Admirada e reverenciada pelos antigos gregos e romanos, execrada pela Igreja católica da Idade Média e mal-compreendida no Renascimento, a religião do Egito – com sua multiplicidade de deuses, demônios, gênios e animais venerados com um ardor espantoso – ressurgiu a partir da decifração dos velhos hieróglifos e do desenvolvimento da egiptologia.

Por trás de uma aparência estranha, bizarra mesmo, os deuses do Egito habitavam um universo de pensamento refinado que abrigava múltiplas interpretações do mundo e da existência humana.

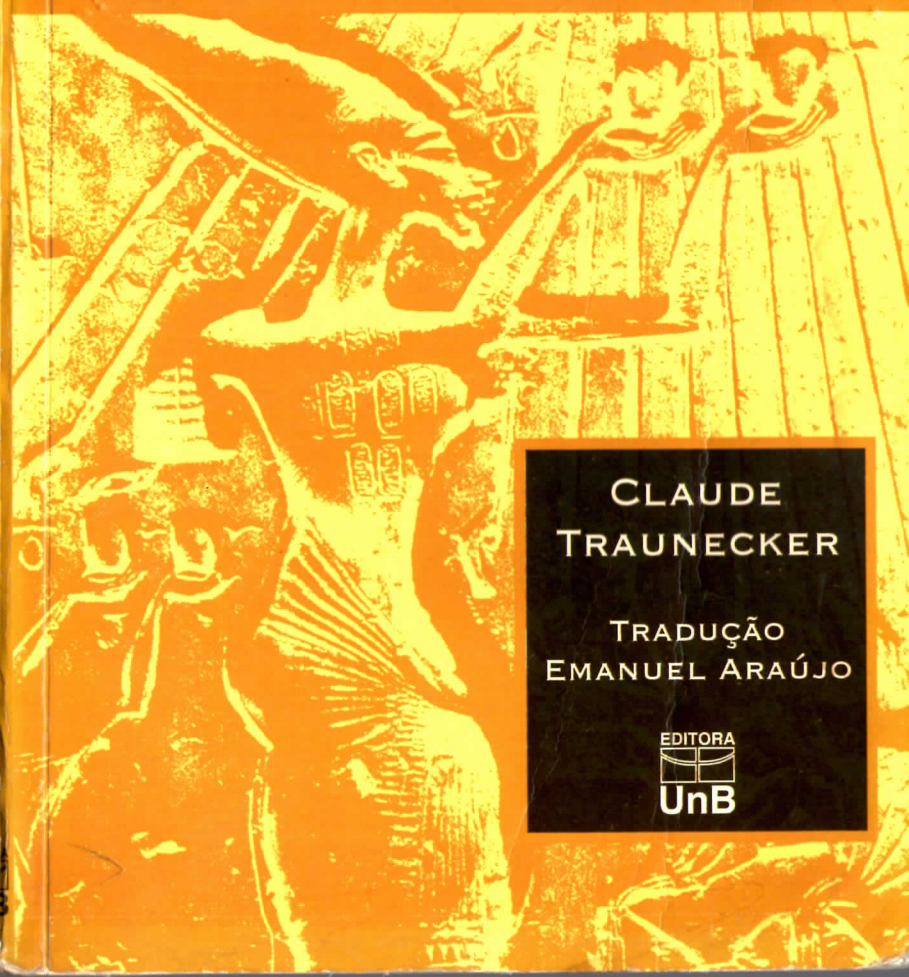
Numa linguagem acessível e elegante, Claude Traunecker desvenda-nos a sutileza dos mitos e a complexa natureza de um mundo misterioso e distante que continua a nos fascinar.

ISBN: 85-230-0392-4

CLAUDE TRAUNECKER OS DEUSES DO EGITO

UnB

Os Deuses do Egito



Claude Traunecker

Tradução
Emanuel Araújo

Editora UnB

Fernando Mauro, Rio, 7.10.00

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor: João Cláudio Todorov
Vice-Reitor: Sérgio Barroso de Assis Fonseca

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Conselho Editorial

Alexandre Lima
Álvaro Tamayo
Aryon Dall Igna Rodrigues
Dourimar Nunes de Moura
Emanuel Araújo (Presidente)
Euridice Carvalho de Sardinha Ferro
Lúcio Benedito Reno Salomon
Marcel Auguste Dardenne
Sylvia Ficher
Vilma de Mendonça Figueiredo
Volnei Garrafa

A Editora Universidade de Brasília, instituída pela Lei nº 3.998, de 15 de dezembro de 1961, tem como objetivo "editar obras científicas, técnicas e culturais, de nível universitário".

Claude Traunecker

OS DEUSES DO EGITO

Tradução de

Emanuel Araújo

EDITORA
UnB

Direitos exclusivos para esta edição:
EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
SCS - Q. 02 - Bloco C - nº 78 - Edifício OK - 2º andar
70.300 - 500 - Brasília - DF
FAX: (061) 225-5611

Copyright © 1992 *by* Presses Universitaires de France
Título original: *Les dieux de l'Egypte*

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Impresso no Brasil

EDITOR
MARCELO CARVALHO DE OLIVEIRA

PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS
WILMA G. ROSAS SALTARELLI

REVISÃO
FATIMA REJANE DE MENESES E WILMA G. ROSAS SALTARELLI

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
MAURÍCIO SABINO DE ARAÚJO ROCHA

CAPA
CRISTINA GOMIDE (Formatos Design e Informática)

SUPERVISÃO GRÁFICA
ANTONIO BATISTA FILHO E ELMANO RODRIGUES PINHEIRO

ISBN: 85-230-0392-4

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca Central da Universidade de Brasília.

T 777

Traunecker, Claude
Os deuses do Egito / Claude Traunecker; tradução de Emanuel Araújo.
— Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
143 p. : il.

Título original: Les dieux de l'Egypte

CDU 291.212 (32)

Sumário

Introdução 11

CAPÍTULO 1
Fontes e estado dos conhecimentos 13

1. As fontes 13
Diversidade das fontes 13
As grandes compilações 14
Os rituais 15
Hinos, textos mitológicos e mágicos 16
Listas de deuses 18

2. Histórico dos estudos 19
Antes de J.-F. Champollion 19
Monoteísmo e politeísmo 21
A escola moderna 23

3. Alguns conceitos 23
Multiplicidade de abordagens 23
Pensamento e ação 25

CAPÍTULO 2
O mundo dos antigos egípcios 27

1. A realidade geográfica e social 27
O mundo nilótico 27
Paisagens e deuses 29
As desordens das águas, do céu e dos homens 30

2. O homem 32
O homem na criação 32
O homem do real 33
O homem do imaginário 35

CAPÍTULO 3
Os deuses e seu universo 39
1. O aparecimento dos deuses 39
As antigas teorias 39
Os dados arqueológicos 40
As teorias atuais 41

2. A natureza divina 42
A terminologia do divino 42
Os nomes dos deuses 44
Os elementos da personalidade divina 47

3. O espaço e o tempo dos deuses 50
O espaço dos deuses 50
O tempo dos deuses 52

4. Língua e subsistência dos deuses 55
A língua dos deuses 55
A subsistência dos deuses 57

CAPÍTULO 4
A aparência dos deuses 59

1. Formas e transformações 59

2. O corpo divino 60
O antropomorfismo 60
Matéria, cores e odores 61
A idade dos deuses 62
Os andróginos 62
Os seres híbridos 64
As aparências animais 65

3. As atitudes e os atributos 66
As posturas 66
Os acessórios divinos 67
O traje 69
Coroas e toucado 70

4. Imagens para ler 71

CAPÍTULO 5
A sociedade divina 73

1. O modelo familiar 73
Pares e paredros 73
Procriação e nascimento 74
Os deuses-meninos 75
Famílias e tríadas 76

2. Os grupamentos divinos 77
Da Díada à Ogdóada 77
Enéadas e grupos divinos 79
Os deuses-multidão e seus animadores 79

3. Hierarquia e recrutamento dos deuses 80
Ascensão a divindade 80
As soberanias divinas 83
Gênios e demônios 84

CAPÍTULO 6
As funções divinas 89

1. Os atores da criação 89
Os relatos 89
A imagem cosmológica 90
O mundo da antecriação 92
As divindades/conceitos da criação 94

2. Os procedimentos cosmogônicos 96
O demiurgo e o desejo de criar 96
A colina, o escarro e a masturbação 97
O espaço imaterial 98

O Verbo, o pensamento e o artesão 99
O pântano, a flor, o ovo e o lodo 100

3. A organização do universo 102
A Idade de Ouro e a revolta 102
O destino do demiurgo e os deuses-mortos 105
Os causadores divinos de perturbação 107

4. Funções particulares 109
As funções complexas: o exemplo de Osíris 109
A animação das funções complexas 110
Imanência e transcendência 112
Amenófis IV e o atonismo 112

CAPÍTULO 7
Os deuses e o mundo dos homens 115

1. Os meios de comunicação 115
Do mundo divino ao dos homens 115
Dos homens aos deuses 117

2. A presença divina na terra 118
Os animais 119

3. Os deuses e o rei 120
O conceito de Maat 120

4. Os deuses e os indivíduos 121
Os deuses na consciência individual 121
Os deuses como recurso de um grupo social 122
Os deuses repelidos, constrangidos ou ameaçados 122

CAPÍTULO 8
A geografia e os deuses 123

1. Cidades e deuses 123
O deus da cidade 123
Os deuses fora de sua cidade 124
Os deuses-personificações das cidades 125

2. Os deuses e as províncias 125
Os nomos 126
As listas geográficas antigas 127
As compilações tardias 128

3. Os deuses das marcas e das fronteiras 129
As portas do deserto 129
Os mercenários das marcas do Delta 129
Os deuses-hóspedes da Núbia 130
Os deuses núbios 132

4. Os deuses de fora 132

5. Deuses do Egito fora do Egito 135
Os deuses cúmplices do poder colonial 135
Os deuses exportados 136

Conclusão 139

Bibliografia 141

Introdução

Esta não é uma ciência para encher a cabeça com todas as extravagâncias dos fenícios e dos gregos, e sim para saber o que levou os fenícios e os gregos a essas extravagâncias.

Fontenelle, 1657-1757, *De l'origine des fables*, p. 275.

Papiros, estelas, templos e estátuas não cessam de falar dos deuses do Egito e fornecem inúmeras informações sobre esse assunto. Mas que desordem nessa abundância! O homem moderno, habituado à unidade do indivíduo, ainda que divino, fica bastante embaraçado diante dessa multidão móvel de seres sublimes cuja ascendência flutua à mercê das fontes. A abordagem geográfica, cômoda no plano enciclopédico, é totalmente desorientante: as mais modestas divindades locais ostentavam o glorioso epíteto de *grande deus*. Quanto à aparência desses seres, uma de cujas virtudes era precisamente a faculdade de transformação, é ainda mais enganadora. Raros eram os que se contentavam com uma única função. Eram numerosos os que se declaravam o Único do primeiro instante. Além disso, os deuses não permaneceram imutáveis durante três milênios de história. É, portanto, bem difícil, nessas condições, dispô-los em grupos de grandes e pequenos, maiores e menores, cósmicos e locais. Na trama dos documentos, os deuses egípcios zombam dessas categorias e escapam por entre as malhas da rede. Poliformes e polivalentes, parecem-nos inacessíveis. E não obstante existem e respondem a uma coerência.

Essa coerência reside no documento, única realidade antiga que ainda nos é acessível. Nessa religião sem dogma e sem livro canônico, a existência dos deuses é estilhaçada, fragmentada em tantas parcelas vivas quanto os documentos disponíveis. Estes, fixados no tempo e obra de uma pessoa ou de uma comunidade, retiram o mundo divino do lugar e do instante conforme sua conveniência e num alvo preciso. Era preciso, portanto, fazer algo: os deuses tinham necessidade dos homens, e a segurança destes dependia inteiramente da benevolência daqueles. Tal ação é o ritual: palavras e gestos eficazes, mas fugidios. Na busca dessa eficácia, o teólogo local manipulava deuses e mitos, combinava os nomes, funções e aparências de seres imaginários, conjugava as tradições ancestrais de sua cidade com os últimos achados dos colegas ritualistas da cidade vizinha, glosava um velho papiro descoberto na biblioteca do templo, à luz das idéias da época e do fim a atingir.

Na edição precedente deste volume,[1] o saudoso F. Daumas logrou êxito ao apresentar o conjunto do mundo dos deuses da terra do Egito adotando um esquema geográfico. Mais modestamente, gostaria de fornecer ao leitor alguns instrumentos conceituais extraídos da 'caixa de ferramentas' do velho teólogo, a fim de lhe facilitar o acesso ao imaginário dos antigos egípcios. Para comodidade do leitor, ordenamos os fatos, exemplos e regras segundo um plano que pode dar a impressão de uma sociedade divina homogênea e fora do tempo. A ilusão é perigosa, mas tal perigo é o preço a pagar se se quer penetrar nesse mundo desconcertante e orientar-se no labirinto divino do antigo Egito.

[1] Com o mesmo título e integrando a mesma coleção francesa, 1965. [N. do T.]

CAPÍTULO 1

Fontes e estado dos conhecimentos

1. As fontes

Diversidade das fontes

São inúmeras as fontes concernentes aos deuses egípcios. O Estado, o faraó, a sociedade faziam parte de um universo onde os deuses se apresentavam cotidianamente nos mais ínfimos aspectos da vida.

Essas fontes podem dividir-se em duas categorias: 'profanas' e 'religiosas'. A primeira compreende os objetos, monumentos ou documentos cuja finalidade primeira não é cultual, mas onde os deuses estão presentes: por exemplo, uma carta de negócios começando pela enumeração de deuses cuja proteção se invoca em benefício do nobre destinatário, ou ainda a decoração de um espelho cujo cabo, ornado com o rosto de Hathor, evoca, por intermédio da deusa celeste unida ao astro solar, uma jovem de encantos resplandecentes.

Entre as fontes 'profanas', os documentos literários ocupam lugar à parte. Os textos qualificados de 'contos' tiram sua inspiração do mundo divino. Com freqüência, trata-se de textos cifrados, que glosam de forma divertida mutações, quer políticas, quer culturais, e particularmente religiosas. Por fim, os *ensinamentos*, forma literária muito antiga, põem em cena um venerável personagem que, no crepúsculo da vida, transmite a seu filho um conjunto de preceitos práticos. Esses ensinamentos erigem o painel de uma sociedade ideal cujos princípios se fundam nas relações entre os deuses e os homens.

As fontes mais especificamente religiosas comportam os objetos e monumentos em relação direta com um culto ofi-

cial, um culto privado ou qualquer manipulação que se refira ao imaginário dos egípcios.

A decoração dos templos é, de longe, a fonte mais abundante para quem deseja sondar o mundo dos deuses egípcios. As incontáveis cenas de oferendas dos templos tardios mostram o rei, homem-emblema da sociedade egípcia, oficiando diante dos deuses. Os deuses são representados e descritos. Contudo, essa fonte é também a mais delicada de utilizar, pois tais cenas e representações fazem parte de séries correspondentes a regras gerais, tanto de forma quanto de conteúdo, que desempenham um papel capaz de determinar os epítetos ou funções da divindade, e até sua natureza.

As grandes compilações

Determinados textos religiosos atravessam toda a história egípcia, ampliados ou reduzidos, modificados ou glosados, reinterpretados, ilustrados. A mais antiga dessas compilações é conhecida sob o nome de *Textos das pirâmides*. Ornam as paredes dos aposentos funerários de reis e rainhas do fim da quinta e da sexta dinastias e formam um conjunto de 759 capítulos de extensão muito variável.

