roupas.

Além das oferendas correntes, havia outras, consideradas como “presentes”: móveis, barcos, vasos, taças, jóias, armas (que o rei dedicava, tomadas do butim de guerra). Cada santuário tinha um tesouro onde tais presentes eram guardados. Os fiéis importantes podiam, como oferenda votiva, dedicar estátuas suas na posição de adoração ou reza, o que permitia que, magicamente e com proveito para si mesmos, estivessem o tempo todo diante da divindade. Como no Egito a dedicação de estátuas de indivíduos importantes nos templos foi mais tardia, a idéia pode ter vindo da Mesopotâmia. Havia também oferendas propiciatórias, votivas, para conseguir do deus certas coisas (uma cura, por exemplo, ou sucesso num parto, ou numa viagem).

Com alguma freqüência, os objetos ofertados contêm inscrições que permitem conclusões sobre as circunstâncias da oferenda.

Construir ou restaurar um templo era, para um monarca, ato meritório – do ponto de vista religioso, o mais meritório de todos. Era preciso, no entanto, garantir que o santuário em questão não fosse abandonado à ruína nem desviado de suas funções, e que não se apagasse, nele, o nome do rei benemérito. Uma das formas de consegui-lo era enterrar, nos chamados *depósitos de fundação*, tijolos inscritos contendo maldições contra quem o ousasse fazer. Eis aqui, por exemplo, uma dessas inscrições, devida ao rei Yahdun-Lim de Mari (1825-1810 a.C.), ao reconstruir em sua cidade o templo do deus solar Shamash, chamado Egirzalanki:

“Aquele que desviar este templo de suas funções para propósitos maus e inadequados, não reforçar seus alicerces, não substituir o que cair, que interromper as oferendas de alimentos a ele (destinadas), apagar meu nome – ou der ordem de apagá-lo –, inscrever seu próprio nome não previamente inscrito – ou der ordem de inscrevê-lo –, ou propuser a alguma outra pessoa (que faça tais coisas), em virtude das maldições (aqui inscritas), seja tal homem um rei, ou um general, ou um prefeito, ou seja quem for, Enlil, aquele que pronuncia decisões para os deuses, tornará o reino desse homem menor do que o de todos os outros reis; Sin, o irmão mais velho dentre os deuses, seus irmãos, deverá maldizê-lo com a Grande Maldição [= a lepra]; Nergal, o deus armado, quebrará suas armas e não o aceitará (no mundo inferior dos mortos), uma vez abatido (na guerra). Ea, o rei dos destinos, tornará o seu um mau destino; a grande senhora, Aya, a Desposada, apresentará eternamente seu caso em forma desfavorável diante de Shamash; Bunene, o grande ministro de Shamash, dará fim à sua vida e eliminará todos os seus filhos, de modo que nenhuma descendência ou progênie sua viva jamais sob o deus-Sol.”

Como no Egito, embora se saiba haver consideráveis diferenças entre a religião dos reis e a dos templos, por um lado, e a popular, por outro, esta última é mal conhecida por falta de documentação suficiente. Os fiéis podiam ver o deus da cidade, e outras estátuas divinas habitualmente guardadas nos templos, em certas procissões ligadas a festividades especiais, como em Babilônia o Festival da Primavera (ou do Ano Novo). Sabe-se que havia pequenas capelas de bairro, ou em zonas rurais, acessíveis ao público, ao contrário dos grandes santuários, cujo acesso era muito limitado. Além dos reis – sobre os quais temos informação acerca de sua preferência especial por certas divindades desde o III milênio a.C. –, os particulares, pelo menos a partir do II milênio a.C., também tinham, cada um, o *seu* deus, habitualmente não nomeado por ele: fala-se de “meu deus” ou “minha deusa”, sem especificar o nome. Tal divindade escolhida (que podia ser incorporada pelos pais ao nome do filho) era uma entidade especialmente protetora do indivíduo; e uma pessoa podia dizer a outra, por exemplo, “Ishtar, a tua deusa”. Uma pessoa acometida de falta de sorte era aquela “abandonada por seu deus”, que ela pode ter ofendido, deliberadamente ou não (cada divindade tinha seus próprios tabus). Em certos casos, a crença num deus que tinha relação especial com o indivíduo que o escolhia para patrono não se diferenciava claramente de algo que já mencionamos: o elemento divino que, acreditava-se, habitava em cada pessoa, formando parte de sua personalidade. Seja como for, a partir do II milênio a.C. tem-se a impressão de laços emocionais mais fortes entre os fiéis e os deuses.

Capítulo IV: A MORTE, OS MORTOS E A RELIGIÃO FUNERÁRIA






A) EGITO



1. A morte e os mortos

Na mais antiga literatura funerária do Egito (e do mundo) que se conservou, aquela que chamamos de *Textos das pirâmides* e data do III milênio a.C., num encantamento em que o rei é equiparado a uma divindade engendrada pelo deus criador Atum antes de qualquer outro ato de criação, diz-se a respeito que tal teria acontecido “antes que existisse o céu, antes que existisse a terra, antes que existissem os homens, antes que os deuses tivessem nascido, antes que existisse a morte”: a finalidade do encantamento é exatamente indicar que, tendo sido gerado antes da existência da morte, “o rei escapa ao seu dia de morte” (*Pir.*, parágrafos 1466-1467). Deve-se compreender, então, que para os egípcios – pelo menos para os teólogos da época – a morte é uma parte do universo ordenado que derivou dos atos de criação: ao criar os seres vivos, o demiurgo criou também a morte, inexistente no caos primordial.

Passando do geral ao particular, o que é a morte de um dado indivíduo? Para entendê-lo segundo as concepções egípcias, é necessário referir-nos previamente à personalidade individual e suas diversas partes.

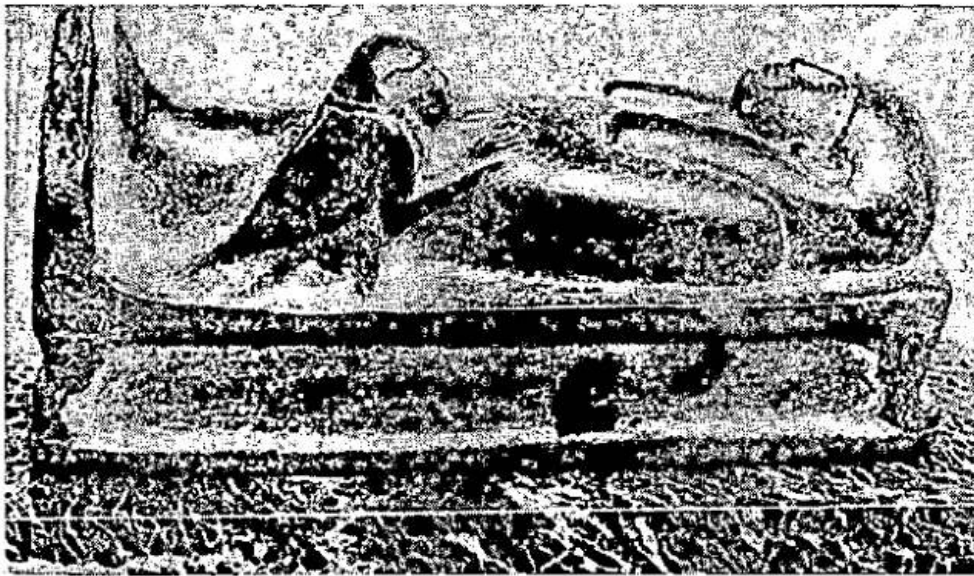
Um deus-carneiro (sendo o carneiro, como o touro, símbolo de virilidade e fertilidade), ou de cabeça de carneiro, Khnum, é representado em certa iconografia dando forma, num torno de oleiro, ao mesmo tempo ao corpo visível de cada indivíduo e a uma duplicata do mesmo – figurada nua – que é o *ka*. Este último termo, representado em egípcio por um hieróglifo que figura dois braços (𓂏, *ka*), é

difícil de traduzir, mas seu sentido é o de uma força vital, o “princípio do sustento”, que garante a continuidade do ser. A partir da transição do Reino Antigo ao Reino Médio (fim do III milênio a.C.), difundiu-se a noção de que os homens comuns, como antes se acreditava só no relativo aos reis e aos deuses, tinham cada um, além do *ka*, um *ba* (em egípcio  ou ) , ou seja, um “princípio da mobilidade”, capaz de efetuar passagens entre dimensões diferentes do universo. Além do corpo, do *ka* e do *ba*, a personalidade humana incluía a “sombra”, ou *shu(y)t* (em egípcio ): o termo remete ao mesmo tempo à noção de sombra no sentido físico e à de proteção; bem como a uma entidade ou parte da pessoa capaz de conter e transferir poder; e designa um elemento do ser que certos textos descrevem como possuindo a habilidade de mover-se a grande velocidade (sempre na dimensão terrestre, entretanto). O “nome”, em egípcio *ren* () , e o “coração” visto como sede do intelecto, em egípcio *ib* () , também integram a personalidade individual.

Textos religiosos que classificam todos os seres ativos os designam como inseridos na seguinte tipologia: deus, deusa, espírito *akh*, morto *mut*, pessoa viva. A morte, momento traumático, rompe os laços entre os diferentes elementos da personalidade, embora estes continuem existindo, agora separados. O morto enterrado segundo os ritos da religião funerária assumia o *status* de um *akh* (em egípcio ): este se constituía pela reunião do *ba* e do *ka* após a morte (bem como, supõe-se, dos demais elementos da personalidade), configurando a modalidade na qual o morto transfigurado, redivivo, existiria eternamente. O corpo ou, eventualmente, uma estátua do morto (no Reino Antigo, por vezes a representação somente da cabeça) deveria estar presente na tumba como um suporte para o *ba* e o *ka*, além de que, como os vivos, os mortos precisariam comer e beber: daí a necessidade de oferendas funerárias concretas (ou seus substitutos mágicos) feitas na tumba ou diante de estátuas do morto postas nos templos. No entanto, se não fosse sepultado segundo o ritual prescrito, o morto seria simplesmente um morto, em egípcio *mut* (). A mumificação dos cadáveres com o fito de impedir sua pu-

trefação e conseqüente desaparecimento decorreu da crença em ser preciso manter o corpo para poder garantir a vida eterna; como as estátuas divinas dos templos, a múmia e as efigies do morto se transformavam, de meros objetos inanimados que eram, em receptáculos para o *ba* e o *ka* mediante o ritual da “abertura da boca”, efetuado no momento de depositar a múmia na tumba e operado também em estátuas e outras imagens do falecido. Posto que o mito de Osíris o representa como a primeira de todas as múmkias, o morto redivivo primordial, o *cadáver vivo* em que se transformava a múmia após o ritual era equiparado ao deus: um morto enterrado segundo o ritual prescrito tornava-se “um Osíris” (sem perder por isto seu nome individual: fala-se nos textos funerários do “Osíris Fulano”, expressão que na prática equivale a “o falecido Fulano”).

Figura 17: O *ba* repousa junto ao sarcófago que contém a sua múmia



Esta estatueta impressionante pertence à gliptoteca de Carlsberg (Copenhague, Dinamarca).

Referência: FRANKFORT, Henri. *Ancient Egyptian religion*. New York: Harper, 1961, lâmina 20.

Os egípcios manifestavam, diante da morte, um terror pânico. Evitavam mencioná-la, e aos mortos, como tais. Assim, o verbo “morrer” podia ser substituído por outro que significa “atracar”; os mortos eram com frequência objeto de alusão metafórica, chamados de “os vivos”, “os fatigados”, “os inertes”, “os ocidentais” (já que as necrópoles estavam situadas habitualmente na margem ocidental do Nilo, em terreno desértico). A morte é designada em numerosos documentos como “um ladrão” (em especial ao tratar-se do falecimento de crianças), descrita por vezes em termos extremamente negativos que, amiúde, deixam entrever dúvidas acerca da eficácia do ritual funerário: assim, por exemplo, quando em certas passagens se diz que o morto está ao lado da água ou da cerveja mas tem sede porque, inerte, não a pode alcançar. Desde o Primeiro Período Intermediário, na parte final do III milênio a.C., textos que se conservaram mostram uma atitude cética diante da religião funerária corrente: a de que se deve gozar *esta* vida, já que a outra é incerta (mesmo porque uma tumba construída com todo o cuidado pode ser destruída e saqueada, e as oferendas funerárias, interrompidas); cerca de um milênio mais tarde, também surgiu a idéia de que a verdadeira imortalidade é a do autor de textos lidos e copiados pela posteridade – ou seja, do escriba que deixou um nome através de seus textos (para um egípcio, o próprio fato de seu nome continuar sendo pronunciado serviria como uma garantia contra a aniquilação do ser, posto que, de certo modo, o nome é aquilo que representa). Vejamos, como exemplo da primeira atitude mencionada, um trecho do assim chamado “canto do harpista” inscrito na tumba do faraó Intef (século XXII ou XXI a.C.) e preservado em cópias posteriores:

*“Ele é feliz, este bom governante!
A morte é um destino favorável.
Uma geração passa,
Outra permanece,
Desde os tempos dos antepassados.
Os deuses [= os reis] que existiram antes descansam em
suas tumbas;*

Também nobres bem-aventurados estão enterrados em seus sepulcros.