Alguns egiptólogos viram aí uma coleção de escritos díspares, outros os textos recitados durante o sepultamento real, outros ainda uma espécie de guia do rei defunto acompanhado de sua biografia mítica. Por muito tempo, admitiu-se que esses textos tinham suas raízes nas religiões pré-históricas, mas por diversos aspectos referem-se a um Estado estruturado, que é o dos reis do Antigo Império.

Mais tarde, uma parte desses textos originalmente reservados à salvação real foi transposta em benefício dos particulares. Nos *Textos dos sarcófagos*, pintados no interior dos esquifes de altos personagens do Médio Império, encontram-se numerosos empréstimos dos *Textos das pirâmides*. Essa compilação conta com 1.185 capítulos, muitos reutilizados a partir do Novo Império no *Livro da saída ao dia*, composto de 192 capítulos e mais conhecido sob o nome de *Livro dos mortos*.

Conforme a necessidade, as fórmulas dessas compilações mudam de suporte e passam do culto funerário ao culto divino. As decorações dos templos ptolomaicos reutilizam antigos capítulos dos *Textos das pirâmides*, na verdade do *Livro dos mortos* (oásis de Siwah: capítulo 17 do *Livro dos mortos*).

Entre as grandes compilações, deve-se contar os livros conhecidos sob os nomes evocadores de *Livro do que existe no Duat* (Mundo Inferior) ou *Livro do Imduat*, *Livro das cavernas*, *Livro das portas*. Essas grandes composições ornam as paredes das tumbas reais do Novo Império, mas foram rapidamente transpostas em benefício do particular, em especial o *Livro do Imduat*.

No século IV a.C., aparecem em Tebas novas compilações funerárias, os dois *Livros das respirações*, cuja composição é, na verdade, bastante disparatada e apresenta numerosas variantes.

Os rituais

Alguns rituais, amplamente difundidos, são conhecidos por diversas versões sobre vários suportes, como o antiquíssimo ritual da abertura da boca (animação de estátuas divinas, defuntos e múmias) e o ritual divino diário, série de 66 atos cultuais segundo um papiro de Berlim, celebrado em todos os templos (cuidados com a pessoa divina: toucador, vestuário, alimentação).

Outros rituais, mais pontuais, chegaram-nos igualmente transcritos em papiro: o ritual para Amenófis I, um soberano divinizado; o ritual do embalsamamento; o ritual da confirmação do poder real etc. O divino pai Nesmin chegou ao outro mundo munido dos rituais das lamentações de Ísis e Néftis, de repelir Apófis, a litania dos nomes de Apófis (papiro Bremner Rhind). Seu colega, Pasherinemin, completou seu *Livro dos mortos* com os rituais de proteger a barca, de perseguir Seth e seus confederados, de perseguir o maligno, das glorificações de Osíris e do que fazia sair Sokáris (papiro Louvre N 3.129).

Conhecemos outros livros e rituais pelas decorações dos templos (ritual funerário de Osíris no mês de khoiak, a proteção dos leitos divino e real etc.). Certas cerimônias são descritas como dramas sagrados que põem em cena os deuses: o mito de Hórus em Edfu, o nascimento divino celebrado nos mamises da época tardia,[1] do qual se conhecem as versões históricas do Novo Império (nascimento da rainha Hatshepsut e de Amenófis III).

Hinos, textos mitológicos e mágicos

Entre os hinos mais célebres, deve-se citar as duas grandes composições consagradas a Amon, do museu de Leide (papiro Leide I, 350) e do museu do Cairo (papiro Bulaq 17), o *Grande hino ao Nilo*, sem esquecer os famosos hinos a Aton das tumbas de Tell el-Amarna.

Alguns hinos, como as exortações ao temor divino e talvez os cantos do ritual de Mut, eram escandidos pela multidão na porta do templo. As alusões mitológicas são freqüentes nos contos: *Conto dos dois irmãos*,

[1] Termo inventado por Champollion, *mammisi*, 'lugar de nascimento', para designar a pequena construção anexa ao templo, onde se representava o mistério anual do nascimento do deus-menino. Os mamises mais bem conservados, todos da época ptolomaica, são os de Denderah, Filas e Edfu. [N. do T.]

transposição da luta entre Anúbis e Bata, deuses do 18º nomo do Alto Egito; *Conto do Deus do Mar*, ou ainda o mais célebre e irreverente, as *Aventuras de Hórus e Seth*. Certos relatos, as monografias, foram compostos para estabelecer a justificativa mítica de um santuário e são reproduzidos na base das portas ou no naos do templo.

Outras histórias integraram-se nas composições funerárias, como o *Livro da vaca celeste* (tumba de Séti I, catafalco de Tutankhamon). Os textos mágicos são a fonte mais rica em alusões mitológicas.

Essa abundância constitui tanto uma riqueza quanto uma fonte de dificuldades, na medida em que os contextos, os suportes e o uso desses documentos eram diversos. Os testemunhos do pensamento religioso egípcio que nos chegaram foram extraídos de uma mesma fonte?

A religião egípcia não se apóia nem sobre uma revelação divina nem sobre uma tradição profética; não há, portanto, nem doutrina codificada nem texto canônico no sentido estrito do termo. Deviam existir algumas fórmulas básicas. J. Assmann restituiu uma série de sete hinos solares padrões. Só a partir do Novo Império se constata uma tendência para fixar na parede de pedra os livros e rituais até então confiados ao papiro, mas o alvo visado permanece essencialmente a eficácia local do documento.

Consultavam-se as bibliotecas dos templos, *Casas da Vida*, para responder a necessidades precisas e imediatas. Seus escribas não eram os guardiães de uma verdade textual congelada, mas doutos que utilizavam os antigos livros para assegurar a eficácia dos velhos rituais e seus desdobramentos novos.

O conhecimento do mundo divino constituía, igualmente, um fator de poder: enquanto algumas compilações se mostravam amplamente acessíveis, a exemplo do *Livro dos mortos*, outros textos eram considerados perigosos.

Determinados rituais começam por terríveis ameaças ao leitor que revele o conteúdo aos profanos: o indiscreto que divulgasse o ritual osiriano 'fim da obra' "será massacrado", diz o autor do papiro Salt 825. Há, pois, deuses e mitos cujo conhecimento se reservava aos manipuladores admitidos.

Listas de deuses

Os egípcios não sentiram necessidade de estabelecer um inventário de seus deuses. O esforço dos hititas, que fizeram laboriosas listas de concordância entre seus deuses e os de seus vizinhos, devia fazê-los sorrir. Essa ausência deve-se à própria natureza do panteão, em que as divindades aparecem, desaparecem, mudam de nome e de função segundo as circunstâncias. Os poucos repertórios conhecidos de divindades inscrevem-se num contexto limitado e visam a uma aplicação precisa.

A tumba de Ramsés VI é um monumento dedicando a "todos os deuses do Duat" (Mundo Inferior), para que o rei "faça um novo inventário a fim de renovar seus nomes". A essas espécies de Bottins[2] dos infernos correspondem os *Who is who* dos cultos, que são os manuais de geografia religiosa (o *Livro do Fayum*, o papiro geográfico de Brooklyn, o papiro Jumilhac). A finalidade desses documentos era expor os elementos teológicos, fortalecendo os deuses locais nas funções universais e, por conseguinte, ritualmente eficazes (ver pp. 25-26 e 118).

No templo de Séti I, em Abido, duas listas totalizam 113 divindades agrupadas por santuários ou capelas. Neste caso, como na maior parte das listas conhecidas, invocam-se os deuses no âmbito de uma litania, e seu nome, sua ordem e sua natureza são variáveis. Na época tardia, as paredes do naos, espécie de armário de pedra contendo a imagem habitada pelo deus, portam representações-inventários das imagens divinas locais associadas aos deuses residentes.

[2] Designação da lista telefônica anual francesa. [N. do T.]

Essas listas são muito próximas dos inventários das estátuas divinas gravados nas paredes das criptas dos templos de Tod e de Denderah. A grande lista de divindades que se estende pelas paredes do santuário do templo de Amon de Híbis, no oásis de Kharga, é um inventário de imagens divinas, veneradas nos grandes centros de culto, agrupadas pelo nomo, e não um quadro da composição do panteão egípcio.

2. Histórico dos estudos

Antes de J.-F. Champollion

O prestígio da civilização egípcia parecia incompatível com o aspecto bárbaro dos deuses, e para os escritores antigos, cristãos ou não, impunha-se a idéia de uma religião de iniciados ante um povo ignorante e supersticioso. Seria esta a posição de numerosos exegetas, historiadores e sábios, e perpetuou-se até os nossos dias.

O estranho panteão egípcio com seus deuses meio humanos, meio animais, e outros seres híbridos, inspirava zombarias e desdém aos gregos. "Tu adoras o boi e eu o sacrifico aos deuses", ironiza a respeito de um egípcio o personagem de uma peça de Anaxandride (século IV a.C.).

Porém a sabedoria da antiga civilização egípcia tinha um grande prestígio junto aos pensadores gregos. Segundo a tradição, os matemáticos Tales, Pitágoras e Eudóxio de Cnido, os legisladores Sólon e Licurgo, e sobretudo o filósofo Platão, estiveram no Egito, extraindo dos sacerdotes egípcios parte de seu saber. "Interessei-me apaixonadamente pelos livros de Hórus e de Ísis", faz dizer Luciano de Samósata a Pitágoras. Diodoro da Sicília chegou até a imaginar uma estadia de Homero no Egito.

Segundo Diodoro da Sicília, os sacerdotes egípcios ensinavam uma "doutrina secreta". Clemente de Alexandria admite que, por trás "do monstro que se espoja num tapete púrpuro", os egípcios "só dão a conhe-

cer a verdade por enigmas, alegorias, metáforas e outros tipos de figuras". Conforme o apologista cristão Arnóbio (morto cerca de 327), a turba vê apenas o animal, enquanto o sábio venera nele conceitos eternos. Na *Assembléia dos deuses*, de Luciano de Samósata, o próprio Zeus declara: "Sua religião está cheia de emblemas, ...e nem por isso se deve escarnecê-la quando não se é iniciado". No século III a.C., Evêmero de Messina desenvolvia uma tese estóica que via nos deuses homens superiores divinizados em razão de seus atos benfazejos para com seus semelhantes. Nos primeiros anos do século II, Plutarco analisa o mito de Osíris, que considera uma sucessão de alegorias, a fim de resgatar uma visão transcendental, dando uma resposta a questões de seu tempo.

Alguns decênios mais tarde, os pais da Igreja não se incomodavam muito com os deuses egípcios, que relegavam à categoria de demônios e anjos decaídos, enquanto a religião egípcia ainda era uma realidade viva: a última inscrição hieroglífica conhecida, datada com certeza, comemora o enterro do touro Búchis em 340 de nossa era. Em Filas, o culto de Ísis manter-se-á, por motivos políticos, até 535.

Nos séculos XV e XVI, redescobriram-se as obras dos geógrafos e historiadores antigos. Peregrinos e viajantes visitavam o Egito. No geral, o Egito aparece aos pensadores do Renascimento como o país da sabedoria secreta transmitida aos iniciados por intermédio da escrita hieroglífica. A Contra-Reforma deu novo impulso às pesquisas: o Egito torna-se o berço de um pensamento pré-cristão habitado pelo Espírito Santo. Os deuses, segundo Atanásio Kircher (1652), são alegorias obscuras que encobrem a encarnação do Verbo Eterno.

No século das Luzes, a visão predominante é a de uma religião de iniciados monoteístas que reinava sobre uma turba supersticiosa e zoólatra, e o Ser Supremo só era conhecido pela elite (Voltaire, 1753). Os egípcios "não adoravam, como nós, apenas um deus único e invisível", mas "sob nomes e figuras convenientes, os diferentes atributos" (abade Le Mascrier e Benoît de Maillet, 1735).

A partir de 1809, aparecem os primeiros volumes da colossal *Description de l'Egypte*, suma das observações recolhidas durante a expedição ao Egito de Bonaparte (1798-1800). Para os autores da *Description*, o segredo dos iniciados não era o conhecimento de uma transcendência suprema e única, mas o dos mistérios da natureza. Os deuses são "composições fantásticas" ou "emblemas", invocados para "pintar os fenômenos naturais e fornecer de algum modo uma imagem sensível deles".

Monoteísmo e politeísmo

Desde 1824, os textos religiosos egípcios tornaram-se, enfim, diretamente acessíveis. Mas seu conteúdo era ainda mais desconcertante que as imagens dos deuses. Para J.-F. Champollion, Amon-Ra era o ser supremo. Durante grande parte do século XIX, a tese dominante seria a de um monoteísmo mais ou menos afirmado ou secreto.

Exemplos: E. De Rougé (1860), Sir P. Le Page-Renouf (1879), tese henoteísta: cada fiel escolhia um deus que se tornaria o Único; H. Brugsch (1884), teólogo do Bem, inato no coração do homem; os mitos são a transposição transcendida de acontecimentos políticos (G. Maspero).

Em 1879, Paul Pierret expôs um quadro da religião egípcia em que a figura central é o deus Único oculto que se manifesta no Sol. Os deuses que o acompanham são imagens simbólicas, espécie de hieróglifos que descrevem o curso solar, e o deplorável culto de animais não passa de uma corrupção tardia. Pelo fim do século XIX, dois acontecimentos desviaram o pensamento dos pesquisadores: de um lado, a colonização da África e o descobrimento de sociedades totêmicas (comparativismo de Frazer), e, de outro, a descoberta dos *Textos das pirâmides* (1881), revelando que os egíp-

cios do Antigo Império eram politeístas. Victor Loret (1902) foi o primeiro a utilizar o modelo totêmico, seguido por Emile Amélineau (1908), Philippe Virey (1910) e, sobretudo, por Alexandre Moret (1925 a 1935). Para eles, os nomos, isto é, as diferentes regiões do Egito, eram antigos clãs com seu totem. A. Moret rejeita a idéia de um monoteísmo de iniciados. A tese totêmica foi vivamente combatida (Van Gennep, 1908; G. Foucart, 1908; E. Meyer, 1906; K. Wiedemann, 1925). A oposição mais estruturada, porém, viria de Adolf Erman, em Berlim (publicações de 1905-1937), e de seus discípulos. Esta escola, que se poderia qualificar de pragmática, fundava o pensamento religioso egípcio sobre um sentimento de temor ante a natureza. Os deuses arcaicos foram conservados, mas a evolução da civilização conduziria os egípcios da 18ª dinastia a uma concepção mais elevada da divindade, próxima do monoteísmo. Depois só restou uma longa decadência. A evolução das teologias foi conseqüência de lutas políticas e de rivalidades do clero.

Essas idéias foram retomadas, aprimoradas e desenvolvidas por K. Sethe (1930) e por H. Kees (1941). À parte algumas teorias marginais, com freqüência comparativistas (G. Wainwright, 1938: o deus-céu e a chuva; E. Baumgartel, 1947: a deusa-mãe e a vaca; H. Junker, 1940: o Grande Deus arcaico), o consenso em torno das idéias de K. Sethe e H. Kees é bastante geral. Mas parte da escola francesa, representada por E. Drioton (1945), Sainte Fare Garnot (1947), J. Vandier (1949), Christiane Desroches Noblecourt (1960) e F. Daumas (1965), continua fiel ao monoteísmo de elite.

Todas essas abordagens se colocam entre dois extremos: de um lado, um politeísmo pragmático, reflexo da história política do Egito, e, de outro, um pensamento religioso altamente espiritualista. O pragmático A. Erman lastima a proximidade, em certos textos, de uma visão "grandiosa de Deus" com "imagens míticas grosseiras", tais como o ovo primordial ou a criação pelo escarro divino. Nessas reações

está a idéia implícita de que todo pensamento religioso deve conduzir à concepção de uma divindade transcendental única. Um autor questionava-se mesmo "se os egípcios, em última análise, não foram monoteístas sem o saber"!

A escola moderna

Em 1946, o egiptólogo e assiriólogo norte-americano Henri Frankfort descartou o dilema poli/monoteísmo e rejeitou qualquer julgamento de valor. Intentou penetrar na lógica dos antigos e introduziu as noções de deuses-forças, de teologia descritiva do universo, de diversidade de abordagens, de pontos de emergência múltiplos. As sínteses propostas desde a década de 1960 apóiam-se nessas noções (P. Derchain, S. Sauneron e J. Yoyotte). Em 1971, E. Hornung publicou uma obra que faz um balanço do mundo divino egípcio, beneficiada por um consenso bem amplo. A partir de 1975, J. Assmann, especialista nos hinos solares, estampou uma série de estudos que relançaram o debate sobre a aparente contradição entre um mundo divino amplamente politeísta e o conceito de divindade única (ver p. 112).

3. Alguns conceitos

Multiplicidade de abordagens

Os deuses são potências animadoras da natureza. Esta situa-se no plano da *realidade*. Apesar de sua infinita diversidade, o real é factualmente único. Um objeto possui apenas uma realidade palpável e quantificável. Todavia, para além

'luminoso'. Nos *Textos das pirâmides*, o rei defunto tornava-se um espírito-*akh* celeste.

O espírito-*akh* era um ser de poder ocasional, e não um estado (*ka*) ou uma faculdade (*ba*) comum a todos. E. Hornung define-o como uma forma de existência transcendente perfeita. Mas que não se engane, tal perfeição estava fora de toda moral: esses espíritos luminosos podiam ser temíveis. Era provavelmente um espírito-*akh* que estava na origem dos tremores que agitavam a desditosa senhora Taditpabik: "Se não tirares teu veneno dela, eu te separarei dos espíritos-*akh*", ameaçava o mago, que não hesitaria em brandir uma última ameaça: "O fogo irromperá contra tua tumba, o fogo irromperá contra teu *ba*". Com efeito, os espíritos-*akh*, cuja tumba não fosse cuidada ou cujo culto não fosse assegurado, podiam tornar-se perigosos 'errantes'. Quando reconhecidos, apaziguavam-nos escrevendo a eles e depositando a carta em sua tumba. A palavra copta, derivada do antigo *akh*, significa 'espírito, demônio'. Esta não era a condição dos espíritos-*akh* qualificados de 'perfeitos' (*akh-iqer*). Personagens bem conhecidos em Deir el-Medineh, mortos em odor de santidade, receberam culto por parte de seus descendentes.

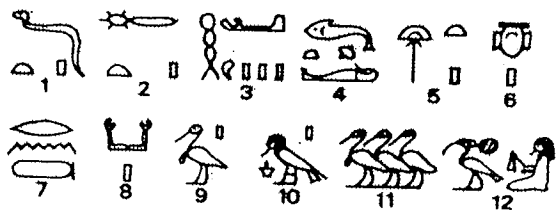


Fig. 1 — 1-3. Corpos-*djet*, -*khet*, -*hau*; 4. cadáver-*khat*; 5. sombra-*shut*; 6. coração-*ib*; 7. nome-*ren*; 8. *ka*; 9-10. pássaros-*ba*; 11. os *bau*; 12. espírito-*akh*.

CAPÍTULO 3

Os deuses e seu universo

1. O aparecimento dos deuses

As antigas teorias

Para V. Loret (1902-1904), os deuses eram antigos emblemas étnicos que passaram à condição de divindades. E. Amélineau (1908), bem como Ph. Virey (1901), julgavam que o deus egípcio era na origem o ancestral. Seu culto confundir-se-ia com o do animal totêmico, imagem da coletividade antes de nascer a concepção de um deus supremo de manifestações diversas. A. Moret (1923-1936) encontra a origem dos deuses do Egito nas insígnias dos nomos. O rei seria o filho do animal-totem, ele próprio em relação com uma força divina difusa impessoal e coletiva próxima do *mana* dos polinésios. Os servidores do culto criaram imagens, depois nomes divinos. Por fim, os teólogos inventaram os deuses universais. Os diferentes centros religiosos, que sustentavam diversas forças políticas, e alguns teólogos, particularmente os de Heliópolis, impuseram-se a todo o país. K. Sethe (1930), em seguida a A. Erman, recusou a tese do totemismo. Segundo ele, os deuses, antigos fetiches animais, adotaram um corpo humano e, no início da era histórica, tornaram-se antropomorfos. G. Jéquier foi mais longe, e em 1946 desenvolveu a teoria das três idades: fetichista, zoolátrica, antropomórfica. H. Kees (1941), mais prudente, recusou esquemas e considerou os deuses egípcios como forças da natureza divinizadas no plano local. Cada deus local destinava-se a tornar-se um deus universal pelo trabalho dos teólogos que sustentavam o poder político.

A escola dita moderna desconfiou do comparativismo. De acordo com H. Frankfort (1948), a mais antiga forma divina era humana, e o deus permanecia como senhor de suas formas de aparição. Para S. Morenz (1960), o nascimento dos deuses só seria possível quando o indivíduo se distinguisse de seu meio, confrontando-se com a natureza. Nesse estádio de diferenciação, as forças difusas (*mana*) tornavam-se personagens atuantes, cuja ação era descrita pelo mito. Essas últimas abordagens são sedutoras, mas difíceis de provar.

Os dados arqueológicos

As primeiras confirmações dos deuses do Egito como tais remontam só à época tinita, vale dizer, cerca de 3150 a. C. Todavia, os indícios de uma crença num imaginário prolongando-se além da morte aparecem desde meados do sexto milênio antes de nossa era. Os corpos em posição agachada acham-se estendidos de lado, com a cabeça para o sul e o rosto voltado para o ocidente. Junto ao defunto, depositaram-se alguns vasos cheios de grãos e alimentos a fim de assegurar-se sua subsistência. Pouco mais tarde, figurinhas femininas acompanham o morto. Na época de Nagada II (4000-3500 a. C.), vasos com decoração figurada também acompanham o defunto. Viu-se nessas imagens representações de aldeias fortificadas, granjas de criação de avestruzes ou, mais recentemente, templos sobre pilares, mas agora parece certo que se tratava de barcos. É difícil determinar a natureza dessas embarcações: barcas funerárias, reais ou divinas? Sobre as cabinas figuram insígnias que foram associadas a divindades conhecidas na época faraônica. Numa trintena de emblemas inventariados, só dois símbolos divinos são identificáveis: o 'raio' do deus Min e as flechas cruzadas da deusa Neith. A essas divindades devem-se talvez

acrescentar Ra (um disco solar), Hórus (um falcão), ou mesmo Hathor (dois chifres de vaca). Os outros emblemas são ou elementos vegetais, minerais (montanhas), animais (um elefante), humanos (um personagem de braços erguidos), ou signos difíceis de interpretar. De qualquer modo, deve-se notar a raridade de animais (somente três exemplos) entre essas insígnias, embora mais tarde, cerca de 3300 a. C., se enterrassem cães e gazelas em um cemitério particular de Heliópolis.

As teorias atuais

Ao que parece, o Egito dos períodos de Nagada II e III era mais estruturado do que se pensava. Vieram à tona traços de comércio, em especial de produtos minerais, assim como o armazenamento de cereais. As cidades eram essencialmente pontos de organização econômicos. Henri Frankfort formulara a hipótese de que os chefes desses grupos estavam investidos de poder religioso, ou pelo menos de eficácia mágica. Segundo B. G. Trigger (1983), as divindades e os cultos dessas comunidades econômicas representariam um critério de identidade diante de um poder central. As tumbas prédinásticas de Hieracômpolis no Alto Egito, cidade do falcão Hórus, seriam as sepulturas dos soberanos locais, cuja prosperidade se deveria à exploração do ouro do deserto oriental.

Considera-se atualmente que a unificação do Egito sob um único rei pode ter-se efetuado no curso de uma espécie de período intermediário de 150 anos (3300-3150 a. C.), a 'dinastia zero', que sucedeu a Nagada III e precedeu a primeira dinastia.

A antiga visão ideal de dois soberanos adversários, um, como rei do Delta, o outro, como senhor do Alto Egito, que disputavam o domínio do país e cuja luta seria a origem do mito de Hórus e Seth, é seriamente contestada. A noção de Duplo País poderia bem ser simplesmente uma das conse-

qüências da ideologia teocrática. O antagonismo entre Hórus e Seth seria o reflexo da rivalidade entre as cidades de Hieracômpolis e Nagada. Nessa hipótese, as duas deusas tutelares do Alto e do Baixo Egito, a serpente Uadjit e o abutre Nekhbet, simbolizariam, na origem, o pântano e o vale fértil (serpente) e a aridez do deserto (abutre). De acordo com uma tese recente de J. Baines, o poder açambarca a manipulação do divino. O acesso aos deuses torna-se dever e privilégio do grupo do poder.

A origem dos deuses do Egito perde-se, portanto, na noite da pré-história. Embora os primeiros documentos iconográficos, em particular as paletas de cosméticos, indiquem a preeminência de forças animais (touro, falcão), assiste-se desde o início do período histórico a um processo de *antropomorfização de potências* (E. Hornung). Sob a terceira dinastia, os deuses têm, no geral, o aspecto que conservarão durante toda a história egípcia. As formas puramente humanas são mais antigas (por exemplo Ptah e talvez Min) que as formas mistas combinando um corpo humano com cabeça de animal, as quais só aparecem pelo fim da segunda dinastia (Hórus). Mas, afora esses exemplos, nada permite estimar a antiguidade das divindades que aparecem nos documentos escritos contemporâneos das duas primeiras dinastias.

2. A natureza divina

A terminologia do divino

Em egípcio antigo o termo 'deus' era proferido por uma raiz de três consoantes, *ntr* (pronunciar netjer). Esta palavra conservou-se no copta sob a forma *nute*, empregada não só para designar o deus único judaico-cristão, mas também os deuses pagãos. Propuseram-se muitas etimologias para penetrar no sentido primeiro desse grupo de consoantes: 'o do natrão', 'o que rejuvenesce' etc.

O signo hieroglífico *ntr* representa uma espécie de haste com bandeira (fig. 2). Numa tábula de marfim datada do começo da primeira dinastia, essas hastes erguem-se diante do recinto de uma divindade arqueira, provavelmente a futura Neith.

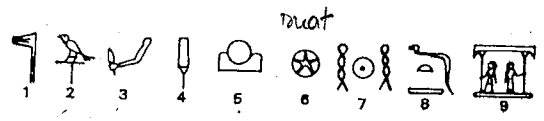


Fig. 2 —1-2. Deus-*netjer*; 3. o sagrado-*djeser*; 4. a potência-*sekhem*; 5. o horizonte-*akhet*; 6. o Duat; 7-8. As eternidades-*neheh* e -*djet*; 9. as eternidades-*neheh* e -*djet* sustentando os pilares do céu.

Todo tipo de interpretação foi proposto: bandeira, machado ou arma sagrada (J.-F. Champollion), mastro com bandeirolas (K. Sethe), fetiche (G. Jéquier). Recentemente, J. Baines propôs ver aí um mastro com bandeirola arcaico, despojado da imagem do deus no momento da instauração da realeza única e do culto secreto. Desde a quinta dinastia, as representações detalhadas mostram que o objeto estava envolto em faixas. Para E. Hornung, o enfaixamento indica um objeto carregado de poder. A natureza original desse símbolo já estava, sem dúvida, perdida no início da época histórica.

Dois outros signos designam os seres divinos na escrita: o falcão e o personagem barbudo sentado e munido da cruz da vida. O vôo rápido do primeiro, sua força, sua agilidade e, sobretudo, sua possibilidade de planar longamente muito alto e muito longe no céu impressionaram os egípcios. O segundo mostra o ser divino à imagem do homem. D. Meeks apresentou recentemente uma abordagem muito sedutora, ao investigar, 'a jusante', o uso da raiz *n-tj-r*. Ao que tudo indica, o rito estava em constante correlação com a noção *netjer*. Só se tornaria e só se ficaria *netjer* pelo rito. O adjetivo 'divino' (*netjery*) significa 'ritualizado'.

São numerosos os objetos, lugares e seres que podem ser qualificados de 'divinos' (*netjery*). Porém, exceto o rei, os homens vivos não se beneficiavam dessa interessante

possibilidade. Para o rei, tal qualificativo aplicava-se sobretudo à função, não à pessoa.

O termo *djeser*, habitualmente traduzido por 'sagrado', deriva de um antigo verbo de movimento, cuja evolução semântica cobre as noções de 'retirar, repelir, separar, isolar'. Era sagrado o lugar puro, eminente, isolado, materialmente apto a receber e abrigar a imagem ou o objeto habitado pela potência divina. Pode-se dizer que na origem *djeser* constituía a qualidade de um continente cujo conteúdo era *netjer*.

Os nomes dos deuses

Meio de identificação da força divina, o nome do deus estava, amiúde, em relação direta com a natureza da divindade. Atribuir um nome a um deus significava isolar, reconhecer e definir uma força.

A) *Nomes-programas e nomes-rótulos* — Certos nomes divinos tinham relação direta com as manifestações da força divina: Khonsu, 'o que vai e vem', divindade lunar; o chacal Upuaut, 'o abridor de caminhos'; a deusa-pantera Mafdet, 'a corredora'; a deusa-leoa Pakhet, 'a dilaceradora'; o antigo deus do elemento poderoso mas invisível, Amon, 'o oculto'; ou ainda abstrações divinizadas: Hu, 'palavra'; Sia, 'pensamento'; Heka, 'magia'. Por vezes, o nome fazia referência a um lugar: Satet, 'a da ilha de Sehel', Nekhbet, 'a de Nekhbet', Hórus, 'o afastado, a altura'. Outros nomes aludiam aos mitos: Hathor, 'morada de Hórus', Néftis, 'senhora da morada', Montu, 'o que amarra (os inimigos)' etc. Alguns nomes de deusas eram correspondentes femininos do nome de um deus: Amonet (Amon), Rat (Ra), Temet (Atum). Determinados nomes eram epítetos-programas, por exemplo o gênio Nekenher, como 'o de rosto inquietador', ou como temível guardião, 'o que vê com suas costas'.

Porém muitos nomes, em particular os dos deuses mais antigos, não têm etimologia atestada com certeza: Min, Geb, Anúbis, Sobek, Ra, Thot etc. Os doutos e teólogos não se detiveram nessa constatação. Tentaram enriquecer o conhecimento sobre essas divindades e inventaram novas etimologias.

Ísis encontra Hórus, mas fica em dúvida: "É ele?" (*in-pay-pu*), pergunta a Thot, e o escriba do papiro Jumilhac conclui: "Assim existirá seu nome de Anúbis (*Inpu*). E, por causa disso, se chamará com este nome todo filho real", justificando, assim, uma tradição que faz de Anúbis filho de Osíris e um dos nomes dos filhos reais.