*(Porém,) aqueles que construíram tumbas,
Seus lugares (de eternidade) desapareceram,
O que é feito deles?*

Eu ouvi as palavras de Imhotep e Hardedef [sábios famosos do passado]

Cujas palavras são (ainda) pronunciadas em sua integralidade.

O que é feito de seus lugares (de eternidade)?

*Suas paredes tombaram,
Tais lugares desapareceram,
Como se jamais tivessem existido! (...)*

“Segue teu desejo enquanto existires!

Põe mirra em tua cabeça,

Veste linho fino,

Unta-te com azeites (perfumados) dignos de um deus. (...)

(Pois,) quando chegar para ti aquele dia de luto,

O fatigado [= o morto] não ouve as lamentações,

O carpir não salva homem algum do abismo! (...)”

Como exemplo da segunda atitude, eis aqui um trecho de texto preservado em papiro da época raméssida (final do II milênio a.C.):

“Quanto àqueles escribas sábios, (...)

Seus portais e mansões tombaram,

Seus sacerdotes funerários se (foram);

As pedras de suas tumbas estão cobertas de terra,

Seus sepulcros estão esquecidos. (...)

O homem decai, seu corpo é pó,

Toda a sua família pereceu;

Mas um livro faz com que seja recordado

Por meio da boca daquele que o recita.

Um livro é melhor do que uma casa bem construída,

*Do que capelas funerárias no Oeste;
Melhor do que uma sólida mansão,
Do que uma estela num templo!"*

Entendamo-nos, entretanto: poderíamos citar textos muito mais numerosos ressaltando pelo contrário, em diferentes épocas, a importância de, em vida, construir uma tumba bem equipada como forma de garantir para si a eternidade. Eis aqui, por exemplo, outro "canto do harpista", numa estela do Reino Médio achada em Abydos:

*"Quão firme estás em teu lugar de eternidade,
Teu monumento para todo o sempre!
Ele está repleto de oferendas de alimentos,
Contém todas as coisas boas.
Teu ka está contigo,
Ele não te abandona,
Ó portador do sinete real, grande mordomo, Nebankh!
Teu é o doce alento do vento do norte!
Isto é o que diz o cantor que mantém vivo o seu nome,
O honorável cantor Tjeniaa, que ele amava,
O qual canta ao seu ka todos os dias."*

Em texto do Reino Novo – uma passagem do Encantamento número 175 do *Livro dos mortos* –, é o próprio deus criador, Atum, que, interrogado, responde à inquietude do morto recém-enterrado:

*"– Ó Atum, como pode ser que eu tenha viajado para um deserto que não tem água, nem ar, e que é profundo, escuro e impossível de revistar?
– Vive nele em contentamento!
– Mas aqui não se faz amor!
– Eu dei o estado de akh em lugar de água, ar e amor carnal, contentamento em lugar de pão e cerveja – assim fala Atum –. Não te lamentes, pois não deixarei que sofras a falta de algo."*

2. Concepções sobre a vida após a morte

Foram três as concepções fundamentais a respeito, as quais se acomodaram e mesmo se fundiram em modalidades e graus diversos; por mais que nos pareçam incompatíveis entre si, os egípcios não viam assim as coisas e portanto não achavam que deviam escolher entre elas. São tais concepções: 1) a ressurreição da múmia na própria tumba, sua “casa de eternidade”; 2) um destino celeste, estelar ou solar; 3) a vida no mundo subterrâneo de Osíris. No III milênio a.C., as três concepções aparecem lado a lado, como que competindo entre si; os textos podem, mesmo, chegar a opô-las. É assim que, nos *Textos das pirâmides*, numa fala atribuída à deusa do céu, Nut, dirigindo-se ao rei, passagem integrante do Encantamento número 245, lemos no parágrafo 251:

“Que possas abrir teu lugar no céu entre as estrelas celestes, pois tu és a Estrela Solitária [= a estrela da manhã], o companheiro de Hu [= deus que personifica o alimento]. Olha lá em baixo Osíris, quando governa os mortos, pois tomas posição longe dele: tu não estás entre eles [i.e. o rei não está entre os mortos governados por Osíris], tu não és um dentre eles.”

Nesta concepção – ou, mais exatamente, nesta passagem, pois outras opções aparecem também, no tocante ao rei, nos *Textos das pirâmides* –, destino celeste (no caso, estelar) e destino osiriano, subterrâneo, se opõem. A tendência a longo prazo, entretanto, foi no sentido de conciliar as diferentes concepções, sem chegar nunca a unificá-las totalmente.

A idéia de um morto-vivo que renasce na tumba vista como sua “casa de eternidade” pareceria ser a mais antiga, embora isto não possa ser provado. O morto, através de seu *ka* que toma como suporte a múmia ou uma efígie (por exemplo a estátua que, nas tumbas do III milênio a.C., era colocada num nicho atrás de uma fenda que dava para a capela onde se faziam as oferendas), animando-a, recebe

os alimentos, bebidas e roupas a ele destinados pelos vivos a intervalos regulares; ou mesmo, alternativamente, realiza ele mesmo as cerimônias de oferenda em seu próprio benefício. Sustenta-se, assim, no interior do próprio sepulcro. Na medida em que, primeiro para os reis, depois – desde fins do III milênio a.C. – para os demais defuntos enterrados segundo os ritos, admitiu-se ao lado do *ka* ou “princípio do sustento”, na vida futura, também o *ba* ou “princípio do movimento”, isto acabou por amadurecer em outra concepção, complementar àquela: a de que o morto seria capaz de sair da tumba, buscando a luz durante o dia, voltando para o sepulcro à noite. Daí o desenvolvimento, desde os *Textos dos sarcófagos* do início do II milênio a.C., continuando mais tarde (segunda metade do mesmo milênio e épocas posteriores) no *Livro dos mortos*, de encantamentos mágicos capazes de permitir ao morto assumir diferentes formas nesta saída à luz. Assim, no título de uma variante da XVIII dinastia do Encantamento número 64 (tais números, como também no caso da literatura funerária anterior, foram atribuídos por estudiosos modernos) do *Livro dos mortos*, lemos: “Encantamento para conhecer os encantamentos para sair (durante o dia) num único encantamento”; e, na rubrica final: “Este (encantamento assegura) sair durante o dia – sem manter um homem separado do mundo inferior ao entrar ou sair –, assumir qualquer forma que quiser, bem como não (permite) que o seu *ba* volte a morrer”. Este último membro de frase salienta um dos medos maiores dos egípcios: o de uma morte – definitiva – dentro da morte.

Admitida a mobilidade do morto, entretanto, não havia porque limitá-la à saída da tumba durante o dia, a ela voltando à noite. Na teologia monárquica inaugurada no III milênio a.C., o rei – desde o início visto como encarnação viva do deus Hórus, filho e herdeiro de Osíris – a partir da IV dinastia e com continuidade desde a V, tornou-se também o filho de Ra, o Sol, assimilável ao pai ou integrante de sua corte. Ao mesmo tempo, o rei vivo que enterra seu antecessor, o rei morto (seu pai pelo menos oficialmente, mesmo quando de fato não o fosse), aparece como Hórus que atende a seu pai Osíris. Isto permite assimilar o rei vivo a um destino solar, portanto celeste (competindo com outro destino também celeste existente em con-

cepções mais antigas, o estelar, através da identificação, seja à Estrela da Manhã, seja a uma das estrelas circumpolares, as quais, como nunca descem abaixo do horizonte, não “morrem”), enquanto o rei morto torna-se “um Osíris”, soberano dos mortos. O reino de Osíris, aliás, tanto era categorizado, realisticamente, como o conjunto das necrópoles do Egito, quanto como um lugar separado do mundo visível, um mundo subterrâneo imaginário com características próprias, embora fosse, em seu núcleo ordenado central, muito semelhante ao próprio Egito.

Se o morto transfigurado, feito um ser “brilhante”, ou *akh*, dispõe de seu *ba* e portanto de sua mobilidade, da faculdade de efetuar transições entre as diferentes dimensões – visíveis e invisíveis – do cosmo, torna-se perfeitamente possível imaginá-lo em *qualquer* das situações possíveis: ora na tumba, seu *ba* visto como um pássaro de cabeça humana pairando sobre a múmia, ora como estrela circumpolar no céu, ou ainda como navegante na barca solar no séquito de Ra, por último como habitante do “paraíso agrário” subterrâneo governado por Osíris.

Com o tempo, o destino estelar, sem desaparecer, deixou de ser sublinhado. Quanto ao destino solar e ao osiriano, tenderam a fundir-se pela imaginação de um deus solar que, durante a noite, troca seu corpo precioso de ouro e lápis-lazúli por outro de carne e desce do horizonte ocidental ao mundo dos mortos, que atravessa e ilumina então, ocasião em que pode associar-se ou identificar-se a Osíris, o qual renasce ao impacto da luz. Esta concepção – a fusão passageira de um elemento móvel, dinâmico, com outro inerte, visando à regeneração de ambos – aparece também em outras representações religiosas egípcias.

A peregrinação solar noturna no mundo subterrâneo foi objeto de abundante iconografia e numerosos textos, inscritos em primeiro lugar em tumbas reais da XVIII dinastia. Era factível, então, imaginar o morto como membro da *entourage* de Ra, em sua barca, com ele navegando durante o dia no corpo da deusa Nut, à noite no mundo subterrâneo (num Nilo inferior que se confundia com as águas caóticas originais), cumprindo um périplo cíclico sem fim em

que forças ameaçadoras provenientes do caos, como a serpente Apepi, deviam ser constantemente enfrentadas e destruídas. E, como Sol e Osíris confluem, também podia ver-se o morto transfigurado como habitante dos domínios de Osíris. Note-se que a fusão de concepções, como era usual na religião egípcia, nunca se completou, foi apenas parcial.

O território governado por Osíris era cercado, no universo subterrâneo, por perigos inumeráveis, monstros que ameaçavam o morto em seu caminho em busca do deus, mas podiam ser dominados ou aplacados pelo conhecimento de seus nomes, o que permitiria a aplicação da magia que os iria compelir. No reino do deus, nos Campos dos Juncos e nos Campos das Oferendas, tudo é prosperidade e riqueza. Com efeito, trata-se de uma versão ampliada do próprio Egito. Assim, lemos num dos *Textos dos sarcófagos* uma passagem que mostra como a visão do mundo agrário osiriano (mas, como se verá, também de Ra), um tanto vaga nos *Textos das pirâmides*, precisara-se na passagem do III para o II milênio a.C. (Encantamento 159):

"Eu conheço aquele Campo dos Juncos que pertence a Ra, cuja muralha que o cerca é de ferro. A altura de sua cevada é de quatro cúbitos, a sua espiga de um cúbito, a haste de três cúbitos. A sua espelta tem quatro cúbitos de altura, sua espiga, dois cúbitos, sua haste, cinco cúbitos. São os Habitantes do horizonte que as colhem, de nove cúbitos de altura..."

Devemos, pois, imaginar pés de cevada de pouco mais de dois metros de altura, com espigas de meio metro; pés de espelta ou *emmer* (trigo duro) medindo quase quatro metros, com espigas de um metro; e imponentes ceifadores com quase cinco metros de altura!

Pensando em si mesmo como morto transfigurado no futuro, o egípcio queria sem dúvida, ao ressuscitar, ser capaz de arar e colher, o que fazia parte da retomada de suas funções vitais. O ideal,

porém, seria não ter de trabalhar na nova vida, nem na corvéia para os governantes do paraíso osiriano subterrâneo, nem nos próprios lotes que lá obtivesse o morto redivivo. O modo de consegui-lo, inaugurado no início do II milênio a.C., era compelir magicamente deuses e outros seres fantásticos a trabalhar para ele (Encantamentos 203, 404, 405, 696 dos *Textos dos sarcófagos*); e, no tocante especificamente às corvéias do além, preparar para depósito na tumba estatuetas na forma do morto – efigies cujo nome era *shabti* ou *ushabti* – que magicamente se transformariam em réplicas suas, prontas a substituí-lo nos trabalhos braçais ou nos de capataz (Encantamento 472 dos *Textos dos sarcófagos*; Encantamento 6 do *Livro dos mortos*).