B) *O poder do nome* — O nome divino era portador da realidade que designava, e seu conhecimento constituía-se não só num instrumento indispensável para o ritualista, mas também numa arma para o mago: "Farei com que se volte contra ti este deus terrível, de quem pronunciarei o nome" (papiro mágico Bulaq 6 [VII, 1-2]). O poder do nome podia até voltar-se contra seu proprietário. Era um jogo perigoso e ambíguo que devia tentar muita gente. O próprio rei defendia-se de haver pretendido compelir os deuses: "Não pronunciei o nome de Ptah-Tenen" (Ramsés IV, estela de Abido).

C) *O nome secreto* — Uma presunção dos deuses era manter secreto seu verdadeiro nome. Ao conhecer o verdadeiro nome divino, o homem podia apropriar-se dos poderes reservados aos deuses.

Um formulário mágico relata como a astuta Ísis conseguiu arrancar de Ra seu nome secreto. A deusa fez uma serpente para que mordesse o deus supremo. O deus sofre atrozmente, mas Ísis, em vez de exercer sua magia, submete Ra a uma odiosa chantagem: "Diz-me teu nome, divino pai, pois quem for chamado por seu nome viverá". Ra enuncia, então, seus nomes, apresentando um quadro da criação, mas o "fogo vivo" do veneno continua a atormentá-lo, visto que, como diz Ísis, "teu nome não está no que me disseste". Cansado de sofrer, porquanto "o veneno se tornava mais potente (*sekhem*) que a brasa", Ra capitula: "Que meu nome saia de meu

corpo para (instalar-se) em teu corpo". Por essa transferência física, o segredo foi mantido, e nenhum ouvido indiscreto, mesmo divino, pôde interceptar o poder de Ra.

O poder do nome oculto de Ra, impronunciável porque além da realidade lingüística, era tamanho que o relato de sua revelação a Ísis, escrito num papiro e dissolvido na cerveja, passava como remédio supremo para expulsar o veneno do corpo do infeliz mordido por uma serpente. Às vezes, os magos empregavam nomes divinos com consonâncias estranhas, acompanhados de sons bárbaros ao ouvido egípcio, quiçá encerrando um nome secreto: "Isteresek, Iterseg; Hergen"... (papiro Bulaq 6).

Outro expediente utilizado pelos deuses para ficar fora do alcance de homens mal-intencionados que queriam servir-se de seus nomes seria multiplicá-los. Amon era o "deus de numerosos nomes, dos quais não se conhece o número" (papiro Bulaq 17).

Qual era o segredo do nome divino, se acaso fosse revelado? Ele tentava proteger a personalidade divina mediante dois procedimentos opostos: quer pela concentração da essência divina num local inacessível, quer, ao inverso, por sua diluição na diversidade do universo. O primeiro era o sonho dos magos, que pretendiam dispor, concentrado em algumas sílabas, de um poder divino que lhes permitiria desviar pontualmente a ordem natural e impedir o veneno de atuar. O segundo exprimia, na realidade, a imensidão do poder divino, a extrema variedade de suas manifestações e, por conseguinte, a impossibilidade de descrever, de nomear todas as facetas da esfera de ação do deus. Ra, torturado pelo veneno da serpente de Ísis, despeja sua lista de nomes e lança-se febrilmente numa descrição de sua obra: "Sou aquele que criou o céu e a terra, ...sou Kheper ao amanhecer, Ra ao meio-dia e Atum ao entardecer". Os teólogos e ritualistas

não se defrontavam com situações de emergência, as quais deviam ser enfrentadas pelo mago. Para eles, a exploração da natureza do deus consistia, ao contrário, em descobrir, explicar e multiplicar seus nomes: "Aumento para ti os teus nomes ocultos, multiplico tuas manifestações (*khepéru*)" (hino do rei a Anúquis, templo de Komir).

Os elementos da personalidade divina

A) Ba *e* bau — Vimos que o *ba* abriga a noção de transferência de energia, a faculdade de transpor um limite e atuar de um mundo a outro. O *ba* de um deus era a medida da imensidão de seu poder. Manifestava-se aos vivos conforme a especificidade da divindade. Constituía a face visível da ação divina no mundo sensível.

"O vento é o *ba* de Shu; a chuva é o *ba* de Heh (espaço líquido); a noite é o *ba* de Kek (trevas); a água é o *ba* de Nun (oceano primordial); o carneiro de Mendes é o *ba* de Osíris; o crocodilo é o *ba* de Sobek" (*Livro da vaca celeste*, fim da 18ª dinastia). Esses *bau*-forças naturais eram conhecidos desde o Antigo Império. As estrelas eram os *bau* dos deuses. Nut era "a de mil *bau*", deusa da abóboda celeste. Órion era o *ba* de Osíris. Mesmo devastadores, os fenômenos naturais eram os *bau* divinos. Desde o Médio Império, uma catástrofe natural constituía a manifestação dos *bau* do deus encolerizado. O temporal que arrasou Tebas no reinado de Amósis foi uma "manifestação (*khepéru*) dos *bau* do deus" (ver também pp. 59 e 121).

A fim de explicar a diversidade dos domínios de intervenção dos grandes deuses, os teólogos decompuseram o *ba* divino em diversas faculdades. Ao receber um nome individual, esses *bau* tornavam-se entidades inteiramente à parte. Assim, Ra estava provido, no Novo Império, de quatro *bau*, personagens com cabeça de carneiro chamados Forma-aparente, Poder-mágico, Glorificação-da-carne, Integridade-

da-carne. Mais tarde, sem dúvida para harmonizar o número de *bau* de Ra com seus 14 *kau*, acrescentaram-se Puro-de-corpo, Viril e Ejaculador para obter um total de sete *bau*. A universalidade do poder amoniano exprimia-se por dez *bau* (ver p. 111).

B) *O* ka *e os* kau — Uma passagem dos *Textos dos sarcófagos* atribui a Ra "um milhão de *kau*", que ele criou "para proteger seus súditos" (cap. 261). Esses milhões de *kau* eram, como vimos, elementos naturais que mantinham a vida. Foram abordados aqui como uma infinidade bruta sem diferenciação. Ao inverso, os teólogos da época raméssida fizeram o inventário das graças dispensadas por Ra sob a forma de 14 *kau* (sustento, venerabilidade, produção de alimentos, verdura, força vitoriosa, clarão, ordem [*uas*], abundância alimentar, fidelidade, poder mágico, cintilação, vigor, luminosidade, habilidade).

C) *A sombra* — A sombra dos deuses tinha dois significados. O primeiro era protetor: "Ignoras que a sombra do deus está sobre mim?", declarava Piankhy a um de seus adversários. O segundo era próprio de Ra: 'sombra de Ra' (*shut-Ra*) era o nome dos locais de culto a céu aberto. Como um corpo luminoso podia possuir uma sombra? Nas sombras-de-Ra as oferendas eram diretamente apresentadas à divindade que percorria o céu. A luz solar (*shuyt*) constituía aqui um elemento dinâmico, espécie de meio de comunicação entre o deus distante e o mundo dos humanos. Sabia-se que o espaço a separar o céu e a terra era essencialmente um espaço de comunicação, encarnado pelo deus Shu, 'Aquele-que-une'. A sombra-de-Ra aparecia como metáfora do brilho solar, na qualidade de potência de comunicação, a projeção visível que emanava do Disco, espécie de *ba* manifestado num face a face entre os humanos e o objeto divino. Em alguns textos, a sombra divina é posta em relação com a decoração dos vestíbulos dos templos, lugar marcado da imagem divina onde eram salmodiadas exortações ao temor divino.

D) *O coração divino* — O deus concebeu a criação em seu coração, órgão do intelecto. Mais tarde, por conseguinte, seria por seu coração que tomaria consciência do estado do mundo sensível: "Toda cidade está sob sua sombra, para que seu coração possa aí andar como quiser", proclama o *Hino a Amon* de Leide (III, 11). No culto, o coração era trazido ao deus no momento de seu despertar, imagem da tomada de consciência após a letargia do sono.

E) *O* akh — Só muito ocasionalmente o deus se dignava tomar a forma de um espírito-*akh* e endossar uma natureza humana. O mito do nascimento real desenrola-se, em parte, no mundo sensível, com a entidade divina atuante usurpando a aparência de um ser vivo. Amon toma, assim, a aparência do rei Tutmósis IV, a fim de introduzir-se junto à rainha Mutemuia para conceber o rei Amenófis.

F) *Sekhem* — Os deuses manipulam outros instrumentos de poder. Ra era uma "força-*sekhem* no céu", Amon era "a grande força-*sekhem*", e nos *Textos das pirâmides* os deuses eram forças-*sekhem*. A partir do Novo Império, a estátua de culto habitada pelo *ba* divino seria uma imagem-*sekhem* (imagem de poder). A palavra conservou-se no copta sob a forma *shishem* com o significado de 'sombra, fantasma, espectro'. Mas contrariamente ao *akh*, que era uma faculdade mágica, uma forma de eficácia modelada segundo uma necessidade, um fim preciso, a força-*sekhem* era uma potência impessoal por excelência, força brutal não-diferenciada que toda divindade, todo ser do imaginário, podia usar. A deusa Sekhmet foi encarregada por Ra de destruir a humanidade rebelde. Ela tornou-se a encarnação de um poder cego que atravessou o mundo e embriagou-se com o sangue dos homens. A força-*sekhem* era um fato bruto, físico, des-

provido de nuanças, da qual cada um, homem ou deus, podia ser vítima ou beneficiário.

3. O espaço e o tempo dos deuses

O espaço dos deuses

A) *Os limites* — Os espaços imaginários onde viviam os seres divinos não eram nem uniformes, nem infinitos. A autoridade do deus supremo estendia-se até os 'confins-*djer*', vale dizer, até os limites do mundo criado, onde começava o não-criado, o oceano primordial de onde saíra o mundo. Aí começava a região extrema do imaginário celeste: "A região longínqua do céu está mergulhada na escuridão, dela não se conhecem os limites do sul, norte, oeste, leste. [...] Este país é desconhecido dos deuses e dos espíritos-*akh*"(*Livro de Nut*, ver fig. 6). Porém o não-criado não foi jogado num infinito vago. Espécie de contrapartida do mundo organizado, era onipresente: "Estende-se a cada lugar". Com efeito, nas profundezas do mundo, dormia a água da antecriação, o Nun. A realidade do lençol freático da planície aluvial do Nilo está na origem dessa imagem. O Nun era uma espécie de espaço liminar envolvente, e também o último refúgio do demiurgo.

B) *O afastamento dos deuses* — Nos tempos primordiais, homens e deuses viviam no mesmo espaço, sob o reinado de Ra. A separação dos espaços, o real e o verdadeiro, seria uma das conseqüências do fracasso dessa coabitação.

Quando os homens se rebelaram contra o soberano solar, este decidiu destruir a humanidade e retirar-se para o Nun, local de onde saíra. Mas, após os primeiros massacres, Ra renunciou a aniquilar a criação e afastou-se para o céu no lombo da vaca Nut: "Afasta-te deles" (dos homens)

(*Livro da vaca celeste*). E desde então Ra percorre o céu, iluminando os homens de sua longínqua presença. Malgrado o exílio voluntário dos deuses que, agastados, se distanciaram dos homens, a criação foi salva, embora com as imperfeições devidas à sua nova condição.

Quase todos os deuses do Egito podiam ser chamados 'senhor do céu', mesmo os mais ctônicos. Dos diversos espaços divinos, nenhum lhes estava interditado. Osíris, conquanto príncipe do Mundo Inferior, achava-se presente no mundo estelar sob a forma da constelação de Órion. O afastamento dos deuses num canto retirado do céu, quando os homens se comportaram mal, não estava reservado aos tempos míticos. Durante as agitações políticas do fim do Antigo Império, "Ra se separará dos homens. Ele se levantará e as horas não existirão, ninguém saberá que é meio-dia, ninguém distinguirá sua sombra, ...ele estará no céu como a Lua" (*Profecia de Neferty*).

C) *Os espaços próximos* — Terra e céu regozijavam-se no horizonte, onde os deuses estavam próximos dos homens. Os horizontes (fig. 2) eram espaços liminares próximos, onde o rei, os defuntos e as almas-*ba* assistiam e participavam do ciclo solar. O horizonte era a fronteira ao mesmo tempo real e inacessível entre o mundo sensível e o imaginário celeste. O deserto oriental, e portanto todas as regiões acessíveis pelos uádis que o atravessavam, era chamado 'terra divina', espécie de transposição terrestre do céu distante, refúgio dos deuses. Foi para ela que se retirou a misteriosa e terrificante deusa afastada.

O horizonte oriental era também o lugar do combate de Ra contra o eterno inimigo, Apófis, que, sob a forma de nuvens ou de brumas insidiosas, se opunha ao curso do soberano celeste. Local de abrasamento solar, o horizonte era a *ilha das Chamas*. Às vezes providos de portas com duplos batentes abertos, os horizontes eram igualmente pontos de comunicação com o Mundo Inferior, o Duat.

Na origem, 'Duat' era um dos nomes do céu estrelado (fig. 2), mas desde os *Textos das pirâmides* esse universo celeste mergulha no mundo subterrâneo e torna-se, então, o Duat inferior, espécie de céu inferior onde desaparecem as estrelas.

Ele possuía numerosos traços emprestados do mundo dos vivos: ilhas, canais e caminhos, portas, capelas povoadas de deuses e de espíritos, mas também de seres ambivalentes, a um só tempo inimigos e aliados do defunto. No Novo Império, o Duat pertence à trilogia topológica céu/terra/Duat. Podia designar a tumba e, por extensão, os infortúnios sempre possíveis de que era preciso se proteger.

Os teólogos do Novo Império, em zelo pela coerência e simetria, dividiram os diversos elementos da personalidade divina em três espaços: "Sua alma-*ba* está no céu, seu corpo-*djet* está no Ocidente, sua imagem (de culto) está em Heliópolis do Sul (Tebas)" (*Hino a Amon* de Leide, IV, 16). Aqui, o modelo era humano, e Amon uma espécie de defunto sublime. Quanto aos homens, tinham de morrer para alcançar os espaços divinos.

No *Conto do fantasma*, o espírito de Niubusemekh emprega uma curiosa metáfora topológica para falar de sua morte: "Estando diante dos homens e atrás dos deuses, repousei no ano 14"...
A expressão implica a idéia de uma fronteira que cada um de nós deve transpor, um após outro, e aquém da qual o homem muda de condição. Em suma, chegara a hora de Niubusemekh, era a sua vez de passar a fronteira para reunir-se aos deuses no espaço imaginário.

O tempo dos deuses

A) *As duas eternidades* — A primeira, eternidade-*neheh* (fig. 2), era a da renovação perpétua dos ciclos, eternidade periódica ritmada pelo percurso solar: "A rota da eternidade-*neheh* é o caminho de seu pai Ra" (*Naos de Ismailia*, p. 14, linha 7). A eternidade-*neheh* era uma eternidade descontínua

e cíclica que se opunha à segunda, a eternidade-*djet*, contínua e linear. A eternidade-*djet* constituía a permanência do existente, a eternidade-*neheh* a de seu funcionamento.

Em uma vinheta que ilustra o *Livro da vaca celeste*, as personificações das eternidades Neheh e Djet sustentam os pilares do céu, pois o tempo e o espaço dependiam estreitamente um do outro: a eternidade-*neheh* desenrolava-se no espaço nascido da separação do céu e da terra, a eternidade-*djet* era a desse espaço.

Por definição, todos os deuses criadores estavam na origem dos tempos: assim Amon no Novo Império, mas também Anúquis, "senhora dos anos". Quanto a Osíris, "ele dura após a eternidade-*neheh*" (templo de Opet em Karnak). A Ra e Osíris correspondem, portanto, respectivamente, as eternidades *neheh* e *djet*. Mas o gosto pronunciado dos egípcios pelos jogos de formas e pelas simetrias levou-os a associar as duas eternidades com outras noções dualistas:

1. *Neheh*	*Djet*
2. Ra	Osíris
3. Sol nascente	Sol poente
4. Manhã	Tarde
5. Começo	Fim
6. *Ba*	Corpo-*djet*

Os valores dessas correspondências são relativos e devem ser lidos horizontalmente. Tratava-se, aí, apenas de um jogo de forma, criador de equivalências lógicas em sua estrutura, mas artificiais em seu conteúdo.

O primeiro par constitui a estrutura diretriz, o segundo deriva diretamente do primeiro pelo mito. Os pares seguintes são transposições do ciclo solar diário (3, 4, 5) ou componentes da pessoa (6) na rede das eternidades.

B) *A fuga do tempo* — No âmbito das eternidades, os deuses vivem diversos tempos. Nos livros funerários, os deuses e os defuntos assistem e participam do ciclo cotidiano de Ra: "Tua duração de vida é cada dia" (papiro Berlim 3.049, XV, 9). O mito conhece alguns grandes períodos. Veremos adiante como os egípcios concebiam a pré-criação e as eras primordiais.

O nome do demiurgo tebano, Kematef, significa 'o que completou seu tempo'. O termo empregado para designar o tempo do criador, *at*, representava, na linguagem corrente, a menor unidade de tempo, como se a criação não passasse de um instante. No vocabulário guerreiro, *at* significa 'ataque repentino, poder'.

Nos mitos fundadores de rituais e de ações, cujas conseqüências atingem a sociedade humana, os deuses vivem no tempo dos homens. Nascem, crescem, amadurecem, envelhecem e morrem como eles. São crianças, frágeis e preciosas como Harpócrate, jovens vigorosos e agressivos como Hórus, anciãos vulneráveis como Ra no fim de seu ciclo (Atum), defuntos como Osíris, assassinado por Seth. Mas o tempo divino distinguia-se do tempo dos homens por sua reversibilidade. Aparentemente, os deuses partilhavam dos instantes dos homens, mas seus atos eram eternas renovações, como o de Ra, inevitável metáfora da perpetuidade cíclica.

A escala de tempo dos deuses não era fixa como a dos humanos. Os deuses do julgamento "vêem como uma hora a duração de uma vida" (Merikara, 55). Parece mesmo que os teólogos da época raméssida imaginaram uma espécie de transcedência amoniana do tempo: "Anunciaste o que sobrevirá no porvir de milhões de anos, porque a eternidade está diante de ti como o ontem que passou" (papiro Berlim 3.049, XII).

C) *O fim do tempo e dos deuses* — O inelutável não é poupado aos deuses, e o fim da eternidade-*neheh* acarretará seu desaparecimento, enquanto a terra será invadida pelas

águas "como no começo, e não subsistirá nem deus nem deusa" (templo de Opet, 112, 13). A sobrevivência de Osíris e de Atum, mesmo confinados no Nun, tornaria possível uma renovação dos ciclos e da eternidade-*neheh*. No Egito a ameaça era permanente, mas nada estava perdido em definitivo. O medo constante dos egípcios era a parada do tempo, acidente sempre possível se Apófis conseguisse imobilizar a barca solar.

A angústia de Ísis diante de seu filhinho agonizante foi tanta, que a barca solar parou, "as trevas reinam e a luz desapareceu, ...as estações não são mais diferenciadas, as formas e as sombras confundem-se" (Metternich, 210-211, 243-244). E essa situação terrível prolongar-se-ia enquanto o veneno que queimava o pequeno Hórus, e também todo ser humano picado por um animal venenoso, não fosse vencido pela magia de Thot.

4. Língua e subsistência dos deuses

A língua dos deuses

Em que língua os deuses do Egito se exprimiam? Para os egípcios dos tempos antigos não se punha tal questão. Para que ela fizesse sentido, seria preciso reconhecer a diferenciação das línguas e introduzi-la na esfera divina. Nas épocas mais recuadas, os falares não-egípcios, bárbaros e incompreensíveis, eram sentidos como marcas da imperfeição do mundo externo. Os primeiros testemunhos de uma reflexão sobre a diversidade das línguas datam do fim da 18ª dinastia: Akhenaton, em seu célebre *Hino a Aton*, atribuiu a seu deus a diferenciação das línguas, tema retomado nos hinos universalistas dos grandes deuses criadores. Na teologia clássica, essa função competia naturalmente a Thot, o deus da escrita e do conhecimento: "Ó Thot, que separas as línguas de país para país". Khnum "(distinguiu) a cor das

peles umas das outras, ...modificou sua língua para (constituir) os idiomas" (Esna 17, linhas 20-22), pois para os egípcios as línguas estrangeiras se deviam a diferenças de constituição física do órgão da palavra. Ramsés III fez ensinar egípcio aos prisioneiros de guerra: "Mudou a língua deles para que andassem no (bom) caminho". O egípcio, língua dos homens-*remetj*, era também a das divindades que os criaram à sua imagem. A expressão 'palavras divinas' designava não só a escrita hieroglífica como também a língua dos textos rituais. A introdução de defuntos estrangeiros no Mundo Inferior implicava que os deuses entendiam as línguas dos povos vizinhos. Na segunda divisão do *Livro das cavernas*, uma divindade chamada Intérprete figura no séquito de Ra.

Quando o grego passou a ser a segunda língua do Egito, alguns deuses tornaram-se bilíngües. O prestígio da língua do poder era tamanho entre os camponeses egípcios de certas aldeias do Fayum, que não hesitavam em fazer redigir em grego as perguntas oraculares dirigidas à divindade local, no entanto bem egípcia.

A idéia da existência de uma língua divina não-humana aparece no Novo Império. Nasceu da observação da natureza. Nos momentos do cair e do levantar o Sol, os babuínos ficam agitados: "Declamam e gritam para ele", e os habitantes do Egito "entendem as palavras de júbilo do país de Utenet (horizonte oriental)" (edifício de Taharqa, prancha 21). Quem compreende a misteriosa língua dos babuínos compreende os mistérios de Ra. Na qualidade de oficiante ideal, o rei era instruído no segredo dessa língua divina, ele "conhece a língua secreta falada pelas almas-*ba* do Leste" (edifício de Taharqa, prancha 31). Este saber permitia-lhe oficiar, pela manhã e ao entardecer, diante do altar de Ra nas capelas solares. Recentemente relacionou-se o surgimento da língua divina dos babuínos à introdução da língua falada na literatura escrita e nos documentos administrativos. A língua clássica foi então relegada à categoria de língua sacerdotal e ritual, tão incompreensível ao egípcio mediano como os gritos dos babuínos exprimindo sua alegria ante a plenitude do disco solar.

A subsistência dos deuses

Os deuses viviam de oferendas: "És sua vida", diz-se do Nilo, "(pois) ao chegares, seus pães de oferenda multiplicam-se e seus altares são abundantemente providos". Essa subsistência em primeiro grau tornaria os deuses dependentes dos homens e das vicissitudes da realidade. Durante as agitações que marcaram o fim da 19ª dinastia, os deuses eram maltratados "da mesma maneira que os homens, e as oferendas não mais se consagravam nos templos".

Todavia, só a oferenda de alimento, mesmo submetida a prescrições de pureza e de tabu (nem porco, nem peixe), não bastava para manter as forças divinas. Ela não seria nada sem o rito e suas palavras eficazes. O incenso-*senetjer* "que santifica" era dado às estátuas divinas "como sustento, todo dia, a fim de recobrar as forças do Senhor do Diadema" (*Ensinamentos de Ani*).

A saúde econômica do país, e por conseguinte a dos templos, era o signo de um consenso social, fator de equilíbrio entre os homens, a criação e os deuses. Era o reinado de Maat. A oferenda ritual, fosse alimentar ou de outra natureza, figurava-se, portanto, simbolicamente, pela oferenda de uma estatueta de Maat, filha de Ra. Os textos que proclamam que o deus "vive de Maat" são inumeráveis. J. Assmann demonstrou que Maat era também a palavra vivificante. Evocar um deus ou um ser do imaginário no âmbito do ritual contribuía para sua existência e sua subsistência.

CAPÍTULO 4

A aparência dos deuses

1. Formas e transformações

Nada é mais inconstante do que a aparência de um deus egípcio. Tanto quanto sua forma gráfica ou plástica, seu nome não bastava por si só para exprimir sua natureza. Na estela dedicada a Osíris, Imenmés exaltava os instrumentos da polimorfia divina: "Numerosos são (teus) nomes, santas (tuas) transformações-*khepéru*, secretas (tuas) formas-*iru* nos templos" (Louvre C 286, 18ª dinastia).

O primeiro termo deriva de uma raiz que significa 'existir, vir à existência, transformar-se'. Os *khepéru* eram produto de uma faculdade de transformação constantemente em ação. Por exemplo, as mudanças de aparência e de nomes do deus solar no curso de sua travessia diurna faziam parte de suas *khepéru*: era Khépri pela manhã, Ra ao meio-dia e Atum ao entardecer, cada estádio correspondente a um estado do astro. Uma vez passado ao mundo dos deuses, o homem aspirava, igualmente, à multiplicidade de *khepéru* que lhe permitisse transformar-se em falcão divino, em lótus, em deus, em fênix etc. (*Livro dos mortos*, caps. 76-78).
O termo *iru* deriva do verbo *ir*, 'fazer', e no texto citado acima aplicava-se em princípio às aparências do deus nos templos, vale dizer, às suas imagens de culto, 'feitas' pela mão do homem. O conhecimento do segredo das formas-*iru* divinas era, com efeito, apanágio dos sacerdotes-artesãos encarregados da fabricação das estátuas de culto.

Os significados primeiros desses termos parecem opor os *khepéru*, transformações cósmicas e de natureza, aos *iru*, aparências terrestres de personagens divinos. Mas não era raro que a mesma aparência fosse designada por um ou outro dos vocábulos. Em um hino ao Sol levante, o astro é ao mesmo tempo uma "transformação (*kheper*) do senhor das transformações e a bela forma (*iru*) do deus da manhã"

(papiro Berlim 3.050, VII, 7), jogo retórico que combina as duas abordagens: momento de uma transformação constante e múltipla (*kheper*), e estado mais ou menos estável no tempo, aparência imediata e presente (*iru*). Às vezes, por extensão de sentido recíproco, *iru* e *khepéru* eram tidos um pelo outro.

Contudo, apesar da multiplicidade de aparências ou do universalismo de suas atribuições, os deuses mantinham sua individualidade. E. Hornung observa, por exemplo, que Amon-Ra, divindade plenamente universalista, nunca teve "a aparência da Lua, de uma árvore, nem de um curso d'água". Na maioria dos casos, é impossível atribuir a cada deus uma aparência única e específica que exprima sua natureza. Deve-se, por conseguinte, considerar os diversos elementos da descrição da aparência divina como palavras de uma metalinguagem.

2. O corpo divino

O antropomorfismo

Desde a aurora da civilização egípcia, o antropomorfismo impregnou o pensamento religioso. A forma humana e, particularmente, o rosto eram, com freqüência, o signo de uma função real ou ancestral. Os deuses possuíam um corpo com coração para pensar o mundo, conceber, amar e odiar. Tinham olhos e ouvidos, portanto viam e ouviam, e tinham também mãos para fazer: Amom é o "Um que permanece único, o de braços numerosos" (papiro Bulaq 17, VI, 7). Certos deuses eram munidos de uma imensa quantidade de olhos.

Tal multiplicação de órgãos divinos constituía mais imagem funcional que exprimia a extensão de poderes do

deus, que descrição de um ser monstruoso. Os magos e o povo usavam, às vezes, essas imagens nos amuletos. As personificações de conceitos eram sempre antropomórficas, e seu sexo concordava sempre com o gênero da palavra que encarnavam. As figurinhas de anões, estranhos adultos com aparência de criança, que portavam um escaravelho na cabeça (denominados Ptah-anões), eram a transposição humana do Sol "ancião que se rejuvenesce" (Y. Koening).

Matéria, cores e odores

A substância do corpo divino compunha-se de três matérias preciosas: "Seus ossos são de prata, sua carne é de ouro, seu cabelo é de verdadeiro lápis-lazúli". Esta descrição de Amon evoca uma estátua de culto, porém os materiais possuíam igualmente uma simbólica própria. A partir do Médio Império, numerosos textos afirmam que o ouro é a carne dos deuses. Desde os *Textos das pirâmides* o ouro era o reflexo do brilho do Sol. Amon-Ra iluminava o céu com "o ouro de sua face". Todas essas matérias transportavam as cores naturais do corpo humano para materiais inalteráveis. Mas, ao percorrer o Mundo Inferior, o corpo do Sol noturno era de uma matéria eminentemente perecível: *iuf*, isto é, 'carne'. Seu renascimento matinal, por isso, seria ainda mais glorioso.

Nas representações, acontece o corpo do deus adornar-se com uma cor relacionada à sua natureza: a carne de Amon era, por vezes, azul, como convinha a uma divindade ligada ao sopro e ao vento, a de Osíris era verde, imagem da putrefação cadavérica e do renascimento vegetal, ou ainda negra, cor da rica terra do Egito.

Amiúde qualificava-se o corpo divino de belo (*nefer*). Essa beleza era metafórica, pois se parecia muito natural para Hathor, deusa celeste e senhora do amor, o que pensar

da exaltação da beleza de Sobek, o deus-crocodilo? O conceito de *nefer* expressava uma harmonia funcional. A 'beleza' de Min era seu falo. Os corpos dos deuses possuíam ainda outras qualidades físicas, em particular um odor suave. Foi, aliás, essa fragrância divina que permitiu à rainha Ahmés identificar Amon-Ra penetrando em seu quarto após tomar a aparência de seu marido, Tutmósis I. A rainha Hatshepsut nasceu desse encontro.

A idade dos deuses

O corpo do deus antropomorfo seria, conforme sua natureza, o de adulto ou de criança. O menino era sempre uma criancinha de cerca de dois anos, nu, com o indicador nos lábios, em postura própria à sua idade. As meninas não tinham acesso ao código iconográfico divino. Em compensação, as deusas eram sempre representadas como mulheres núbeis perfeitamente formadas. Os deuses adultos tinham a aparência de um homem na plenitude da força. No caso dos deuses-filhos combatentes, como os numerosos Hórus, podia-se imaginar vigorosos jovens mal saídos da adolescência. Os deuses envelheciam e morriam, porém aos egípcios repugnava representar esses seres sublimes afetados pelos achaques da idade. A imagem de Atum, ancião curvado e apoiado num bastão, era apenas o signo de um momento do ciclo solar.

Os andróginos

Encontra-se, freqüentemente, uma figura estranha nas procissões divinas das bases das colunas dos templos: um personagem de ventre arredondado, masculino por sua barba, mas dotado de pesados peitos 'femininos', vestido com uma simples cinta, às vezes munido de um estojo fálico. Esses gênios, conhecidos desde o Antigo Império, simbolizavam Hapi, o rio que fornecia alimento. É tradicional ver nesses gênios-Nilos seres andróginos. No entanto, Hapi é homem, porque nas procissões de gênios alterna-se com figuras femininas que também personificavam a prosperidade material. Seus impressionantes peitos são de um homem obeso. Hapi, imagem de uma ideal prosperidade alimentícia, apresenta os sinais da superalimentação. Felizmente os egípcios não submeteram as personificações femininas à mesma norma iconográfica. Um texto demótico expõe uma interpretação bissexual dos gênios-Nilos: "A imagem de Hapi, cuja metade é homem e a outra mulher" (papiro Berlim 13.603).