Outro desenvolvimento que merece menção é o de certas idéias éticas ligadas ao destino dos mortos. Começam a aparecer, tanto quanto saibamos pela documentação que se conservou, em textos de sarcófagos provenientes de Bersha, uma necrópole de Hermópolis, no Médio Egito, datando de aproximadamente 2000 a.C. – escritos estes que formam, dentro dos *Textos dos sarcófagos*, um conjunto específico conhecido como “Livro dos dois caminhos”. Em tal contexto, o acesso à nova vida depende de passar, seja por um caminho de fogo (a Ilha de Fogo), seja por um de água. Ora, quanto à Ilha de Fogo, diz-se que ali os maus serão consumidos pelas chamas enquanto os bons receberão água refrescante. A passagem mais surpreendente é, no entanto, o Encantamento 1130, cujo título é “Palavras pronunciadas por aquele cujos nomes são secretos, o Senhor de Tudo”, ou seja, o demiurgo criador Atum-Ra:

“Eu fiz uma grande inundação de modo que tanto o pobre quanto o poderoso fossem fortes. Tal foi o meu feito quanto a isto. Eu fiz cada homem igual ao seu próximo e proibi que fizessem o que é errado, mas seus corações desobedeceram ao que eu havia dito. Tal foi o meu feito quanto a isto.”(...)

Esta postura ética associada a algo semelhante à teodicéia cristã (ou judaica) em que a uma divindade boa e justa se opõe uma humanidade decaída por sua própria decisão, bem como a asserção da igualdade entre os homens, são elementos que não predominaram entre as preocupações dos teólogos de outras épocas. Seu aparecimento no texto mencionado parece vincular-se aos efeitos de condições específicas do início do II milênio a.C., entre outros aspectos ainda marcado por uma queda demográfica levando, nas palavras de um texto sapiencial contemporâneo, à necessidade de “fixar os trabalhadores”, o que por sua vez conduziu a um passageiro reconhecimento do valor do trabalho humano como criador das riquezas, portanto, do valor das pessoas comuns.

Os *Textos dos sarcófagos* mencionam, outrossim, a ação de tribunais no mundo dos mortos: mas trata-se de tribunais diante dos quais os mortos redivivos possam apresentar casos e queixas; e, não, onde tais mortos sejam julgados pelo que fizeram em vida. No *Livro dos mortos*, literatura funerária que começou a tomar forma sob a XVIII dinastia, em meados do II milênio a.C., surge, porém, a idéia de um julgamento dos mortos num tribunal presidido por Osíris, assessorado por 42 juizes. O Encantamento número 125 dessa compilação constitui-se na chamada “confissão negativa”: diante de cada juiz, chamando-o pelo nome, o morto declara não ter cometido determinada infração. Isto no momento em que seu coração é pesado numa balança, tendo como contrapeso a pluma da Justiça-Verdade-Ordem-Medida, a deusa Maat. A idéia era que, se o coração pesasse mais do que a pluma, um monstro (mescla de crocodilo, leão e hipopótamo) devoraria o defunto, que sofreria, portanto, uma morte dentro da morte, desta vez definitiva; caso contrário, ele teria acesso ao paraíso osiriano, em sua qualidade de “justo de voz” ou “justificado”. No entanto, o fato mesmo de dispor do texto daquele Encantamento num rolo de papiro dentro da tumba significaria poder garantir magicamente um resultado favorável para o julgamento. Uma das variantes do Encantamento 125 traz como título: “O que dizer ao chegar a esta larga sala das Duas Verdades, assim separando N. de todas as coisas proibidas *que cometeu*, e vendo as faces de todos os deuses” (minha ênfase; N. substitui o nome do morto, que variava de um exemplar a

outro do *Livro dos mortos*, copiado sob encomenda). Isto quer dizer que a ética não ganhou o primeiro plano das concepções funerárias, afinal de contas.

Os preceitos éticos envolvidos – ou seja, as transgressões que o morto afirma não ter praticado – são de diversos tipos. Eis aqui algumas das ações reprovadas: roubar, ser ganancioso, matar, falsificar medidas, apoderar-se das oferendas divinas ou funerárias, mentir, ser colérico, escutar conversas de outros, falar em excesso, litigar no tribunal (coisa só admissível na defesa de propriedade pessoal legítima), cometer adultério ou manter relações homoeróticas, inspirar terror, provocar tumulto, ser conivente com injustiças, dissimular, falar mal do rei, interferir em forma prejudicial nas instalações de irrigação. Aliás, há variantes nas listas. Algumas das faltas concernem a pessoas do grupo dirigente das quais dependessem subordinados – sendo tais pessoas, aliás, as mais provavelmente possuidoras de tumbas e de exemplares do *Livro dos mortos* (numa das variantes, o morto declara não ter aumentado a carga de trabalho anteriormente estabelecida).

Figura 18: Pesagem do coração diante de Osíris



Cena do papiro da dama Henet-tauí, proveniente de Deir el-Bahari, Tebas ocidental. À esquerda, a deusa Ísis, com o hieróglifo de seu nome (que representa um trono) acima de sua cabeça, introduz Henet-tauí (que traz à cabeça um cone de perfume e uma flor de lótus) na sala do julgamento, onde o deus Anúbis se prepara a pesar o coração da defunta (no outro prato da balança está uma estatueta da deusa Maat: com maior freqüência figura só a pluma

típica da deusa). A cena se passa diante de Osíris, sentado à direita num trono, tendo à sua frente uma mesa de oferendas. O *ba* da morta é representado como uma pequena figura negra sob a balança. No alto desta há uma imagem do deus Thot em forma de babuíno. Papiro da XXI dinastia, século XI a.C., do acervo do Metropolitan Museum of Art de Nova Iorque.

Referência: ROMANO, James F. *Death, burial, and afterlife in ancient Egypt*. Pittsburgh: The Carnegie Museum of Natural History, 1990, p. 9.

No interlúdio de Amarna, isto é, durante cerca de duas décadas do século XIV a.C., quando das reformas passageiras e finalmente frustradas do faraó Akhenaton, a religião funerária não deixou de ser afetada, já que, no auge do movimento, Osíris e os demais deuses a ela associados (Ísis, Anúbis etc.) desapareceram passageiramente dos textos referentes à outra vida. O Aton ou disco solar, em conjunto com o próprio rei, ou por mediação dele, é que passou a dominar o mundo dos mortos e a garantir-lhes a vida eterna. As necrópoles, tradicionalmente situadas no oeste, na capital do rei herético situavam-se a leste. Eis aqui, como exemplo, o texto inscrito na *shabti* de um militar, o ajudante-de-ordens Hat, da cavalaria:

“Uma oferenda que o rei faz ao Aton vivo, que ilumina cada terra com a sua beleza, (para que) ele dê o alento doce do vento do norte, uma permanência exaltada [lit. um tempo de vida alto] no belo Ocidente e (libações de) água fresca, vinho e leite sobre o altar de oferendas de sua tumba, para o ka do ajudante-de-ordens Hat, que vive de novo [lit. que repete a vida].”

3. A múmia, a tumba e os ritos funerários

O termo *múmia* é o resultado de um engano: corpos trabalhados com resina derretida, em fase tardia da civilização egípcia, adquiriam uma cor escura que os árabes julgaram erroneamente ser decorrente do uso de pixe ou asfalto (em árabe, *mummiya*).

Os métodos empregados para preparar o corpo – suporte necessário do *ka* e do *ba*, como vimos – anteriormente ao funeral variaram muito ao longo de três milênios. De início, na primeira parte do III milênio a.C., a mumificação propriamente dita não existia: o que se tentava era preservar a forma exterior do cadáver, apertando-o em diversas camadas de tiras de pano de linho embebidas em resina. O resultado, a longo prazo, consistia numa casca de tecido endurecido contendo ossos soltos. Foi no século XXVII a.C., sob a IV dinastia, que começou a mumificação propriamente dita, ao ter início o processo de retirada dos órgãos internos do morto (sempre deixando o coração – essencial por razões das concepções acerca da personalidade – e nas primeiras fases muitas vezes também o cérebro, embora também pudesse ser retirado pelo ponto em que a cabeça se insere no pescoço) através de uma pequena incisão no lado esquerdo do abdome, em seguida furando o diafragma para ter acesso também aos pulmões (um método alternativo consistia em injetar pelo ânus um líquido dissolvente, deixando-o por vários dias no interior do corpo): de fato, como fígado, estômago, intestinos e pulmões decompõem-se rapidamente, retirá-los ou dissolvê-los aumentava muito a possibilidade de preservação. Foi também na mesma época que se abandonou o enterro em posição fetal, substituída pela postura estendida. Para tornar o cadáver semelhante à aparência que tivera em vida, usava-se no Reino Antigo enchê-lo de recheios de palha, serragem e trapos; por vezes, o rosto era maquiado.

No Reino Médio (primeira metade do II milênio a.C.) ampliou-se grandemente a quantidade de tiras de pano usadas no envolvimento das múmias. E no Reino Novo, a retirada do cérebro – agora pelo nariz, quebrando-se um dos ossos nasais para inserir um gancho ou pinça –, de esporádica que era, tornou-se a regra.

Seria possível continuar detalhando as mudanças que o método de preservação sofreu ao longo do tempo (havendo, ainda, variantes regionais), mas não o acho necessário. Em lugar disso, sistematizarei os passos mais importantes da mumificação completa: 1) remoção de muitos dos órgãos internos (preservados separadamente; no Reino Novo, postos em jarros cujas tampas representavam os quatro filhos de Hórus, deuses protetores); 2) cobertura, com um sal de sódio, o natrão, que ocorre naturalmente nos oásis egípcios e tem propriedades desidratantes e antissépticas, do corpo já esvaziado (e às vezes, também, recheio provisório deste com pacotes de natrão), durante cerca de quarenta dias; 3) uma vez terminado o ressecamento pelo natrão, tratamento da pele para devolver-lhe mediante certas substâncias alguma elasticidade; 4) preenchimento das cavidades do corpo, resultantes da remoção de órgãos, após lavagem com vinho de palmeira (segundo Heródoto), com recheios que variaram segundo a época (sendo que, em alguns períodos, as vísceras embrulhadas eram repostas dentro do cadáver); 5) envolvimento do corpo (começando com cuidadosa moldagem dos dedos das mãos e dos pés, e dos órgãos genitais) com tiras de linho, entre as quais se punham amuletos especificados pela literatura funerária, atividade que consumia cerca de 15 dias; 6) a partir de fins do III milênio a.C., teve início o hábito de cobrir a cabeça da múmia com uma máscara que reproduzisse os traços que tivera em vida, muitas vezes confeccionada de tecido endurecido com gesso e posteriormente pintada e dourada, mais tarde, no caso dos reis, feita de ouro ou prata com incrustações de lápis-lazúli e outros materiais preciosos. O processo mais completo de embalsamamento durava em princípio 70 dias (cifra ligada ao ciclo da estrela Sírius), mas há casos conhecidos em que tomou mais tempo. Todas as suas etapas eram acompanhadas da leitura de textos rituais por sacerdotes. Entre os mumificadores, até a XXI dinastia os de mais alta hierarquia eram sacerdotes do deus Anúbis, na mitologia funerária especialmente ligado à proteção das múmias e ao processo mesmo do embalsamamento. No I milênio a.C., decaiu consideravelmente o *status* social dos embalsamadores, bem como a estima social de que gozavam.

Se a religião dos mortos no Egito insistia na preservação do corpo, era também essencial a construção de uma tumba segundo certas especificações e o depósito, nela, não somente da múmia como também de copiosa mobília funerária. A forma das tumbas mudou muito ao longo do tempo, havendo também variações regionais. Entretanto, a sua estrutura básica – igual para reis e pessoas comuns – se manteve mais ou menos a mesma por milênios. Cada tumba se compunha de: uma infra-estrutura, muitas vezes subterrânea, a que se tinha acesso com freqüência por um poço (ou às vezes por escadas), sendo tal acesso bloqueado após o funeral, e cuja parte mais importante era a câmara do sarcófago ou caixão (que podia ser duplicado ou mesmo triplicado, tendo os sarcófagos internos, desde o II milênio a.C., forma semelhante à da própria múmia); uma superestrutura que podia conter a capela funerária, depósitos e outros cômodos. A superestrutura era aberta ao público para a realização das cerimônias rituais em benefício do morto; a infra-estrutura, não.

No caso das tumbas reais, a forma variou de um edifício relativamente baixo de tijolos (mas contendo também partes de pedra), conhecido pelo termo árabe *mastaba*, decorado com algo que se parecia a uma fortificação com recessos, encimando a fossa cheia de entulho conducente à câmara subterrânea onde ficava a múmia, à pirâmide em degraus (III dinastia) de pedra, em seguida à pirâmide propriamente dita, igualmente de pedra de início (Reino Antigo), posteriormente com um núcleo de tijolos reforçado por partes internas de pedra e coberto externamente de placas de pedra (Reino Médio), por fim ao hipogeu (tumba cavada na rocha), forma preferida no Reino Novo e que deu origem ao Vale dos Reis no oeste de Tebas. Desde o Reino Antigo, em lugar de uma capela no interior da tumba, os reis passaram a construir um ou dois templos funerários (na parte final do Reino Antigo, um templo provido de cais no vale do Nilo e outro contíguo à pirâmide, unidos por uma calçada murada e posteriormente coberta); na XVIII dinastia, começou o hábito de separar de todo o templo funerário da tumba, já que se pretendia manter secreto o lugar da entrada do hipogeu. Note-se que tais templos eram ativos já em vida do faraó construtor, como centros do culto ao rei divino em associação com outras divindades. Na verdade, com sua morte e

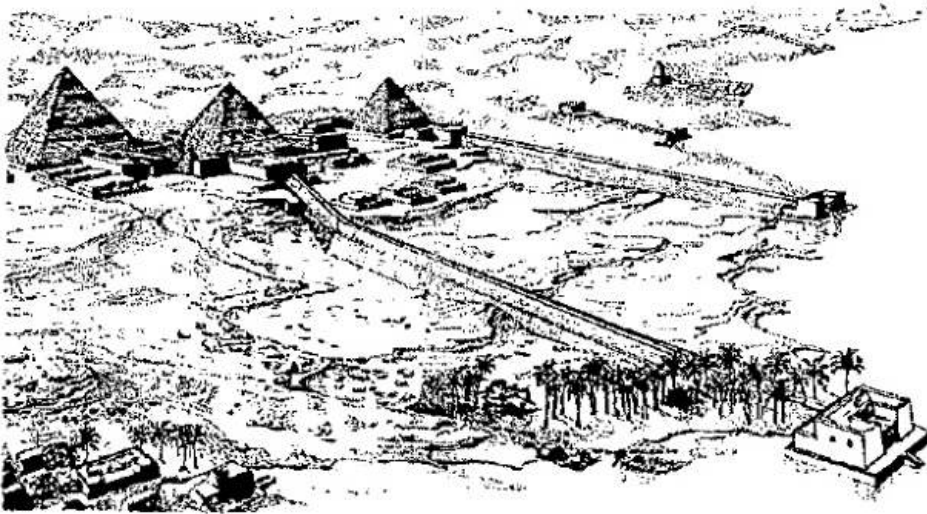
funerais, iniciavam um processo mais ou menos longo de decadência, na medida em que os reis vivos tendiam a desviar recursos antes destinados ao culto funerário dos monarcas mortos para seus próprios santuários, ou para outros fins.

No caso dos particulares, a evolução foi de um predomínio da *mastaba* dotada de uma capela funerária decorada ao do hipogeu, neste caso dispondo de uma superestrutura visível que compreendia a capela e era encimada com freqüência por uma pequena pirâmide de tijolos ou de pedra; mais tarde se voltou a um esquema semelhante ao do Reino Antigo, embora agora sem a forma da *mastaba*, e sim às vezes imitando um pequeno templo. Em cada época, convenções – variáveis no tempo – estabeleciam diferenças do que devia ou podia ser representado ou escrito na decoração das tumbas reais e nas de particulares (os especialistas chamam essas convenções de regras de “decoro”).

Há alguns anos, Claudio Barocas propôs uma reinterpretação radical da decoração mais usual das tumbas de particulares – contendo cenas da vida quotidiana (incluindo algumas relativas a diversos trabalhos e profissões) e cenas de caça e pesca em que o morto com freqüência aparece associado à sua família, além de representações de oferendas funerárias. A interpretação corrente era de tipo mágico: uma tentativa de possibilitar que o morto continuasse, na nova vida, cercado de um ambiente conhecido, que fora o seu em vida. Barocas acha, pelo contrário, que, pelo menos até o final do II milênio a.C. (Época Raméssida), é preciso entender as figurações como estando ligadas a um apaziguamento dos defuntos provocado pelo medo que se tinha deles, o que recordaria certos aspectos das crenças da Mesopotâmia a respeito dos mortos, visando a evitar que, sobretudo na fase inicial após o funeral, saíssem das tumbas para perturbar os vivos. Seu estudo, no entanto, não é convincente: parte de um postulado que invoca período muito posterior ao que analisa mais a fundo e que, na forma em que o expõe, não é correto e sim uma supersimplificação (o de que as figurações pictóricas egípcias sempre representavam, quando feitas num edifício, aquilo que se levava a cabo em cada parte do edifício em questão); e deixa de lado múltiplos elementos que iriam contra suas opiniões, por exemplo,

textos a especificar claramente que representações dos mortos na inspeção de trabalhos em espaços rurais e outros se ligam a atividades que de fato haviam desempenhado em vida.

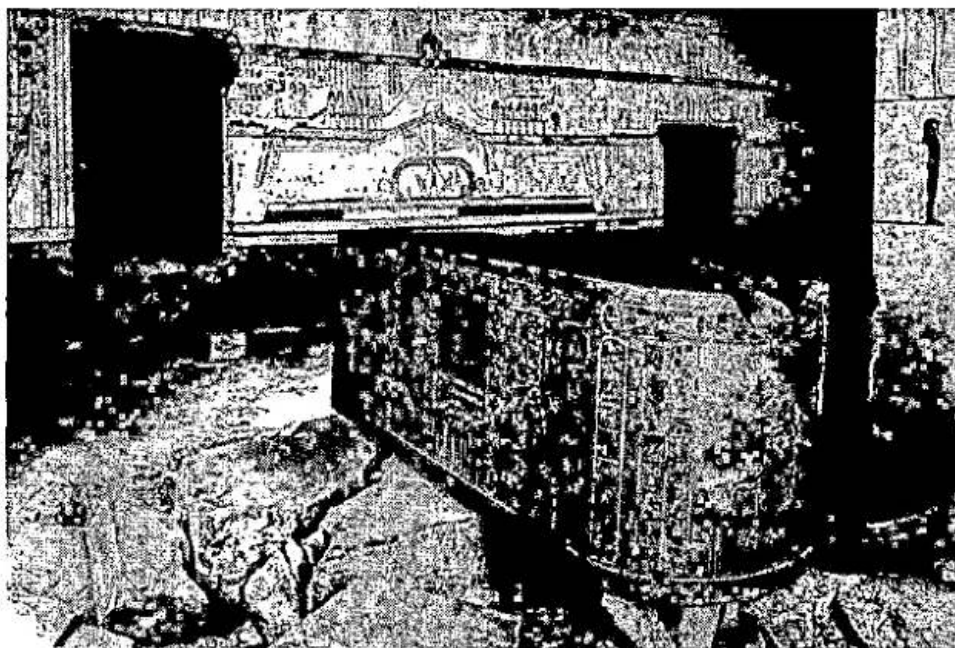
Figura 19: Reconstituição das pirâmides de Abusir (V dinastia, séculos XXV-XXIV a.C.)



Vêm-se os dois templos funerários: o do vale, junto ao Nilo, à direita; e o da pirâmide. Ligando ambos os santuários está uma longa calçada murada e coberta. Quando do funeral, o templo do vale servia para cerimônias de purificação, após as quais a calçada era usada como via processional até o templo contíguo à pirâmide, centro propriamente dito do culto funerário.

Referência: DAVID, Rosalie. *The ancient Egyptians. Religious beliefs and practices*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 71.

**Figura 20: Câmara mortuária do hipogeu de Thotmés III
(Vale dos Reis, Tebas ocidental, 1425 a.C.)**

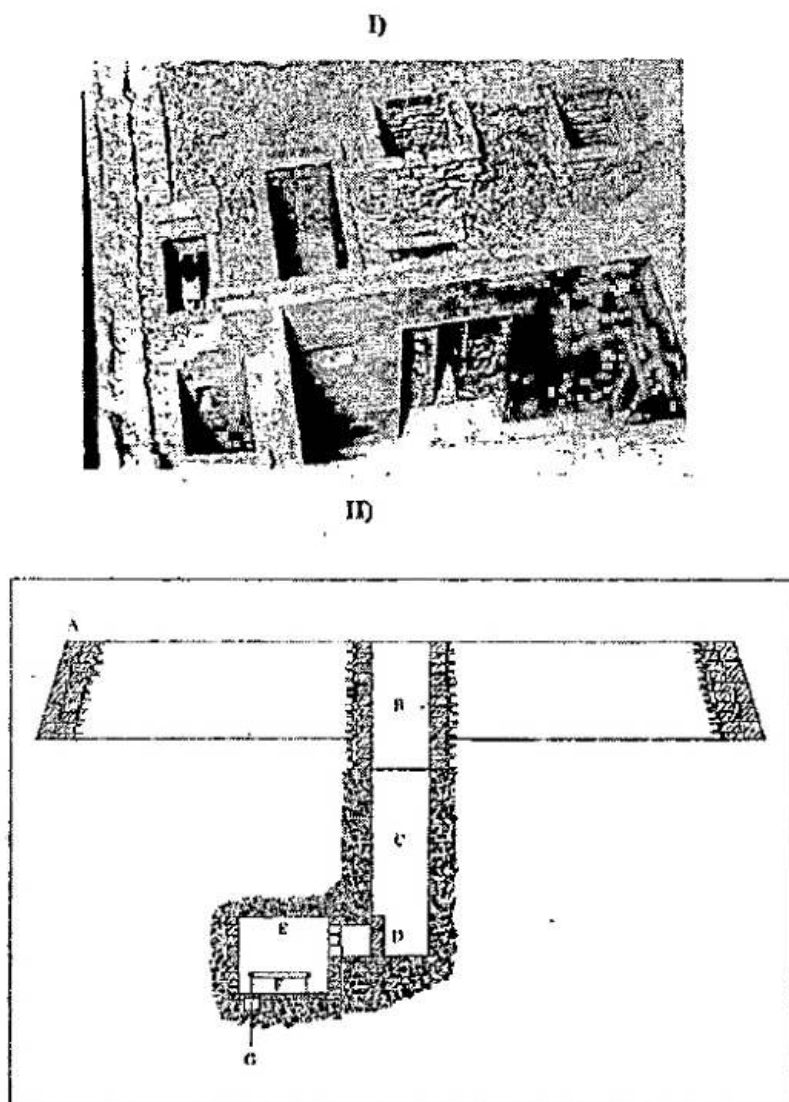


No hipogeu, saqueado há milênios, está ainda o sarcófago exterior do rei, em quartzito amarelo com manchas rosadas. Nas paredes da câmara mortuária, estucadas e pintadas de amarelo para imitar um papiro, estão representadas as cenas do Livro de Amduat ("Livro daquilo que há no mundo inferior").

Referência: EL-MAHDI, Christine. *Mummies, myth and magic in ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, 1989, p. 17.

O funeral egípcio era uma cerimônia elaborada. Uma vez terminado o trabalho dos mumificadores, formava-se um cortejo para levar a múmia à tumba e instalá-la em sua "casa de eternidade". A procissão incluía os familiares, pessoas contratadas para lamentar-se ritualmente (mulheres mais freqüentemente, mas também homens), servidores que carregavam a mobília funerária a ser depositada no sepulcro, um ou mais sacerdotes funerários (sacerdote *sem*, com uma pele de leopardo sobre a roupa de linho, sacerdote leitor). Como os vivos muitas vezes viviam do lado leste do vale e os mortos eram enterrados a oeste, o cortejo devia atravessar o Nilo numa barca funerária especialmente decorada. No lado oeste, a múmia era recebida dos embalsamadores e depositada em seu sarcófago num carro ou trenó puxado por bois. Bailarinos (os *muu*) esperavam o cortejo junto à tumba, executando então a sua dança ritual. O sacerdote *sem* levava a cabo a cerimônia complexa cujo núcleo era o ritual de abertura da boca da múmia, tocada com um instrumento de metal, em meio a numerosas purificações (a abertura da boca também era realizada em efígies do morto, capazes de substituir a múmia se esta viesse a faltar), ritual que incluía estender à boca da múmia a pata dianteira direita de um boi recentemente sacrificado. Lia-se a lista das oferendas destinadas numa base regular ao defunto na capela funerária. Após a instalação da múmia, fechada em seu sarcófago, na infra-estrutura da tumba, acompanhada da mobília funerária – bloqueando-se então o poço ou escada de acesso –, tinha lugar uma refeição ou banquete funerário, constando centralmente de carne, aves e vinho; terminada a comida, pratos e taças eram quebrados e enterrados perto da entrada da tumba. Todo o material usado no embalsamamento era também enterrado nas imediações, por conter fragmentos do cadáver. Outras partes do morto não guardadas nos vasos canópicos eram inumadas numa espécie de trouxa encimada por uma efígie do rosto do morto: o *tekenu*.

Figura 21: Estrutura das mastabas menfitas da V dinastia (séculos XXV-XXIV a.C.)