O sexo dos demiurgos, deuses criadores, na maior parte das vezes viris e solitários, por vezes atuando aos pares, é inequívoco. A deusa Neith, criadora do mundo, era "um homem agindo como mulher, uma mulher agindo como homem". Um texto estima sua feminilidade em termos matemáticos: "dois terços dela são masculino, um terço feminino", mas as representações mostram-na inteiramente feminina: a bissexualidade dizia respeito à função, não ao personagem divino.

Diversas grandes divindades masculinas eram qualificadas de 'pai e mãe' (por exemplo Amon, Aton, Osíris, Sokar etc.). Essa bissexualidade não significava uma androginia por natureza, e sim uma metáfora dualista a exprimir ao mesmo tempo a eficácia do Um das origens e o alcance de sua ação.

A vinheta do capítulo 164 do *Livro dos mortos* mostra uma mulher com três cabeças (leoa, humana, abutre), invocada sob o nome de Sekhmet-Bastet-Rat. O texto que descreve a imagem a chama de Mut e especifica que ela deve ser provida de um falo em ereção. Trata-se de imagem com-

pósita que superpõe signos pertencentes à categoria das divindades que reuniam os atributos de muitos deuses, ou, mais exatamente, 'panicônicas' (D. Meeks), seres híbridos, que superpunham várias funções divinas, particularmente apreciadas pelos magos.

Os seres híbridos

A aparência extremamente desconcertante, semi-humana, semi-animal, de numerosas divindades egípcias era produto de um compromisso entre um pensamento antropomórfico, que visava à abstração, e as aparências das forças naturais. Tais imagens constituíam combinações de sinais de identidade ou de funções, e não figuras reais.

Certos deuses, cuja função principal era difícil representar, tinham, de preferência, uma forma inteiramente antropomorfa: Amon, o Oculto, talvez um antigo deus do vento; Atum, deus da realeza etc.

A forma híbrida mais freqüente associava um corpo humano a uma cabeça animal. É interessante notar que os animais tardios (cavalo, galo) e os animais pré-históricos (girafa, elefante etc.) não fazem parte do repertório animal divino. O rosto divino era uma marca de identidade, quer particular, quer geral. Alguns seriam particulares a uma única divindade: a cabeça do pássaro íbis, por exemplo, remete sem equívoco ao deus Thot. Outros tinham o campo de aplicação reduzido a poucos deuses: Anúbis; Upuaut, 'o abridor de caminhos'; Khentiamenti, 'o que preside o Ocidente', para as divindades caninas, por exemplo. Outros, por fim, abrangem um amplo leque de deuses; as divindades com cabeça leonina, sinal da força de destruição, eram muito numerosas. Inventariou-se próximo de quarenta deusas com cabeça de leoa. Todos os deuses celestes ou agressivos podiam tomar a forma de seres com cabeça de falcão. A serpente

associava-se às divindades ctônicas ou às forças de crescimento da vegetação.

Os egípcios não recuaram ante as associações mais estranhas. Às vezes, só um pormenor do rosto bastava para evocar o aspecto animal do deus: nas colunas ditas hathóricas, a encantadora face da deusa enquadrava-se por orelhas de vaca. Outras formas eram francamente monstruosas, como os hipopótamos de diversas cabeças da cripta do templo de Tod, tidos como representação da deusa Tjenenet, paredra de Montu.[1] Os demônios e seres apotropaicos mofavam das circunspectas aparências dos grandes deuses.

O conjunto inverso de uma cabeça humana sobre um corpo animal, menos freqüente, é, todavia, bem atestado: as esfinges, os pássaros-*ba*. Mas essas expressões iconográficas raramente representavam divindades particulares. Eram o sinal da ingerência dos humanos, reis ou defuntos, no imaginário, e do acesso a um poder que não lhes seria normal (D. Meeks).

No conjunto, o rosto era a representação de uma personalidade, o corpo a de uma faculdade. Em cada nomo o pássaro-*ba* ostentava a face do deus local. As figuras que combinavam diversas partes de corpos animais exprimiam, pela imagem, associações de funções divinas. Khonsu o Velho, de Karnak (corpo de crocodilo mumificado com cabeça de falcão), combinava o signo do deus celeste com o corpo do ser primordial da teologia local.

As aparências animais

Algumas divindades tinham uma aparência simplesmente animal, como os touros Ápis, Mnévis e Búchis, ou o cão Upuaut, às vezes associados a uma divindade mais abstrata

[1] Ver adiante, nota da p. 73. [N.do T.]

e, portanto, antropomorfa, como Ptah, Ra e Montu para os três touros citados. Numerosos deuses contavam entre suas diversas formas manifestações puramente animais: o carneiro de Khnum e de Amon, o ganso de Amon, o babuíno e o íbis de Thot, a gazela de Anúquis. Mas a posição desses animais variava bastante conforme simbolizassem o domínio de ação da divindade ou representassem sua função, ou seu emblema, ou ainda uma encarnação divina que recebia um culto (ver p. 119). Nas representações, a antropomorfização de 'animais sagrados' aparece cedo: desde a 12ª dinastia, o touro Ápis podia tomar um corpo humano.

Por vezes, a aparência divina distanciava-se dos modelos do mundo vivente. Hórus de Edfu, o deus guerreiro e destruidor dos inimigos de Ra, partia para a investida contra os revoltados, precipitando-se sobre eles na forma de um disco solar alado, ofuscando as vistas. O pilar-*djed*, objeto provavelmente menfita, era considerado aparência de Osíris, o 'estável' (*djed*); a partir do Médio Império, podia ser representado munido de braços portando os cetros do deus. O sistro adornado com a cabeça da deusa de orelhas de vaca era uma figura de Hathor.

3. As atitudes e os atributos

As posturas

Em geral, as atitudes dos deuses eram muito pouco significativas. A divindade antropomorfa era representada quer de pé, quer sentada num trono. Alguns deuses, como Ptah, Khonsu e Osíris, eram representados com o corpo visto de perfil e revestidos por uma espécie de envoltório que lhes dava o aspecto de múmia. Conhecia-se tal aparência desde a época arcaica, muito antes da prática da mumificação, e reservava-se apenas aos deuses relacionados com a morte.

Alguns deuses tinham uma postura específica. O deus Min, envolto como Ptah e Osíris, dirigia ao céu a mão direita segurando um leque; a mão esquerda repousava sob o envoltório, e ele tinha seu sexo em ereção. Essa atitude era muito antiga, como testemunham as estátuas colossais de Min descobertas em Copto e recentemente reatribuídas à época arcaica. As deusas Meret, de braços estendidos, batiam palmas para ritmar a aclamação dos orantes. Heh, personificação dos milhões de anos, dirigia seus braços ao céu.

Quando preciso, os deuses adotavam o código gestual comum ao conjunto da iconografia egípcia. As deusas carpideiras agachavam-se, com a mão levantada para o rosto, os deuses mortos eram figurados deitados, rígidos em seu estado mumiforme. Os deuses que renasciam estavam deitados, mas levavam o braço ao rosto. Os protetores tocavam o ombro de seus protegidos, os deuses que falavam erguiam a mão horizontalmente para apoiar seu argumento etc. Em geral, porém, os deuses egípcios eram sóbrios e comedidos em sua atitude, ao contrário das divindades de origem estrangeira, que se agitavam armadas e volteadoras (ver p. 133).

Os acessórios divinos

As mãos dos deuses raramente estavam vazias. Em uma, tinham a cruz alada-*ankh*, símbolo da vida, na outra, o cetro-*uas* (fig. 3). O cetro-*uas* deriva, ao que parece, de uma forquilha destinada a apanhar serpentes. Conhecia-se este objeto desde a época arcaica e, embora continuando em uso na vida terrestre, tornou-se o símbolo do poder dos deuses. Ao entronizar o rei, os deuses concediam-lhe a vida e a força-*uas*. Como a vida-*ankh*, *uas* era uma graça dispensada pelos

deuses. De vez que um verbo derivado, *uasi*, significava 'tombar em ruínas', a noção de *uas* poderia ter relação com as forças de manutenção de um Estado. Nas mãos das deusas, esse cetro era substituído pela planta do papiro, símbolo hathórico relacionado ao poder das deusas meigas e terríveis ao mesmo tempo.

Tais objetos eram comuns a todos os deuses. Algumas divindades tinham insígnias específicas relacionadas com sua natureza. Osíris, na qualidade de deus-rei, como o misterioso Andjety do nono nomo do Baixo Egito, apresentava-se munido das insígnias do poder: o cajado de pastor-*heqa* e o açoite-*nekhekh*. Admite-se tradicionalmente que esses dois objetos, ritualizados desde muito cedo, eram instrumentos de pastores. Determinadas divindades guerreiras, como Neith, Uaset e Montu, mostravam-se às vezes armadas de arco, flechas e maça. Thot, o intelectual, tinha sua paleta de escriba.

Não raro os deuses portavam objetos na cabeça, mas na maioria dos casos tratava-se de signos de identificação ou mesmo do nome da divindade (Ísis e Néftis). Assim, Geb podia ser figurado por um personagem portando um ganso-*geb* na cabeça. As diversas formas do deus solar portavam sobre seu protótipo um disco vermelho circundado pela serpente, assim como os deuses lunares estavam providos de um disco e de um crescente horizontal.

O trono dos deuses simulava uma antiquíssima forma real: sua forma evocava o signo *hut* (habitação), sua decoração com tiras salpicadas ou com plumas de falcão lembrava a natureza horiana do detentor do poder. A função era às vezes descrita pela imagem da União dos Dois Países (dois gênios-Nilos atando as plantas simbólicas do Alto e do Baixo Egito), que prendia o ângulo lateral inferior do trono. Esse móvel arcaico era de uso exclusivo dos seres divinos e dos soberanos. Em compensação, alguns personagens célebres divinizados, como Imhotep e Amenhotep, filho de Hapu, gozavam do conforto de luxuosas poltronas da última moda de sua vida.

O traje

A principal característica do traje divino é sua atemporalidade. Os homens portavam uma tanga e uma espécie de malha com alças, as senhoras trajavam um longo vestido colante com alças, que começava abaixo dos seios e descia até os tornozelos. Os homens exibiam igualmente uma barba postiça de ponta ligeiramente curva. Uma pesada peruca tripartida cobria os ombros, artifício bem cômodo para dissimular o ajuste entre uma cabeça animal e um corpo humano. Esse traje de base, espécie de uniforme divino, aparece desde o Antigo Império e quase não mudará, independente da evolução da moda dos trajes profanos e reais. Quando muito, as deusas beneficiaram-se, a partir do Novo Império, de uma espécie de elmo representando um abutre que envolvia a cabeça divina com suas asas.

Alguns pormenores de vestimenta eram específicos de certas divindades: o estojo fálico, dos gênios-Nilos; o barrete, de Ptah; o peitilho, da deusa Bastet etc. Os deuses que portavam um traje historicamente determinado eram humanos divinizados. Amenhotep, filho de Hapu e Ptah, ostentava o traje dos vizires do fim da 18ª dinastia, Imhotep exibia a elegância dos altos personagens do Antigo Império, Ahmés Nefertári e Amenófis I vestiam-se como os soberanos do início da 18ª dinastia. A deusa Hathor do Ocidente, que acolhe Séti I no Mundo Inferior, portava um amplo toucado dito 'em folhos' que as elegantes da época não teriam des-

prezado. Mas a peruca feminina possuía um significado erótico de acordo com as funções de Hathor, senhora do amor.

Coroas e toucado

O toucado e a coroa faziam parte, com a cabeça, dos elementos de identificação de uma imagem divina. Determinadas coroas reservavam-se a uma única divindade, como a coroa branca com chifres e a gorra com plumas de Sátis e de Anúquis, ou a pluma quádrupla de Onúris. Porém o mais freqüente era diversas divindades portarem o mesmo toucado. Às vezes, a relação entre a função divina e a coroa parece evidente: Osíris e a coroa-*atef*, sem dúvida uma antiga coroa real; Atum, deus régio, e a dupla coroa da realeza egípcia. As carpideiras e as servas divinas portavam um modesto casquete. A cabeça de Amon, deus do vento, ornava-se com duas plumas, como Min de Copto. Amiúde, a relação entre o deus e sua coroa não é clara: qual a origem, por exemplo, da pluma dupla posta sobre cornos horizontais, toucado portado por Ptah-tatenen, mas também por Osíris? Na época tardia, a maioria das deusas portava a coroa dita 'hathórica', composta de um disco solar colocado entre dois chifres. As coroas divinas combinavam diferentes tipos de toucado. Conhecem-se alguns exemplos de coroas compósitas tardias específicas de uma divindade (coroa de Geb, que combinava a coroa vermelha e a coroa-*atef*), mas no geral dependiam mais de um comentário teológico, nascido da conjunção de um tipo de ato ritual e de uma divindade, do que da insígnia de identidade desta.

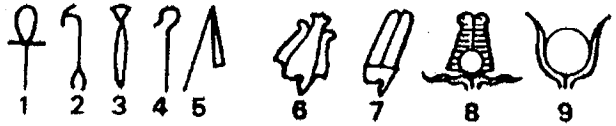


Fig. 3 — 1. Vida-*ankh*; 2-4. cetros-*uas*, -*uadj*, -*heqa*; 5. látego-*nekhekh*; 6-9. coroas: *atef*; com rêmiges, de Amon; de Ptah-Tatenen; das deusas.

4. Imagens para ler

Representar um deus, em suma, não consistia em reproduzir a aparência de um ser imaginário, mas em compor uma imagem adaptada às circunstâncias, combinando-se as diversas opções iconográficas dele, cada uma com seu significado próprio. O resultado, explicitado no texto, está mais próximo do anáglifo funcional que da representação fixa e imutável de uma pessoa divina.

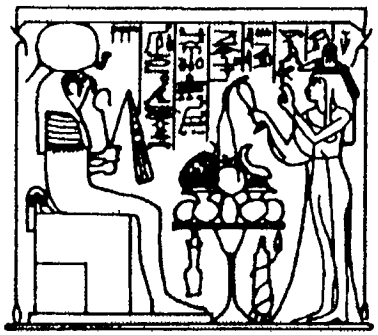


Fig. 4 — A vinheta do papiro funerário da cantora de Amon, Ikaiukhered (Museu de História Natural de Colmar, cerca do ano 1000 a. C.), a mostra oficiando diante do deus hieracocéfalo enfaixado, sentado num trono, com os cetros-*heqa* e *nekhekh* e exibindo na cabeça o disco solar envolto pelo *uraeus*. O texto informa que se trata de Ra-Harakhty (Ra-Hórus dos Dois Horizontes), o Sol em movimento , mas esta imagem explícita acrescenta que o deus é considerado em sua função régia (os cetros), englobando o Mundo Inferior (forma enfaixada).

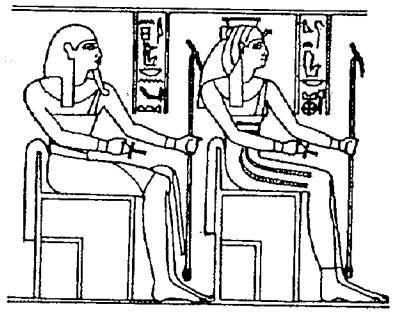


Fig. 5. — Ao contrário, numa parede do templo de Séti I em Abido, os deuses de um grupamento divino figuram sob aparência neutra, não explícita, de uma multidão de personagens antropomorfos vestidos com o uniforme divino. Só os nomes gravados diante de cada um permitem diferenciá-los. O trecho escolhido mostra Anúbis, o deus-cão guardião das necrópoles e senhor do embalsamamento, lembrança dos chacais e cães errantes nas imediações das casas e nos cemitérios na orla do deserto, e a boa deusa-rã Heket, senhora dos nascimentos, sob uma circunspecta aparência humana. O hieróglifo determinativo do nome de Anúbis conservou a forma mista do deus.

CAPÍTULO 5

A sociedade divina

1. O modelo familiar

Pares e paredros[1]

Embora fosse freqüente uma divindade feminina estar associada a um deus masculino, sua condição não era, *a priori*, a de esposa. No Egito, o casal não tinha fundamento religioso. O laço social predominante era o que unia pai e filho, ou melhor, o pai e seu herdeiro, garantia de continuidade. Às vezes, a divindade paredra era uma duplicata, à qual se atribuía o signo gramatical do gênero oposto: Sokaret, versão feminina do deus Sokar, Input, companheira de Anúbis (Inpu), Tefen ou Sesha, formas masculinas das deusas Tefnut e Seshat. As paredras assumiam, por vezes, encargos complementares aos do deus principal: no Médio Império, Khnum de Hur, no Médio Egito, divindade-carneiro da fecundação, tinha a assistência da deusa-rã Heqet, a parteira; a associação funcional tomava aqui a aparência de um par.

Os deuses não escapavam das vicissitudes conjugais; um homem da cidade de Deir el-Medineh descobriu com espanto que sua mulher o traía: "É a abominação de Montu", declarava indignado. Montu, o deus guerreiro, às vezes citado nos contratos de casamento, parecia ser a garantia das boas uniões. Em certo dia do ano, recomendava-se a abstenção de toda atividade sexual, pois neste dia o deus Hedjhotep agiu

[1] A divindade denominada *paredra* era secundária ou inferior à outra, à qual, no entanto, se associava no mito e no culto. [N. do T.]

mal contra Montu. O pequeno deus das vestimentas seria um sedutor? Um ensinamento tardio atribui a Mut, mãe divina da Luz, a existência das boas esposas, e a Hathor, a sensual, a das mulheres de má vida.

Procriação e nascimento

O papel da união sexual na procriação era conhecido na época antiga. Nos *Textos dos sarcófagos* Ihy, filho de Hathor e Ra, conta sua concepção: "Fui eu quem ejaculou; introduzi-me entre suas coxas [...] minha mãe fez-me entrar (nela), enquanto ela perdia a consciência de seu corpo sob os dedos do senhor dos deuses, que assim a deflorava neste dia de orgulho (?)" (cap. 334, trad. P. Barguet). Certos deuses nasceram de maneira monstruosa: Seth saiu da boca de Nut ou, segundo uma tradição referida por Plutarco, rasgou brutalmente o ventre de sua mãe. Eis por que Seth, responsável por inevitáveis desregramentos do mundo, não era um menino divino querido de sua mãe Nut. Desde seu nascimento, esta se irritou com ele: "Meus dedos estão contra ele como facas afiadas, minhas unhas estão contra ele como lâminas metálicas" (papiro Louvre 3.129).

Ao inverso, os nascimentos divinos fundados sobre o modelo familiar sublinhavam a coesão entre os membros dessa família. Isso podia ser simplesmente social, e o relato fundava mitologicamente a outorga da herança e a sucessão pai-filho. Recorria-se, então, ao vocabulário osiriano, pois Osíris era o herdeiro de "Geb, príncipe dos deuses", mas também o pai contestado de um órfão. A designação coletiva de "filhos de Nut", deuses da quarta geração heliopolitana (ver p. 96) (Osíris, Seth, Ísis, Néftis e Hórus), sublinhava uma coesão de clã. Enfim, quando se tratava de exprimir os laços de amor que uniam a mãe e seu recém-nascido, recorria-se à imagem de Ísis e seu filho Hórus.

Segundo uma tradição conhecida desde o Antigo Império, os "filhos de Nut" nasceram durante os dias epagômenos. Esses cinco dias intercalavam-se entre o fim do ano de 12 meses de trinta dias e o Ano Novo. Plutarco dá uma versão doméstica desses acontecimentos: Nut, amante de Geb, estava impedida de dar à luz no curso do ano. Mas seu apaixonado, Thot, jogando dados com a Lua, tirou-lhe cinco dias, o que permitiu a Nut parir.

Conhecem-se alguns edifícios tardios consagrados à comemoração de nascimentos mitológicos dos grandes deuses: o templo de Opet em Karnak (nascimento de Osíris), o templo de Ísis em Denderah. Esses edifícios com pódio eram, talvez, a transposição arquitetônica das casas de parto.

Os deuses-meninos

Conhecidos desde as primeiras dinastias, estavam na encruzilhada de forças variadas: poder da concepção, amor maternal, esperança de vida, alegria, garantia da sucessão. O jovem Ihy, filho divino de Ísis/Hathor, era "a semente de Ra, bem-amado" de seus pais. O doce menino mamava em "sua mãe Ísis", porém, como filho de Hathor e herdeiro de Ra, portaria a coroa real dominada pelo terrível *uraeus*, e o Egito inteiro "tem medo" diante dele. O pequeno Neferhotep, 'Perfeito no apaziguamento', era um deus-menino filho de Hathor em sua cidade de Hu, perto de Tebas. Esse sereno apaziguamento-*hotep* era o de Hathor: a deusa furiosa transformara-se em mãe amorosa. Mas nos templos greco-romanos Neferhotep seria também um *ba* procriador, carneiro divino, "amado das esposas ante a visão de sua beleza". Aqui, a 'beleza' do deus era uma metáfora para o falo, e o

apaziguamento-*hotep* era também o de eros. Assim, Neferhotep aparecia a um só tempo como o Menino e a expressão das forças que permitiram seu nascimento.

A partir da 21ª dinastia, Harpócrate (Hórus criancinha) ganhou cada vez mais importância e substituiria ou assimilaria os antigos Hórus-meninos. Desde o século IV a. C., o nascimento do recém-nascido, filho da deusa local, era celebrado nos mamises.[1] Esses edifícios especializados constituíam a transposição em pedra dos abrigos de nascimento, construções ligeiras erguidas, em princípio, fora de casa e para onde se retiravam as senhoras egípcias para o parto e cuidar do recém-nascido.

O ritual do mamise extrai sua origem na mitologia real tebana do Novo Império, que fazia do rei o filho carnal de Amon. Na versão divina e mamisíaca do mito, o recém-nascido seria o deus-menino local (Ihy e Horsomtus em Denderah e Edfu), mas o deus procriador era sempre Amon. O alvo final estava na justificação da realeza terrestre, na época garantida por soberanos estrangeiros, mediante uma teologia do menino divino, herdeiro e sucessor ideal. O menino divino e real mamava no seio de sua mãe o leite 'vida e ordem' (*ankh* e *uas*), atributos dos deuses perante a humanidade.

Famílias e tríadas

A formação de tríadas é um fenômeno relativamente tardio. Acontece que a tríada divina utiliza um modelo familiar (Osíris-Ísis-Hórus), mas outras associações desenvolveram-se. A célebre tríada tebana composta por Amon, Mut e Khonsu, por exemplo, é uma família muito curiosa. Amon e Mut jamais são representados como casal sem o seu deus-

[1] Ver nota da p. 16. [N. do T.]

filho Khonsu. Mut é a mãe, mas onde está Amonet, forma feminina de Amon, igualmente considerada sua mãe? Quanto a Khonsu, sua natureza primeira é a de uma temível divindade lunar, e, embora assegure, no caso, o papel de filho de Amon, sua função está bem longe da criancinha enternecedora do modelo familiar ocidental. Com freqüência, o deus-menino só é introduzido tardiamente, o que sucedeu com Nefertum, rebento de Ptah e Sekhmet em Mênfis. As funções dos membros dessas pseudofamílias dependem inteiramente do contexto mítico ou ritual em que são invocadas. A Sátis e Khnum, um par muito antigo da primeira catarata, associou-se Anúquis no Médio Império. Por vezes, Anúquis aparece como amamentadora que dá o peito ao rei.

Em conclusão, a família é um dos referentes descritivos da sociedade dos deuses, mas tal esquema está muito longe de aplicar-se ao conjunto das divindades egípcias. O modelo familiar é essencialmente ocasional, e não estrutural.

2. Os grupamentos divinos

Da Díada à Ogdóada

Afora o demiurgo e a divindade das teologias solares, o deus egípcio raramente estava solitário. Alguns eram entidades duplas. O brutal deus do décimo nomo do Alto Egito, Antyui, isto é, 'As duas garras', exprime no nome a violência do combate entre dois princípios opostos, sem dúvida Hórus e Seth. Ruti de Leontópolis, no Delta, era um par leonino às vezes decomposto em Geb e Tefnut. Numerosas divindades seriam reagrupadas por parelhas funcionais cujos jogos de simetria formavam a ossatura de formas literárias ou iconográficas.

Os mecanismos de associação eram muito diversos: *por desdobramento*: Maaty, 'A dupla Maat' na sala de julgamento de Osíris, por contaminação de simetria com Ísis e Néftis; *por funções de ações convergentes*: Ísis e Néftis solícitas junto a seu irmão Osíris; *por funções de ações opostas*: Hórus e Seth, os eternos rivais; *por funções complementares*: Sia e Hu, concepção e expressão; *por oposição geográfica*: Nekhbet, deusa-abutre emblema do Alto Egito, e Uadjit (Uto), deusa-serpente do Baixo Egito etc.

A tríada masculina raméssida Amon-Ra-Ptah foi produto de uma teologia globalizante que associou os deuses dos grandes centros intelectuais da época: Tebas, Heliópolis e Mênfis. O grupo Ptah-Sokar-Osíris não chegava a ser propriamente um grupamento de personagens divinos, mas expressão de funções divinas complexas (ressurreição do corpo reconstituído) por intermédio de nomes divinos.

Certos grupamentos de quatro deuses, como os quatro filhos de Hórus, eram produto da associação de dois pares: Amset e Hapi, Duamutef e Qebehsenuf. Os cabeças das quatro gerações divinas primordiais, Ra, Shu, Geb e Osíris, eram na origem grupamentos de carneiros, suporte de *bau* divinos (o Carneiro dos Carneiros de Mendes) ou de crocodilos em Saft el-Henna. O número quatro relacionava-se, amiúde, com as direções cardeais: os quatro pilares celestes, os ritos de purificação repetidos quatro vezes etc. O grupamento dos quatro Montu da região tebana resultou da existência de quatro templos. Os grupamentos de sete, mais raros, diziam respeito à magia. As deusas Hathor, que estatuíam a sorte do recém-nascido, eram em número de sete. Na época tardia seriam identificadas com diversas formas locais da deusa. A Ogdóada hermopolitana formou-se pela duplicação por pares de quatro personificações de forças descritivas do mundo da pré-criação (ver p. 92).

Enéadas e grupos divinos

Por fim, a célebre Enéada heliopolitana compunha-se dos nove deuses das quatro gerações primordiais: 1. Atum; 2. Shu e Tefnut; 3. Geb e Nut; 4. Osíris, Seth, Ísis e Néftis (ver p. 96). Mas a enéada seria, com freqüência, um termo geral para designar um conjunto de deuses presentes, quer no mito, quer na realidade cultual. Eles eram sete em Abido. Em Karnak residiam duas enéadas de 15 deuses. A primeira, 'a grande', agrupava os grandes deuses de todo o país, a segunda, 'a pequena', associava divindades locais. No total, trinta deuses, uma *mabait*, formavam a corte de Amon.

O número nove, vale dizer, três vezes três, era uma espécie de plural dos plurais. Podia suceder que o número de membros de um grupamento fosse mais importante do que sua identidade. Vimos que os 14 *kau* de Ra e seus sete *bau* só tardiamente receberam nomes individuais. O caráter artificial desses grupamentos resulta de sua composição, e na maioria dos casos as 'enéadas' locais acompanham o deus principal apenas no papiro ou, melhor ainda, nas paredes dos templos.

Para o antigo egípcio, dividir os deuses em séries numéricas era uma maneira de segmentar o imaginário. A intenção não seria enumerar o conteúdo do invisível, mas conceber uma estrutura de ordenamento tranqüilizante por sua lógica.

Os deuses-multidão e seus animadores

Como no mundo terrestre, os súditos do deus reinante ali estavam para aclamá-lo e manifestar ruidosamente a alegria do povo divino em sua presença. Esse papel foi transferido para grupos antropomorfos especializados: os '*bau* de Nekhen' com cabeça de chacal e os '*bau* de Pe' com cabeça de falcão. Talvez representassem antigos soberanos do Alto

(Nekhen) ou do Baixo Egito (Pe), ou antigas divindades dessas duas cidades emblemáticas. Ajoelhados, batiam no peito com o punho e exclamavam a cada golpe um profundo 'ah!' para saudar a aparição do Sol. À sua frente, voltadas para eles, as deusas Meret do Sul e do Norte, graciosas dirigentes desses estrepitosos grupos de torcedores, marcavam o compasso batendo nas mãos. Outros grupos desempenhavam esse papel de multidão aclamadora e entusiasta. Sua aparência variava (cabeça de carneiro, cabeça de babuíno etc.), mas todos esses indivíduos permaneciam anônimos. Eram designados coletivamente pelo nome do lugar onde atuavam: almas do Leste, almas do Ocidente, almas de Heliópolis que acolhiam e acompanhavam o astro solar etc.

3. Hierarquia e recrutamento dos deuses

Ascensão a divindade

A) *Os particulares* — Sob determinadas condições o mundo divino era acessível aos simples mortais. O verbo *senetjer*, 'tornar divino', designa as operações de purificação que acompanhavam qualquer mudança de estado. No *Livro de Nut*, o Sol é purificado quando transpõe o horizonte e passa no Duat. Desde a 11ª dinastia, todo defunto tornava-se, por virtude dos ritos, um Osíris, um ser divino que habitava o Duat e convivia com deuses e gênios. A passagem à condição divina com um culto por todos reconhecido não resultava de um ritual específico. Era a dimensão social do defunto na memória dos vivos que o distinguia no além. Seus fiéis portavam seu nome e esperavam chegar ao estado de 'beneficiado' (*imakhu*) junto a eles, em troca do banal desejo de ser *imakhu* junto a Osíris. Em Sakkarah, Paser (18ª dinastia) estava atento aos rogos de sua clientela: "Escuta as súplicas de (teus) filhos e do pessoal de tua casa. [...] Ao te chamarem, vem no mesmo instante e percorre tua casa na terra". O chefe seria um bom candidato à divinização, sobretudo se suas responsabilidades se estendessem a toda uma cidade ou região. Certos chefes de equipes de artesãos tornaram-se 'espíritos-*akh* perfeitos' e desempenhavam o papel de mediadores entre seus antigos subordinados e os deuses.