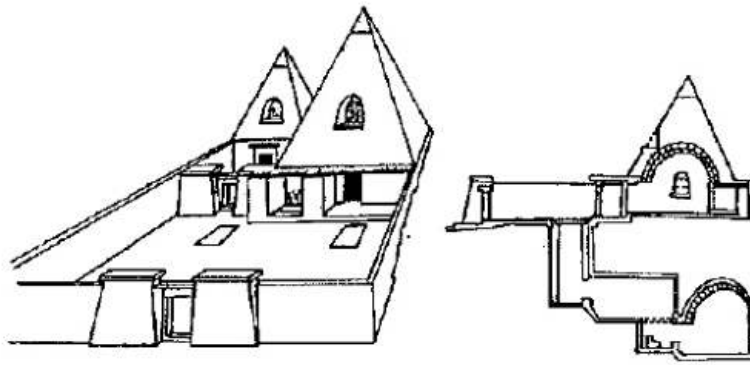


Em I temos, vista de cima, a reconstrução da superestrutura de uma mastaba no Metropolitan Museum of Art de Nova Iorque. Em primeiro plano o pátio aberto da tumba e, à esquerda deste, um recinto que dá para a fenda do *serdab* (sendo este último um nicho fechado no qual se percebe a estátua do morto). À direita do *serdab* está a capela funerária, tendo ao fundo a *falsa porta*. À direita da capela, vê-se a parte superior de dois poços funerários. II é um diagrama em corte transversal de uma mastaba daquela época, mostrando o poço funerário que desemboca na câmara do sarcófago. As letras repre-

sentam: **A**, a superestrutura da mastaba, com revestimento externo de pedras assentadas sobre a massa de tijolos; **B**, a parte superior do poço funerário, com recheio de pedras e entulho; **C**, a parte inferior do mesmo poço, cortada na rocha; **D**, a entrada bloqueada da câmara mortuária; **E**, a câmara do sarcófago (**F**), sendo **G** um recesso para depósito dos recipientes contendo vísceras.

Referências: POSENER, Georges *et al.*. *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris: Fernand Hazan, 1970, p. 162; JAMES, T. G. H.. *An introduction to ancient Egypt*. London: British Museum Publications, 1979, p. 179.

Figura 22: Hipogeu privado tebano (fim do II milênio a.C.)



Neste caso, os poços funerários que dão acesso às câmaras subterrâneas dos sarcófagos estão situados no pátio. As capelas funerárias têm em cima pequenas pirâmides. O corte transversal, à direita, permite ver melhor a disposição geral e o fato de tanto a capela quanto a câmara mortuária serem abobadadas. A tumba aqui representada fica na necrópole do povoado dos construtores dos hipogeus reais do Vale dos Reis, na localidade de Tebas ocidental que hoje se chama Deir el-Medina.

Referência: ROMANO, James F. *Death, burial, and afterlife in ancient Egypt*. Pittsburgh: The Carnegie Museum of Natural History, 1990, p. 28.

Após o funeral, oferendas eram feitas segundo um calendário preestabelecido na capela da tumba (ou, no caso do rei, no templo funerário). Posteriormente, outras soluções foram achadas para garantir alimentação e libações aos mortos: por exemplo, a instalação de estátuas suas num templo, onde participassem das oferendas diárias. Nas tumbas do Reino Antigo, a “estátua do *ka*” podia acompanhar as cerimônias de oferenda, já que ficava num nicho (o *serdab*) fechado, mas provido de uma fenda à altura dos olhos. Uma refeição funerária era também depositada na câmara do sarcófago, além de que a representação do morto, em pinturas ou relevos nas paredes da tumba, diante de uma mesa com comida, proveria, se faltassem as oferendas concretas, alimentos e bebida magicamente. Outro elemento essencial da capela funerária era, desde o Reino Antigo, a “falsa porta”, situada a oeste, imitação de uma porta feita de pedra ou madeira diante da qual se depositavam as oferendas num altar: servia para comunicar a dimensão dos vivos com a dos mortos.

Os familiares continuavam a freqüentar a parte pública da tumba após o funeral. Uma vez por ano, em Tebas, por exemplo, realizava-se a “festa do vale”, que incluía uma refeição efetuada na tumba pela família do defunto. Como os mortos participavam da dimensão divina – cada múmia era, após a abertura da boca, “um Osíris” –, achavam os egípcios que podiam interceder pelos vivos: assim, ao atravessar situações especialmente difíceis, os parentes podiam fazer petições aos mortos na forma de cartas depositadas na tumba.

Note-se que os rituais funerários aqui descritos ligam-se a um tipo específico de crenças – o qual certamente evoluiu ao longo dos séculos, mas conservou-se reconhecível mesmo assim –, de início reservadas ao rei, seus familiares e aqueles cortesãos a que quisesse estender seus benefícios no além. Naquela época – o III milênio a.C. –, de início, na I dinastia, pessoas eram sacrificadas na tumba real para seguir o soberano ao outro mundo, e depois se tornou usual

que os cortesãos fossem enterrados à volta da pirâmide real: estes hábitos não passaram aos períodos seguintes da história egípcia. Este tipo especial de religião funerária estendeu-se, no final do III milênio a.C., com a magia que o acompanhava, às pessoas comuns que pudessem custear um funeral do tipo que exigia. Como tal funeral não estava ao alcance da maioria absoluta da população, é óbvio que esta conhecia formas muito mais simples de enterro e oferendas: mas a verdade é que conhecemos mal as cerimônias populares em torno da morte, já que deixaram menos traços arqueológicos e escritos (além de em geral atraírem muito menos atenção da parte dos egiptólogos). No caso dos reis e dos ricos, parece óbvio que, além das finalidades propriamente funerárias, a pompa dos enterros e a ereção de uma tumba em material durável constituíssem uma forma de afirmação social cujos destinatários fossem os vivos.

Figura 23: Ritual de abertura da boca da múmia (Reino Novo tardio, final do II milênio a.C.)



Nesta figura da tumba de Nakhtamon (Tebas ocidental), diversas etapas da cerimônia de abertura da boca estão representadas simultaneamente. A múmia, com a barba postiça dos deuses, tem à cabeça um cone de perfume e uma flor de lótus, símbolo do renascer (já que se fecha à noite e volta a abrir-se durante o dia). A viúva está prostrada diante do defunto em postura de lamentação. O filho mais velho, agindo como sacerdote funerário, está representado três vezes, segurando a ferramenta de metal que na cerimônia deve tocar a boca do morto, vasos de libação (de um dos quais sai um jorro de água que atinge a múmia), um recipiente em forma de braço onde se queima incenso.

Referência: ADAMS, Barbara. *Egyptian mummies*. Aylesbury: Shire Publications, 1984, p. 33.

Figura 24: O harpista e cantor Neferhotep diante de uma mesa carregada de provisões (fim da XII dinastia, século XVIII a.C.)



Esta estela-falsa porta é interessante por várias razões. Comemora uma pessoa do povo, tendo sido encomendada por um homem igualmente humilde, amigo do morto. O seu texto não é usual. E o monumento contém a assinatura do escultor (na última linha de hieróglifos, abaixo da figura: "O desenhista, filho de Renseneb, Senebau"). O texto principal, acima da representação do gordo harpista e sua mesa de oferendas, diz: "Uma oferenda que o rei faz a Osíris, Senhor de Abydos, e a Hórus, filho de Ísis, para que eles façam invocações de oferendas em pão, cerveja, bois, aves, alabastro, tecidos, todas as coisas boas e puras, para o *ka* do cantor Neferhotep, justificado, nascido

da dona de casa Henu. Foi o seu amigo, que ele amava, o carregador de tijolo(s) Nebsumenekh, que fez isto para ele. Ail Dai-lhe amor!” As oferendas eram sempre oferecidas em nome do rei, mesmo quando – como é aqui o caso – ele não interviesse de fato. Esta pequena estela-falsa porta, de 53 por 26 centímetros, pertence ao Rijksmuseum van Oudheden de Leiden (Holanda). O harpista e cantor Neferhotep também é representado, em outra estela, cantando uma canção funerária em honra do intendente de sacerdotes Ipi.

Referência: HORNING, Erik. *Idea into image*. Essays on ancient Egyptian thought. Princeton: Timken, 1992, p. 111.

B) MESOPOTÂMIA

1. A morte e os mortos

Morrer era, para um indivíduo, “encontrar o seu destino” – destino este, como já foi visto, fixado pelas divindades e eventualmente modificado por elas. Os deuses, criadores de tudo o que existe, retiveram para si mesmos a imortalidade; se bem que, como também foi mencionado, alguns deles morressem ou eventualmente descessem ao domínio dos mortos, de cuja natureza participavam pelo menos por algum tempo, não era este o aspecto da questão salientado ao se confrontar quanto ao assunto da morte (*mûtu*) os seres humanos e divinos. Em algumas das versões dos mitos de criação, os humanos foram formados de argila. Assim, morrer era definido como uma volta a essa matéria-prima: tornar-se pó, barro, associar-se à terra.

As concepções a respeito da morte e dos mortos, entre os mesopotâmios, aparecem marcadas por certas simetrias de signo oposto. Enquanto vivo, o ser humano depende dos deuses celestes. A superfície da terra delimita tanto a cúpula do céu, acima, quanto o seu contrário – uma espécie de anticéu – abaixo. Quando estas concepções se cristalizaram mais, a simetria foi completada, como mencionamos, considerando-se a presença de deuses subterrâneos – *Anunnaki* – em oposição a deuses celestes ou *Igigi*: estes últimos são

menos numerosos do que aqueles, do mesmo modo que o número dos mortos supera o dos vivos, conforme acreditavam os mesopotâmios. O homem vivo, em posição vertical em relação à terra e situado acima de sua superfície, deve inverter tal relação ao morrer: enterrado, em posição agora horizontal, passa a ser visto como uma espécie de raiz ou semente histórica de sua linhagem. Sua continuidade nessa nova condição era simbolizada pela ênfase das concepções mesopotâmicas na parte mais durável do cadáver: o esqueleto. Nada se fazia para sustar a decomposição da carne, mas a destruição, remoção ou dispersão dos ossos – castigo imposto às vezes aos rebeldes mortos pelos reis assírios – impediria que o defunto pudesse repousar e cumprir o seu destino subterrâneo. Os mortos mais ilustres, em especial os reis, poderiam subsistir de certo modo no mundo dos vivos por meio de estátuas duráveis, às vezes de metal, que seus sucessores mandavam esculpir, ou das efígies feitas enquanto vivos e que continuassem a estar presentes nos santuários após seu falecimento.

A morte é, então, uma transição de uma dimensão a outra. O morto pertence ao mundo subterrâneo e *precisa* ser entregue à sua nova dimensão: a tumba é o primeiro passo em tal direção, espécie de etapa intermediária até que alcance o reino subterrâneo de Nergal e Ereshkigal. Assim, o pior que pode acontecer a um morto é não ser enterrado. O defunto deixado insepulto, bem como aquele que desapareceu nas águas de um rio ou do mar, morreu num incêndio ou teve os seus ossos perturbados ou destruídos, vê-se condenado a tornar-se um espectro errante e maligno, GIDIM em sumério, *etemmu* em acádio, um perigo para os vivos e muito especialmente para sua própria família. Tal perigo tomava diversas formas, como por exemplo a agressão física, a possessão, o fato de poderem os mortos causar doenças ou loucura nos vivos. O mesmo aconteceria se os familiares negligenciassem os ritos funerários, interrompendo-os. O morto devidamente enterrado é raiz e semente, signo da permanência histórica da linhagem a que pertenceu em vida; o morto insepulto é ameaça, insegurança, remoção das raízes e da continuidade que liga o passado ao presente e ao futuro. Já os *etemme* apaziguados, de pessoas enterradas e veneradas pelos sucessores, são invocados coletivamente

por seus familiares, por exemplo quando estes pronunciam juramentos, cumprindo, portanto, uma função positiva.

A comparação das idéias acerca da morte e dos mortos que tinham os antigos habitantes da Mesopotâmia àquelas típicas dos antigos egípcios mostra algumas semelhanças, como se terá notado. No entanto, as diferenças parecem ter mais peso. Em ambos os casos, tudo indica uma visão negativa da morte, o medo dela; e nas duas civilizações havia o confronto entre mortos enterrados segundo os ritos, benéficos, e mortos que por qualquer razão deixaram de ter o tratamento funerário adequado, vistos como ameaça potencial aos vivos e em especial aos familiares. As oposições dão a impressão de centrar-se em dois pontos: os mesopotâmios foram muito mais pessimistas quanto a de fato poderem garantir para si mesmos ou para outros uma vida ditosa após a morte; e, no conjunto, suas concepções a respeito eram muito menos detalhadas, mais hesitantes e imprecisas do que as do Egito. Oppenheim afirma que os mesopotâmios aceitavam a morte como um fato, sem fazer dela o centro de tantas atenções quanto os egípcios. Seja isto ou não verdade, parece ser certo que a religião mesopotâmica tinha, bem mais acentuadamente do que a do Egito, um caráter propiciatório *desta* vida, das coisas *deste* mundo. A morte e os mortos são menos mencionados na documentação da Mesopotâmia do que na egípcia, sendo uma exceção importante, no entanto, as longas disquisições a respeito que integram tanto a versão paleobabilônica quanto a versão assíria ou padrão da epopéia de Gilgamesh. Se não há talvez uma diferença de natureza nas concepções, ou pelo menos em várias delas, a diferença de grau é, em todo caso, muito notável. Ao fato de os mesopotâmios fazerem unicamente quanto aos ossos uma exigência de permanência e continuidade liga-se uma arquitetura funerária que dista muito da imponência da egípcia – com exceções localizadas em épocas bem delimitadas, como é o caso das chamadas tumbas reais de Ur, do III milênio a.C. (Período Dinástico Primitivo).

2. Concepções acerca da vida após a morte

Como no caso do Egito, a vida após a morte era imaginada por analogia com a vida neste mundo. Uma vez tendo atravessado um rio de águas escuras e sinistras, o morto se acharia num país centrado em sua capital, onde havia um rei – Nergal – com sua corte e sua família. A cidade de Nergal, como as aglomerações terrestres, era defendida por muralhas (mais exatamente, por uma muralha septuplicada) cujos portões de acesso eram guardados. Atribuía-se a tal deus e aos outros deuses subterrâneos o desejo de multiplicar os seus súditos: daí que fossem responsabilizados pelas guerras e epidemias, como também pelas mortes súbitas. Em dois poemas sumérios, os mortos – mais numerosos do que os vivos – são enviados de volta a este mundo para devorar os humanos. Era mais comum, no entanto, a visão do reino de Nergal como um “país sem volta” (*erset lâ târi*), atribuindo malefícios só a defuntos isolados que, por alguma razão, se tornassem errantes neste mundo.

O próprio Nergal – que veio a absorver uma deidade guerreira antes independente, Erra – tinha como centro de seu culto o templo chamado Emeslam, na cidade de Kutû. Era representado como um deus vestido de uma túnica longa, freqüentemente com uma das pernas nua e à frente da outra, o pé às vezes pisoteando um homem. Figura em forte contraste, portanto, com o benévolo Osíris dos egípcios! Seus atributos eram uma cimitarra e um cetro com uma ou duas cabeças de leão. Numa representação do período de Isir-Larsa (início do II milênio a.C.) ou um pouco posterior, aparece deitado num sarcófago. Rei dos mortos, Nergal era igualmente associado aos incêndios florestais, às febres e epidemias, além de ter assimilado o papel de deus guerreiro de Erra. Na versão predominante, teria nascido de Enlil e Ninlil. Num cilindro-selo paleobabilônico, aparece instruindo uma espécie de demônio de cabeça de leão na punição de um infrator no mundo dos vivos: trata-se de representação metafórica, em iconografia, da origem de alguma doença.

Ereshkigal, cujo nome significa algo como “rainha do grande (mundo) inferior”, em acadiano podia chamar-se Allatu. Filha de

An ou Anu e irmã mais velha de Inanna, tratava-se de uma deusa cuja associação com Nergal nunca foi completa. No poema relativo à descida de Inanna ao mundo inferior, fala-se no funeral de outro marido de Ereshkigal, Gugalana. Mas há também um poema que relata como veio a casar-se com Nergal. Embora fosse mencionada vivendo no palácio deste, também se localizava sua residência em Ganzir, o pórtico do mundo inferior, protegido por sete portões, cada um com seu porteiro.

Ao contrário do que ocorria entre os egípcios, a vida após a morte era imaginada, não como uma versão ampliada deste mundo, e sim, muito empobrecida e diminuída. Vivendo na escuridão, cobertos de penas como as aves, alimentando-se de argila, os mortos formam uma coletividade hierarquizada segundo regras próprias, dentro da qual não se mantêm as distinções de origem. A descrição da descida de Enkidu ao mundo inferior mostra os habitantes deste como tentantes a fugir dos vivos, de que têm medo, a não ser que certas precauções sejam negligenciadas. Note-se, porém, a ausência, por muito tempo, de um imaginário detalhado e consistente a respeito, havendo variantes entre as diferentes descrições, aliás escassas. Com o tempo, o deus solar Shamash passou a ser visto como aquele que ilumina, durante a noite, o mundo subterrâneo, sendo o senhor tanto dos espaços superiores quanto dos inferiores. Imaginou-se também um julgamento dos mortos e que o “deus pessoal” que o indivíduo tinha quando vivo continuaria a protegê-lo na vida do além. Tudo isto, entretanto, não somente com detalhes muito menos abundantes do que entre os egípcios, como também descrito em textos muito menos numerosos. Mesmo então, aliás, a visão do mundo dos mortos continuava a ser muito negativa. Mais parecida às idéias egípcias era a noção de ser o caminho até os Juízes do outro mundo (identificados com os deuses do *Anunnaki*, às vezes com o próprio Shamash) penoso, povoado de seres daninhos, num território de miséria e sede, um deserto sem água nem plantas, eventualmente uma espécie de brejo. Escritos do I milênio a.C. estudados por Jean Bottéro (poucos, aliás), foram depositados em tumbas para servir de guia ao morto em sua travessia, analogamente ao *Livro dos mortos* egípcio, mas configurando algo bem menos importante e detalhado, além de muitíssimo

menos difundido socialmente (sem esquecer, aliás, que os escritos mais explícitos provêm de zonas periféricas como o Elam).

Bottéro salienta que, ao contrário do que ocorre com o Egito, cuja religião funerária é um dos aspectos mais estudados pelos egiptólogos, ainda não se levou a cabo uma verdadeira sistematização do corpo de fontes relativo a assuntos análogos na Mesopotâmia, o que é um dos indicadores de estarem, no conjunto, insuficientemente estudados.

Terminando este tópico, vou reproduzir passagens da epopeia de Gilgamesh, na versão paleobabilônica e a seguir na chamada versão padrão, bem mais tardia. Tal ciclo épico contém algumas das reflexões mais interessantes dos mesopotâmios a respeito da morte e dos mortos. Eis aqui, em primeiro lugar, uma passagem da versão paleobabilônica, da primeira metade do II milênio a.C.. De início, o protagonista, Gilgamesh, dirige-se ao deus Shamash:

“ ‘ – Deveria eu dormir por todos os anos? Em lugar disto, deixa que meus olhos vejam o Sol, deixa-me encher-me de luz! A escuridão é o vazio; em comparação, não é a luz muito melhor? Será que um morto verá jamais de novo os raios do Sol?’ ”

Ocorre, neste ponto, uma lacuna no texto. Quando este volta a estar disponível, Gilgamesh conversa com a taverneira Siduri, relatando-lhe seu desespero diante da morte de Enkidu, seu ex-companheiro de aventuras:

Figura 25: O deus Nergal, rei do mundo inferior



Este relevo de terracota proveniente de Kish, da primeira metade do II milênio a.C., pertencente ao acervo do Ashmolean Museum de Oxford, na Inglaterra, representa Nergal, reconhecível por empunhar dois cetros com cabeças leoninas.

Referência: GRAY, John. *Near Eastern mythology*. New York: Peter Bedrick, 1985, p. 23.

“ ‘ - Ele [= um homem visto no sonho] apoderou-se de mim, levou-me para baixo, para a casa escura, morada do deus do mundo inferior [= Nergal], a casa da qual aquelas que entram não podem sair, pelo caminho que se percorre

Da versão-padrão, que possuímos em cópias do I milênio a.C. (mas que atribuem o texto copiado à segunda metade do II milênio a.C.), escolhi a descrição que, na tabuinha VII, faz Enkidu do mundo dos mortos, contando a Gilgamesh um sonho recente, prenúncio de sua morte próxima:

“ ‘ - Gilgamesh, aonde te diriges, errante? Não acharás a vida eterna que buscas. Quando os deuses criaram a humanidade, destinaram-lhe a morte, mantendo a vida eterna em suas próprias mãos. Assim, Gilgamesh, que teu ventre esteja cheio; dia e noite goza a vida de todos os modos possíveis. Cada dia, trata de obter prazeres, dança e brinca dia e noite, usa roupas limpas, mantém tua cabeça lavada, banha-te com água, ama a criança que te segura a mão, delixas que tua mulher goze em teu regaço.”

“A lavadeira disse a Gilgamesh:

“ ‘ - Ele passou comigo por todas as dificuldades, Enkidu, que eu amava tanto. Ele sofreu o destino da humanidade [= a morte]. Dia e noite eu chorei sobre seu cadáver, não deixando que fosse enterrado - eu quisera que meu amigo se levantasse ao som de minha voz! - por sete dias e sete noites, até que um verme caiu de seu nariz. Desde sua morte, eu não pude achar a vida eterna e fico errando como um bandido nas zonas ermas. Agora que eu te achei, lavadeira (lit. esposa da cerveja), que eu não encontre a morte que temo.”

num único sentido, à casa cujos habitantes são desprovidos de luz, onde a poeira é seu alimento e a argila o seu pão. Eles se vestem de plumas como os pássaros e não vêem a luz, residindo na escuridão. Em cima da porta e no ferrolho, o pó se depositara. Eu olhei para a casa em que tinha entrado, onde se acumulavam coroas: eu (contemplei) os donos das coroas, aqueles que haviam governado a terra desde o começo dos tempos. Sacerdotes de Anu e Enlil (que em vida) apresentavam regularmente carnes cozidas, pão assado, água fria de odres, (viviam lá). Na casa do pó em que entrei viviam os sacerdotes enu e lagaru, isippu e lumahhu, viviam os sacerdotes gudapsû dos grandes deuses. Viviam Etana, Shakkan. E vivia Ereshkigal, a Rainha da Terra (inferior). Belet-sheri, o escriba do mundo inferior, estava ajoelhado diante dela. Ela segurava uma tabuinha de argila e lia em voz alta para si mesma. (Então) ela levantou a cabeça e olhou-me, dizendo: ‘– Quem trouxe este homem?’ ”

O sentimento que expressa esta passagem recorda o das danças macabras da Baixa Idade Média, em que o imperador, os reis e o papa se igualam na morte aos homens comuns. Também os mesopotâmios viam na morte uma anulação das diferenças de origem e *status*: mesmo se o outro mundo tem também seus soberanos e sua hierarquia própria, os que neste mundo foram reis, sacerdotes e heróis partilham, lá, a mesma sorte que cabe aos mortos menos ilustres. O destino de ultratumba é igual para todos: e trata-se de um destino bem amargo!

3. Funerais e ritual funerário

Bem mais do que no Egito, os hábitos relativos a como dispor dos mortos variaram, na Mesopotâmia, regionalmente, além das mudanças no tempo.

A maioria dos enterros estudados pelos arqueólogos provém de cemitérios. Nestes, as crianças pequenas eram às vezes enterradas juntamente com um adulto (homem ou mulher). Bebês podiam ser inumados sob as casas dos vivos, em potes de cerâmica – mesmo nas épocas em que tal hábito não existia para os adultos – ou simplesmente atirados em fossas de lixo. Houve períodos em que cadáveres de adultos foram também enterrados sob as casas, incluindo as tumbas de reis assírios no interior do complexo palacial, no I milênio a.C. Os reis de Ur, no III milênio a.C., tiveram funerais grandiosos nas imediações do templo do principal deus da cidade, Nanna-Suen; no caso das “tumbas reais de Ur”, do Período Dinástico Primitivo, tais funerais incluíram sacrifícios humanos (coisa também constatada, como vimos, nas tumbas dos reis egípcios da I dinastia, com o mesmo sentido de os servidores acompanharem o rei na outra vida).

Há uma grande variação na forma das tumbas: poços, câmaras subterrâneas, hipogeus escavados na rocha, tumbas com superestrutura de pedra, mausoléus. Era freqüente que o lugar onde se colocava o corpo fosse recoberto de esteiras. Em certos casos, usaram-se sarcófagos de cerâmica, madeira, pedra ou metal (em períodos mais antigos, por vezes simples potes serviram de recipiente para o morto). O cadáver era, em certas regiões, de início enterrado numa posição flexionada, embora raramente na posição semelhante à de um feto (com os joelhos junto ao queixo). Preferiu-se depois uma postura estendida, de lado ou de costas. Os enterros orientavam-se com cuidado, seja segundo os pontos cardeais, seja de acordo com fatores como o sexo ou a idade do morto; houve grande variação no tocante às orientações preferidas ou a evitar, tanto no tempo quanto no espaço.

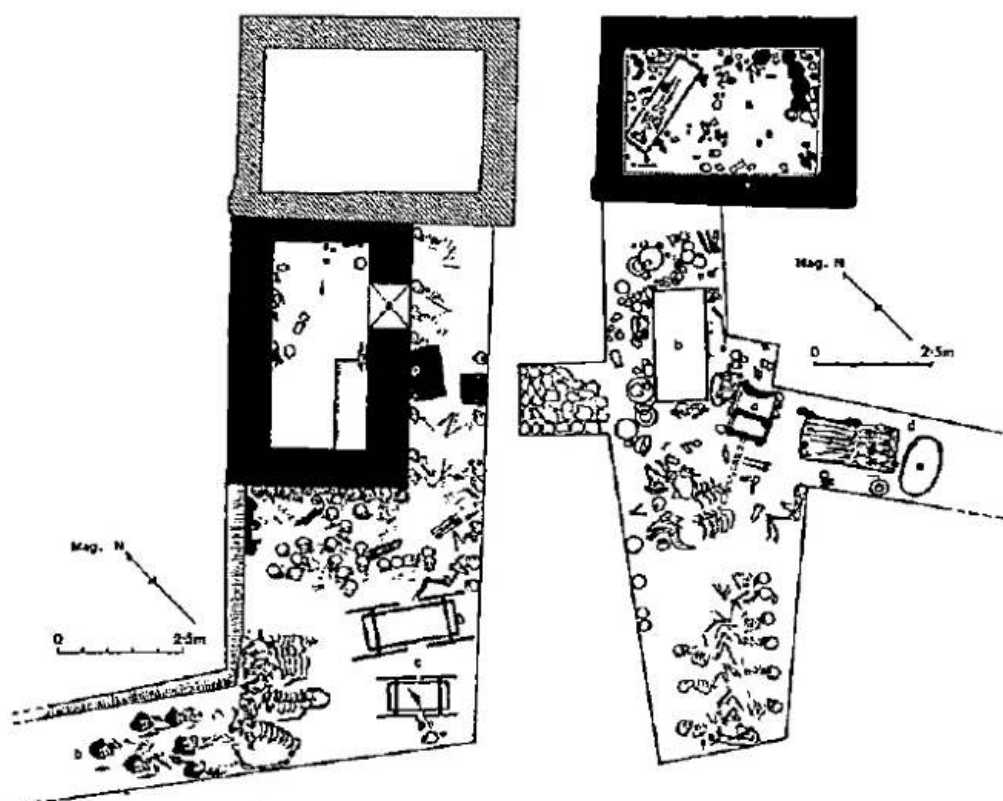
Ao contrário do que ocorria no Egito, os bens enterrados com os mortos não eram habitualmente muito numerosos, pareciam

ter o caráter de amostras, mais do que de uma mobília funerária abundante compreendendo utensílagens diversas e completas. No entanto, fazem exceção neste ponto as riquíssimas tumbas reais de Ur e, mais tarde, no I milênio a.C., algumas das tumbas assírias de rainhas. De um modo geral, peças de cerâmica eram os bens mais usualmente enterrados com os cadáveres. No III milênio a.C., em certas regiões (Suméria, região de Nínive), os mortos eram enterrados segurando recipientes perto da boca, os quais provavelmente continham comida. Seja como for, ossos de animais são achados muitas vezes nos enterros (animais comestíveis ou, no caso das tumbas reais de Ur, asnos ou bois atrelados a carros). Além de provisões de alimentos, podiam estar presentes as de água para beber ou para abluções, além de cosméticos. Às vezes pequenas pedras de diferentes cores eram dispostas sobre o cadáver, o que talvez tivesse uma função apotropáica. Os mortos eram sepultados vestidos, como se depreende do fato de se encontrarem peças de metal destinadas a segurar a roupa (os tecidos dificilmente se conservaram: nos casos em que se acharam, como na região de Nínive no III milênio a.C., tratava-se de seda e linho); os cadáveres eventualmente eram também adornados com jóias. Cilindros-selos acompanhavam os seus donos em muitos enterros. Crianças podiam ter consigo, na tumba, brinquedos seus.

Confrontando os achados arqueológicos com os textos, descobre-se que os objetos enterrados com os defuntos tinham finalidades variadas. Por exemplo, sendo a tumba uma etapa intermediária na inserção do morto nos domínios subterrâneos, as provisões de água e comida em certas épocas viam-se como forma de auxiliá-lo em suas perambulações no outro mundo até atingir sua meta, o reino de Nergal. Há escritos do III milênio a.C. que dão a entender que os deuses e gênios do mundo inferior esperavam receber presentes dos mortos recém-chegados. É óbvio também que, ocasionalmente — muito mais em certos períodos ou regiões do que em outros —, enterros de grande riqueza, provavelmente originando procissões solenes por ocasião dos funerais, com ostentação pública dos bens que acompanhavam os mortos, seriam uma forma de consumo conspícuo cuja intenção fosse ressaltar em certos casos a importância da monarquia, em outros o poder e a riqueza de determinadas famílias,

para consolidar lideranças e influências no mundo dos vivos. É preciso, entretanto, sempre lembrar que este aspecto da civilização mesopotâmica nem de longe se compara à riqueza e sofisticação que podiam ter os enterros egípcios.

Figura 26: Plantas de duas das “tumbas reais de Ur”

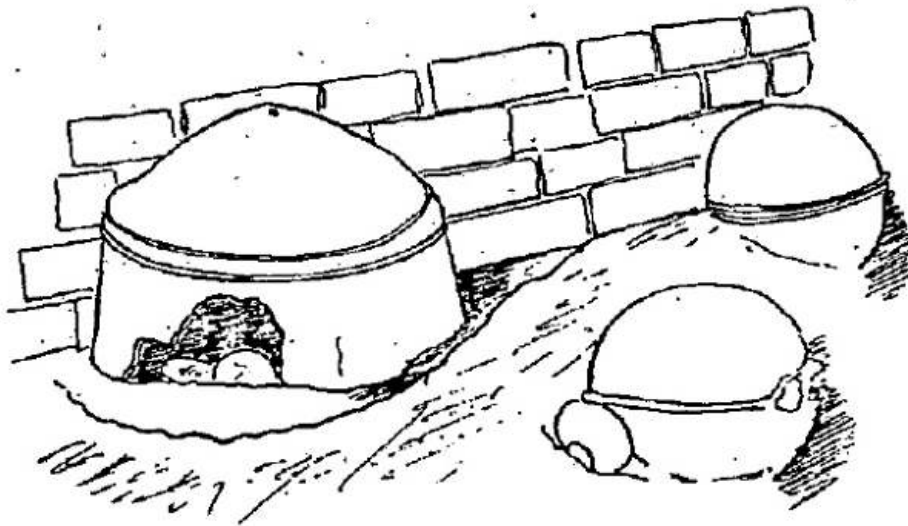


Leonard Woolley descobriu dezesseis riquíssimos enterros datando do Período Dinástico Primitivo – provavelmente de meados do III milênio a.C. – nas ruínas de Ur. Sua interpretação de serem sepulcros reais foi contestada ou aceita ao longo dos anos por muitos especialistas. Não parece haver dúvida de que pelo menos algumas das pessoas enterradas fossem reis. Das tumbas cujas plantas estão representadas aqui, a da esquerda (tumba 789) se acha sob a outra (tumba 800). Em ambos os casos, enterros múltiplos sugerem

sacrifícios humanos. Objetos extremamente suntuosos foram recolhidos nestes sepulcros.

Referência: LLOYD, Seton. *The archaeology of Mesopotamia*. London: Thames & Hudson, 1978, p. 102.

Figura 27: Tumbas sumérias de argila (Larsa, meados do III milênio a.C.)



Neste caso, os enterros tomam a forma de grandes vasos de argila. A tumba da esquerda é de um adulto; as duas da direita são de crianças.

Referência: PARROT, André. *Malédiction et violations de tombes*. Paris: Paul Geuthner, 1939, p. 13.

Os vivos deveriam venerar os mortos e abster-se de violar as tumbas, o que perturbaria o repouso dos que as ocupavam. A família, em especial, tinha obrigações para com os seus defuntos. Para minorar o caráter de privação que marcava a vida depois da morte, cabia aos parentes oferecer sacrifícios de animais e libações de água (através de um tubo de argila inserido sobre a tumba – o que parece mostrar que, ao lado da idéia do reino de Nergal, também existia a de alguma espécie de sobrevivência na própria tumba). No último dia de cada mês, os vivos faziam uma refeição funerária (*kispu*), atividade levada a cabo também em certas festas. Além de alimentos que o ritual determinava (preparações variadas contendo farinha de cereais, leite, manteiga, cerveja, sal, vinho, frutas etc.), por ocasião do *kispu* podiam ser feitas aos mortos oferendas incluindo cerâmica, cestas, objetos de metal e couro. A libação sobre a tumba, *naq mê*, era sempre de água; acreditava-se que, sem ela, os mortos se veriam obrigados a beber água estagnada para aplacar sua sede. Como se pode notar, também neste ponto a Mesopotâmia ficava longe do complexo sistema egípcio de oferendas. Homens importantes cujas estátuas houvessem sido, quando estavam ainda vivos, instaladas em templos, depois de mortos participariam das oferendas feitas aos deuses por intermédio de suas efígies: neste ponto, como se assinalou, a prioridade foi mesopotâmica.

Referências e indicações bibliográficas:

A) Obras usadas com intenção teórico-metodológica:

01. BRELICH, Angelo. Prolegómenos a uma historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (org.). *Las religiones antiguas I*. México: Siglo XXI, 1977, p. 30-97.
02. HINNELS, John R. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Cultrix, 1995.
03. JOLLY, Karen Louise. *Popular religion in Late Saxon England*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1996.
04. LING, Trevor. *Las grandes religiones de Oriente y Occidente*. Trad. de Eduardo Chamorro. Madrid: Istmo, 1972.
05. _____. *The Buddha*. Harmondsworth: Penguin, 1976.

B) Obras em português e espanhol:

06. CARREIRA, José Nunes. *Estudos de cultura pré-clássica*. Religião e cultura na Antiguidade oriental. Lisboa: Presença, 1985.
07. *Clássica*. Vol. 4, número 5-7, 1991: artigos acerca da adivinhação na Mesopotâmia (Jean Bottéro, Emanuel Bouzon) e no Egito (Ciro Flamarion Cardoso).
08. CONTENAU, Georges. *A civilização de Assur e Babilônia*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1979, capítulos 4 e 5. Col. "Grandes civilizações desaparecidas".
09. FRANKFORT, Henri. *Reyes y dioses*. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
10. _____, FRANKFORT, H. A., WILSON, J. A. e JACOBSEN, T. *El pensamiento prefilosófico*. I. Egipto y Mesopotamia. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

11. HAMDANI, Amar. *Suméria, a primeira grande civilização*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1977, sexta parte. Col. "Grandes civilizações desaparecidas".
12. KRAMER, S. N. *Os sumérios*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977, capítulos 4 e 5.
13. PARAIN, Brice, org. *El pensamiento prefilosófico y oriental*. México/Madrid/Buenos Aires: Siglo XXI, 1971. Col. "Historia de la Filosofía", vol. 1.
14. PUECH, Henri-Charles (org.). *Las religiones antiguas I*. Madrid: Siglo XXI de España, 1977. Col. "Historia de las religiones", vol. 1.
15. TAVARES, António Augusto. *Estudos da Alta Antiguidade*. Lisboa: Presença, 1983.
16. TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Trad. de Emanuel Araujo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

C) Fontes primárias:

17. ALLEN, Thomas George. *The book of the dead or going forth by day*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
18. ALLEN, James P. *Genesis in Egypt*. The phylosophy of ancient Egyptian creation accounts. New Haven: Yale University Press, 1988.
19. BARUCQ, André e DAUMAS, François. *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.
20. BOTTÉRO, Jean e KRAMER, Samuel Noah. *Quand les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne. Paris: Gallimard, 1989.
21. DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1991.
22. DERCHAIN, Philippe *et al.* *La lune*. Mythes et rites. Paris: Seuil, 1962.
23. FAULKNER, Raymond O. *The ancient Egyptian pyramid texts*. Warminster: Aris & Phillips, 1969.
24. _____. *The ancient Egyptian coffin texts*. Warminster: Aris & Phillips, 1978. 3 vols.
25. GOYON, Jean-Claude. *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*. Paris: Cerf, 1972.

26. PRITCHARD, James B. (org.). *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
27. SIMPSON, William Kelly(org.). *The literature of ancient Egypt*. New Haven/London: Yale University Press, 1973.
28. THOMAS, D. Winton (org.). *Documents from Old Testament times*. New York: Harper, 1961.
29. YOYOTTE, Jean *et al.* *La naissance du monde*. Paris: Seuil, 1959.

D) Obras escolhidas:

30. BLACK, Jeremy e GREEN, Anthony. *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*. An illustrated dictionary. Austin/London: University of Texas Press/British Museum Press, 1992.
31. BOTTÉRO, Jean *et al.* *L'Orient ancien et nous*. L'écriture, la raison, les dieux. Paris: Albin Michel, 1996.
32. DESHAYES, Jean. *Les civilisations de l'Orient ancien*. Paris: Arthaud, 1969.
33. EL MAHDY, Christine. *Mummies, myth and magic in ancient Egypt*. London/New York:Thames & Hudson, 1989.
34. ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians*. Cognitive structures and popular expression. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.
35. EPSZTEIN, Léon. *La justice sociale dans le Proche-Orient et le peuple de la Bible*. Paris: Cerf, 1983.
36. FORMAN, Werner e QUIRKE, Stephen. *Hieroglyphs and the afterlife in ancient Egypt*. Norman: University of Oklahoma Press, 1996.
37. GNOLL, Gherardo e VERNANT, Jean-Pierre (org.). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/ Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.
38. GRAY, John. *Near Eastern mythology*. New York: Peter Bredrick, 1988.
39. HORNING, Erik. *Conceptions of god in ancient Egypt*. The one and the many. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

40. _____. *Idea into image*. Essays on ancient Egyptian thought. Princeton: Timken, 1992.
41. IONS, Veronica. *Egyptian mythology*. Rushden: Newnes, 1984.
42. JACOBSEN, Thorkild. *The treasures of darkness*. A history of Mesopotamian religion. New Haven: Yale University Press, 1976.
43. KOENIG, Viviane. *Dictionnaire de la mythologie égyptienne*. Paris: Hachette, 1996.
44. LECLANT, Jean et al. *Sagesses du proche-Orient ancien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
45. LECLANT, Jean et al. *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*. Paris: Albin Michel, 1998.
46. LLOYD, Seton. *The archaeology of Mesopotamia*. From the Stone Age to the Persian conquest. London: Thames & Hudson, 1978.
47. MARGUERON, Jean-Claude. *Les Mésopotamiens*. Paris: Armand Colin, 1991. 2 volumes.
48. McCALL, Henrietta. *Mesopotamian myths*. London/Austin: British Museum Publications/University of Texas Press, 1990.
49. MEEKS, Dimitri e FAVARD-MEEKS, Christine. *La vie quotidienne des dieux égyptiens*. Paris: Hachette, 1993.
50. MORENZ, Siegfried. *La religion égyptienne*. Paris: Payot, 1977.
51. OPPENHEIM, A. Leo. *Ancient Mesopotamia*. Portrait of a dead civilization. Chicago: The University of Chicago Press, 1977, capítulo 4.
52. QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian religion*. London: British Museum Press, 1992.
53. QUIRKE, Stephen (org.). *The temple in ancient Egypt*. New discoveries and recent research. London: British Museum Press, 1997.
54. SADEK, Ashraf Iskander. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1987.
55. SAGGS, H. W. E. *Civilization before Greece and Rome*. New Haven/London: Yale University Press, 1989.

56. SASSON, Jack M. *et al.* (orgs.). *Civilizations of the ancient Near East*. New York: Charles Scribner's Sons-Simon & Schuster-Macmillan-Prentice Hall International, 1995. 4 vols, vol. III, parte 8: "Religion and science", pp. 1.685-2.094.
57. SHAW, Ian e NICHOLSON, Paul. *The dictionary of ancient Egypt*. London/New York: British Museum Press/Harry N. Abrams, 1995.
58. SHAFER, Byron E. (org.). *Religion in ancient Egypt*. Gods, myths, and personal practice. London:Routledge, 1991.

ANEXO:

DUAS PASSAGENS DE HERÓDOTO (século V a.C.)

A) Descrição dos templos de Marduk em Babilônia

Livro I, Capítulo 181: (...) Os dois bairros da cidade tinham em seu centro, cada um, um recinto fortificado: em um fica o palácio real cercado de uma muralha alta e forte, no outro, um santuário de Zeus Belos [= Marduk] cujas portas são de bronze e que ainda existia quando de minha visita. Trata-se de um quadrado de dois estádios de lado [= aprox. 355 metros: Heródoto descreve aqui o pátio do Etemenanki, *zigurat* de Bel Marduk]; no meio se levanta uma torre maciça, longa e larga de um estádio [= 177,60 m; na verdade, 91,55 m], sobre a qual se ergue outra torre que suporta uma terceira, e assim por diante, até oito torres [Heródoto parece ter contado o templo do topo como uma torre ou andar, já que de fato o Etemenanki tinha sete andares e uma altura de 91 m]. Uma rampa exterior sobe em espiral até a última torre; a meia altura mais ou menos há um patamar com bancos para que as pessoas possam se sentar e descansar durante a subida. A última torre contém uma grande capela, na qual se vê um leito ricamente preparado e, perto dele, uma mesa de ouro. Mas não há estátua; e nenhum mortal aí passa a noite, salvo uma única pessoa, uma mulher do país, que o deus escolheu entre todas, dizem os caldeus que são seus sacerdotes.

Capítulo 182: Dizem, ainda – mas eu não acredito – que o deus vem ao seu templo em pessoa e repousa no leito, como acontece em Tebas do Egito, a se acreditar nos egípcios – pois também lá uma mulher dorme no templo do Zeus tebano [= Amon-Ra] –; estas duas mulheres, segundo se afirma, não têm relações com homem algum. (...)

Capítulo 183: O santuário de Babilônia contém uma outra capela [= o santo dos santos do Esagila], abaixo, onde se vê uma

grande estátua de ouro de Zeus [= Marduk] representado sentado; uma grande mesa de ouro está colocada ao lado; o pedestal e o trono do deus são de ouro também; o conjunto, segundo os caldeus, pesa 800 talentos [= aprox. 21.000 kg; mas dificilmente se trataria de ouro maciço, e sim, de madeira recoberta de folhas de ouro]. Fora da capela, há um altar de ouro, assim como outro, maior, sobre o qual se imolam animais adultos: sobre o altar de ouro, só devem ser sacrificados animais ainda não desmamados. Em cima do maior dos altares, os caldeus queimam igualmente mil talentos [= aprox. 26.000 kg] de incenso cada ano, na festa do deus [trata-se do *Akitu* ou Festival do Ano Novo, cuja duração era de 11 dias, realizado em março-abril]. Na época de que falo [ou seja: a da conquista da Babilônia por Ciro, o Grande, da Pérsia, em 539 a.C., ocasião em que a estátua de que vai falar a seguir Heródoto foi respeitada; Xerxes, no entanto, a retirou em 479 a.C.], via-se ainda neste santuário uma estátua de ouro maciço, da altura de 12 côvados [= aprox. 5,32 m]; eu não a vi, mas conto o que dizem os caldeus. (...) Tais são os tesouros contidos no santuário, que encerra igualmente muitas oferendas devidas a particulares.

B) Descrição dos processos de mumificação no Egito

Livro II, Capítulo 85: Eis aqui o seu [= dos egípcios] luto e as suas cerimônias fúnebres: na família que perde um homem de alguma importância, todas as mulheres da casa cobrem de barro sua cabeça ou mesmo o rosto; a seguir, deixam o cadáver em casa e percorrem a cidade correndo, golpeando o próprio peito, com o seio nu, a roupa enrolada, retida por um cinto; todas as suas familiares se juntam a elas. Os homens se golpeiam e se lamentam por sua vez, de maneira semelhante. Feito isto, o corpo é levado para que o embalsamem.

Capítulo 86: Existem pessoas especialmente encarregadas desse trabalho, sendo sua profissão. Quando um cadáver é-lhes trazido, eles mostram a seus clientes modelos de corpos preparados, feitos

de madeira e pintados com grande minúcia e exatidão. O modelo mais cuidado representa, dizem, aquele cujo nome seria sacrilégio pronunciar em se tratando de semelhante assunto [= Osíris]. Mostram em seguida o segundo modelo, menos caro e menos cuidado, depois o terceiro, o menos caro de todos. Pedem, então, que os clientes escolham o processo de embalsamamento que deverá aplicar-se ao seu morto. A família combina o preço e se retira. Os embalsamadores, sozinhos em suas oficinas, procedem assim, se se tratar do processo mais cuidado: antes de mais nada, utilizando um gancho de ferro, retiram o cérebro pelas narinas; uma parte dele é extraída assim, o resto, mediante a injeção de certas drogas no crânio. Depois, com uma lâmina cortante de pedra da Etiópia [= uma faca de obsidiana], fazem uma incisão de um lado do ventre, assim retirando todas as vísceras, limpam a cavidade abdominal e a purificam com vinho de palmeira [= de tâmaras], em seguida com substâncias aromáticas pulverizadas. O passo seguinte consiste em recheiar o ventre com mirra pura em pó, canela e todas as substâncias odoríferas que conhecem, com exceção do incenso, antes de cosê-lo. O corpo é então salgado, cobrindo-o de natrão durante setenta dias, tempo que não deve ser ultrapassado. Passados estes dias, lavam o corpo e o enrolam inteiro em tiras cortadas num tecido muito fino de linho, embebidas da goma de que os egípcios se servem em lugar de cola [= trata-se de goma fabricada com a resina da acácia]. Os parentes então recebem o corpo de volta e o depositam num cofre de madeira feito especialmente, talhado na forma humana; e então, conservam cuidadosamente tal cofre numa câmara funerária, onde o instalam de pé, encostado a uma parede.

Capítulo 87: O anterior é o processo mais caro. Para quem pedir o embalsamamento de custo médio, não querendo gastar demais, eis como se procede: os embalsamadores enchem seringas com um azeite extraído do cedro e tal líquido é injetado no ventre do morto, sem cortá-lo nem retirar as vísceras; tendo injetado o líquido em questão pelo ânus, tratando de impedir que saia [= ou seja, arrolhando o ânus], salgam o corpo durante o tempo necessário. No último dia, deixam sair do ventre o azeite ali introduzido: tal líquido tem tal força que dissolve os intestinos e vísceras, trazendo-os consi-

go. Por sua parte, o natrão dissolve as carnes, restando do cadáver unicamente a pele e os ossos. Por fim, os embalsamadores devolvem o corpo, sem consagrar-lhe mais cuidados.

Capítulo 88: Eis aqui o terceiro método de embalsamamento, para os mais pobres: os intestinos são limpos com o extrato de uma planta, o corpo é salgado durante os setenta dias prescritos, depois o devolvem e os parentes o levam.

Capítulo 89: As mulheres das pessoas importantes não são, ao morrer, entregues imediatamente para embalsamar, nem as mulheres muito belas ou de grande reputação: espera-se o tempo de dois ou três dias antes de confiá-las aos embalsamadores. Isto, para evitar que abusem do cadáver: pois um deles, segundo se conta, foi surpreendido enquanto abusava do corpo de uma mulher recém-falecida e denunciado por um colega.

Referência: HÉRODOTE-THUCYDIDE, *Oeuvres complètes*. Trad. (de Heródoto) de A. Bargout. Paris: Gallimard, 1964, respectivamente p. 125-126 e 174-175.

LIVROS DE HISTÓRIA ANTIGA NA MESMA COLEÇÃO

**n° 3 - *Fatos e Mitos do Antigo Egito*
Margaret Marchiori Bakos**

Este livro traz oito conferências apresentadas no Brasil e no Exterior sobre como viviam os antigos Egípcios. Elas tratam de temas diversos, desde o processo de urbanização, as vivências citadinas, as relações entre o homem e o habitat, as visões sobre a mulher, as "moças da alegria", o consumo do vinho até novas questões de pesquisa e um olhar sobre a melhor coleção Egípcia da América do Sul: a do Museu Nacional do Rio de Janeiro.



**n° 19 - *Ensaio babilônico: sociedade, economia e cultura na Babilônia pré-cristã*
Emanuel Bouzon**

Este livro apresenta cinco ensaios sobre a sociedade, a economia e a cultura da antiga Mesopotâmia, à luz da preocupação do autor sobre a necessidade de suprir a carência de fontes e de dar subsídios para o estudo da História Antiga Oriental em nosso País.



**n° 20 - *III Jornada de Estudos do Oriente Antigo: línguas, escritas e imaginários*
orgs. Margaret Marchiori Bakos e Kátia Pozzer**

Este volume contém os Anais de uma das Jornadas de Estudos em Oriente Antigo da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, realizada em maio de 1997. Ele se constitui de doze textos escritos sob as óticas diferenciadas de especialistas convidados para aquele encontro, e que desenvolveram uma ou mais das temáticas propostas para o mesmo.



epacé
gáfica

E
EDIFICIOS



EDIPUCRS
Filiada à ABEU

ISBN 95-7430-868-3



9 788574 300889