Assim sucedeu com Neferhotep, defunto chefe de equipe dos canteiros do vale dos Reis, talvez assassinado por seu sucessor Paneb, indivíduo muito perigoso comprometido em vários processos de roubo, desvio de bens e estupro. Isi, governador do nomo de Edfu cerca de 2460 a. C., tornou-se um 'deus vivo' após a morte, e seu culto perpetuou-se em sua tumba durante cinco séculos. Os governadores Ibu e Uakha, de Qau el-Kebir, no Médio Egito, passaram a ser igualmente objeto de culto. O governador de Elefantina sob Pépi II, Pepinakht, cognominado Heqaib, conheceu a mesma sorte invejável, com o privilégio adicional de uma capela particular no recinto de Khnum. Kagemeni, vizir do rei Téti (sexta dinastia), foi tratado do mesmo modo, sem dúvida em virtude da reputação de sua sabedoria de juiz. Na época tardia são conhecidos Nespamedu de Elefantina, que proferia oráculos, o atribita Bakennifi, Horemheb de Naucrátis, sem falar de numerosos 'bem-aventurados' (*hésy*, literalmente 'louvados'), como Khay, vizir de Ramsés II. Mas a fama da maioria desses personagens permaneceu puramente local e relativamente reduzida no tempo.

A carreira póstuma de Imhotep, diretor das obras de Djoser (terceira dinastia), grão-sacerdote de Heliópolis, foi prestigiosa. Desde o reinado de Ramsés II era considerado deus dos escribas e dos médicos, filho de Ptah e Sekhmet. No século VII a. C. consagraram-se-lhe templos, e na época greco-romana seu culto desenvolveu-se a ponto de fazer dele o equivalente de Asclépio, sob o nome de Imutes. Era casado com uma senhora chamada Bom Ano, alusão a Sekhmet, protetora do ano. O nome de sua mãe terrestre, Khereduankh, 'As criancinhas vivem', soa como um nome-programa: a mortalidade infantil era então muito alta. Seu culto estender-se-

ia até Meroe, no Sudão, e sobreviveria sob diversos avatares à cristianização e à islamização do Egito. Amenhotep, filho de Hapu, era militar e diretor das obras de Amenófis III, tido como autor de realizações espetaculares, como a ereção dos colossos de Memnon. No século II a. C., recebeu culto conjunto com Imhotep no templo de Deir el-Bahari, em Tebas, convertido em local de oráculo. Como Imhotep, era filho de Ptah, mas também de Thot e de Seshat. Sua fama, todavia, quase não ultrapassou os limites da região tebana.

B) *Os reis divinizados* — Os privilégios do mediador ritualista que era o rei só apareciam depois da coroação. Não eram concedidos no nascimento, mesmo havendo uma espécie de efeito retroativo nos textos. A sacralização do poder apoiava-se mais nas regalias (coroas, cetros, imagens reais etc.) que na própria pessoa do rei. Munido dessas insígnias e como oficiante, o rei vivo era um *netjer-nefer*, mas só se tornaria um *netjer* completo após a morte. Em certos períodos, tentou-se estender a divindade da função real à pessoa do soberano (Ramsés II) ou mesmo as casal real (Amenófis IV e Nefertiti). Os exemplos de culto ao rei divinizado, morto ou vivo, eram de dois tipos. Na primeira categoria, o culto constituía a expressão de uma vontade determinada do poder. As motivações eram, amiúde, político-religiosas e a forma do culto variava segundo o lugar.

Por exemplo, o culto às estátuas de Ramsés II em Horbeit, no Baixo Egito, e ao rei vivo na Núbia; o culto aos fundadores de dinastias por seus descendentes diretos (18ª, 19ª, 29ª e 30ª dinastias) ou sucessores longínquos (culto de Montuhotep II sob os raméssidas). Na época greco-romana Amenemhat III recebeu um culto no Fayum, região valorizada no Médio Império.

Na segunda categoria, o culto dirigia-se à memória de um soberano sábio e de fama popular. Amenófis I, rei construtor, e sua mãe Ahmés-Nefertári, bastante reputados junto

aos operários da necrópole, tornaram-se protetores e intermediários privilegiados dos artesãos e a seguir dos habitantes de Tebas. Snéfru era venerado no Sinai.

As soberanias divinas

A) *A realeza mítica* — Devido ao seu caminho em torno do mundo visível desde os primeiros instantes da criação, o Sol era o soberano do universo, "senhor de tudo o que está e vive no globo do Disco". Essa soberania solar era o fundamento da ideologia real no Egito, pois o faraó, imagem de Hórus na terra, era o herdeiro de Ra. Nos grandes mitos fundadores, os deuses-reais dirigentes do país e organizadores da humanidade foram Geb e Osíris. Sua autoridade exercia-se sobre os *pat*, súditos privilegiados da realeza solar. Desde o Médio Império a soberania do demiurgo estendeu-se além do Egito e abrangeu todos os súditos (*rekhyt*) do universo. Ptah, "rei do céu", dominava também "os núbios, asiáticos e líbios". A transmissão do poder entre as gerações era o alvo principal dos mitos da realeza divina.

Segundo um relato tardio, Shu, filho de Ra-Harakhty, reinava em Mênfis, mas após uma revolta retirou-se e subiu ao céu, deixando na terra sua companheira Tefnut. Um deus real tomou então Tefnut à força. Por decência o gravador deixou em branco o nome do violador divino, mas tratava-se de Geb. Esse incesto provocaria catástrofes naturais, mas assegurou a legitimidade do poder de Geb (naos de Ismailia).
No Novo Império, aplicaram-se à realeza divina esquemas tirados da realidade da realeza terrestre. O cânone real de Turim começa com uma dinastia de 11 deuses (7.714 anos de reinado). Em seguida, uma dinastia de espíritos-*akhu* permite uma sutil transição entre o "tempo dos deuses" e os reinados humanos, primeiro de anônimos companheiros de Hórus, depois os históricos da primeira dinastia tinita.

B) *O reinado de Amon* — Sob a 21ª dinastia, a soberania divina paramenta-se com o aparato e a forma da realeza

dos homens. Para exprimir sua vontade, Amon intervinha diretamente no real proferindo oráculos. Asseguraria, assim, a boa gestão de seus bens. Cada vez mais Amon aparecia como deus vivo, presente em seu templo de Karnak, regente temporal do universo e do mundo divino, contrapartida ativa de sua forma primordial enterrada em Medinet Habu, à qual assegurava o culto funerário a fim de manter os poderes latentes do primeiro instante (ver p. 105). Essa tendência faz-se sentir desde a época raméssida.

Para seus fiéis, Amon era de fato um rei que reinava sobre seu destino. Nos lintéis das habitações dos sacerdotes da 21ª dinastia em Karnak, o cartucho divino substitui o cartucho real. Feliz o defunto que, como Usirur, pudesse levar consigo na tumba um "decreto real para Osíris e todos os deuses que o cercam" assinado por Amon. Um papiro do Museu do Cairo (JE 18.217) conserva a cópia de um decreto-oráculo de Osíris, que se compromete, entre outras coisas, a proteger e alimentar os habitantes das cidades e dos nomos do Egito.

Gênios e demônios

Na qualidade de potências atuantes no inacessível, gênios e demônios eram deuses-*netjeru*. No entanto, podem ser comparados a parentes pobres dos grandes personagens do panteão, que se beneficiavam no real da hospitalidade de um santuário. Neles a função predominava sobre a pessoa. Sua natureza e sua aparência concentravam-se em um nome-função. Eram a resposta imediata, muito especializada, de um problema bastante preciso. Devia-se nomear os seres que guardavam as portas durante o percurso do defunto comprometido nos segredos descritos pelo *Livro dos Dois Caminhos*, quando surgiam 'O que curva o tronco', o 'Ladrador', 'O de rosto asqueroso' ou, para cair no ignóbil, 'O que vive de vermes', ou pior ainda, 'O que come suas fezes'.

A) *Os gênios* — Os gênios provinham de interrogações específicas de alcance limitado. O nome das 'personificações' geográficas, por exemplo, basta para caracterizar seu domínio. Suas funções eram, no conjunto, essencialmente descritivas e enumerativas: Hapi (o Nilo), Mer (o canal do nomo), U (território agrícola do nomo), Pehu (os pântanos), Uadjur (Grande Verde: o mar). Mais ambígua era a posição das múltiplas divindades relacionadas com a vida camponesa e sua produção:

Heb e Sekhet (deus e deusa da caça e da produção dos pântanos), Hedjhotep e Tait (deus e deusa da tecelagem), Shesmu (deus da prensagem do vinho, do azeite e dos perfumes) e Merekhet (deusa dos ungüentos), Menket e Tenmet (deusas produtoras de cerveja), Renenutet (deusa das colheitas) e Neper (deus-grão), Imenhy (deus sacrificador), Nefertum (deus-loto, encarnação do perfume), Akhsu (deus-árvore).

Apesar de sua especialização, pode-se surpreender alguns deles na história de um mito, convivendo com grandes deuses. Viu-se Hedjhotep imiscuindo-se na vida privada de Montu (pp. 73-74). Em Mênfis, Nefertum, promovido à categoria de deus-filho de Ptah e da terrível Sekhmet, assume funções sanguinárias. O deus sacrificador Imenhy ou Menhy parece ter sido beneficiado com uma residência em Asfun, próximo a Edfu. Certos gênios parecem ter existência única concentrada num objeto (Peker, a árvore sagrada de Osíris em Abido). Às vezes uma grande divindade não desprezava a especialização, como Hathor-do-sicômoro, árvore venerada num bairro de Mênfis.

B) *Os demônios* — Os demônios e outros seres perigosos constituíam o resgate do imaginário do medo dos indivíduos ante seu destino. A morte era um componente do mundo igualitariamente repartido. O mesmo não sucedia com a doença e outros infortúnios, como a morte prematura e a possessão. A doença escolhia sua vítima, mas algumas eram

poupadas, outras atingidas; portanto, ela era injusta, e os egípcios fizeram grande esforço para conciliar o aparente acaso da doença com a ordem divina. Sekhmet, a furiosa e sanguinária deusa-leoa, era a patrona designada das temíveis coortes demoníacas para semear a desgraça na terra. Nekhbet, a deusa de El-Kab, assumia por vezes as funções de Sekhmet e, como ela, lançava sete flechas que feriam a humanidade. Os "emissários" de Sekhmet percorriam a terra fulminando cegamente e provocando "doenças sazonais". Amiúde, os demônios intervinham em grupos de nomes inquietantes: 'raptores', 'mortos', 'poderosos', 'inimigos', 'errantes', 'os da noite'. Eram espíritos-*akhu* que gostavam da periferia do mundo organizado. Vagavam no deserto, na escuridão, nas águas, nos lugares longínquos. Mostravam-se particularmente virulentos nas épocas de transição, como os cinco dias epagômenos, ou quando o defunto atracava no Duat. Cegos, sombrios, feios, cheiravam mal, engrolavam uma língua incompreensível e adoravam semear a discórdia. Gostavam de deslocar-se em grupos de sete ou múltiplos de sete. Ao se tentar representá-los, simulavam toda espécie de aparência animal e humana (serpentes, crocodilos, asnos, cães, gatos, touros, carneiros...) armados de facas.

Quando o fim o justificava, os deuses não hesitavam em empregar meios demoníacos. Para garantir sua segurança, Osíris ou Ra apelavam a uma coorte de demônios-mercenários. Em um conto ptolomaico, Osíris envia os coléricos demônios O-que-gosta-da-guerra e Vingança-de-Hórus para atiçar a agressividade do herói do relato. A fim de se proteger dos ataques desses seres tão terríveis, tinha-se de saber nomeá-los individualmente e cair nas boas graças de seus generais, como a esfinge Tutu (a Titoés dos gregos), ou de seu protetor divino. Tal era a finalidade das litanias de

Sekhmet salmodiadas nos grandes templos para assegurar a proteção do país durante o ano. O indivíduo contentava-se em portar um amuleto com a efígie da deusa e dos monstros que ela comandava.

CAPÍTULO 6

As funções divinas

1. Os atores da criação

Como muitos povos, os egípcios indagaram-se sobre as origens do mundo. Dia após dia, ano após ano, os grandes ciclos naturais ritmavam a eternidade-*neheh*; mas houvera uma primeira manhã, uma primeira cheia. Que mundo era aquele da 'Primeira Vez'? Quais mecanismos o perpetuaram e acionaram a face oculta do universo? Esta dupla pergunta sobre a gênese (cosmogonia) e sobre o funcionamento (cosmologia) do universo preocupou bastante os antigos egípcios. Suas respostas foram numerosas porque os modelos eram tão diversos como os múltiplos meios do ato ritual sobre o imaginário.

Os relatos

Se as alusões à criação são freqüentes em textos de todas as épocas, os relatos mitológicos, mesmo parciais, são raros. No conjunto, pertencem a três grandes grupos.

Os *Textos dos sarcófagos* têm por finalidade introduzir o defunto nos grandes circuitos universais. Será ele, um grande do mundo ou um modesto funcionário, quem desempenhará o papel supremo do demiurgo, se tornará Shu ou, mais simplesmente, assistirá, como testemunha interessada, à imensa obra da criação permanente. As diferentes versões da Primeira Vez são expostas com um rigor próximo do discurso filosófico moderno. O teólogo seguiu seu pensa-

mento sem buscar reconstituir a qualquer custo um mito fundador de um local de culto.

O mesmo não sucede no segundo grupo de relatos mitológicos gravados nas paredes dos grandes templos da época greco-romana. Esses textos visam estabelecer a origem mítica dos cultos locais por intermédio de antigas tradições atualizadas com elementos tomados de empréstimo aos ensinamentos dos grandes centros religiosos. Tais relatos, demasiado compósitos e às vezes disparatados, assemelham-se aos centões.[1] Apelam amplamente aos jogos de palavras toponímicas.

Por fim, o último grupo de relatos mitológicos, os textos mágicos, depende igualmente da teologia aplicada. Como os do grupo precedente, buscam sua inspiração nas antigas tradições, mas sua natureza é essencialmente funcional.

A imagem cosmológica

Como os egípcios concebiam o mundo físico e seu funcionamento? Um teto do cenotáfio de Séti I (1303-1290 a. C.), em Abido, mostra uma representação comentada do mundo, segundo uma tradição que talvez remonte ao Médio Império (fig. 6). Aqui o Duat, espaço do céu noturno, é o interior do corpo de Nut. O horizonte-*akhet*, lugar de transição e transformação, é o "lugar de tornar-se eficiente" (*akh*) ou, de algum modo, a antecâmara do Duat. Nos aposentos das pirâmides, com efeito, a câmara funerária denominada Duat é precedida de uma peça chamada Akhet.

Tal representação do mundo associa, de um lado, as metáforas de formas (Nut é a abóboda celeste) e, de outro, as

[1] Denomina-se *centão* a peça literária ou musical feita de trechos tomados de vários autores. [N. do T.]

metáforas de função (Nut é a mãe do Sol). O Sol nascente é um menino em "aparição de nascimento", e certos vocábulos descritivos evocam um verdadeiro nascimento biológico, mas o ser aéreo que nasce é o escaravelho alado. Para descrever a realidade da aurora, o Sol ainda encoberto da manhã está representado aos pés da deusa e distante de seus órgãos genitais, de onde o astro surgirá após atravessar o longo corpo da deusa.

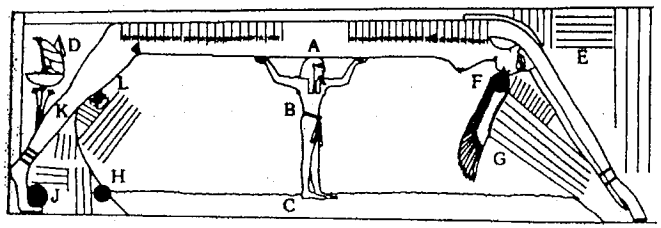


Fig. 6 — O universo segundo o *Livro de Nut* (teto do cenotáfio de Séti I em Abido). A) Nut, a abóbada celeste feminina de corpo constelado, estende-se de leste a oeste. B) Shu, o espaço, pai de Nut e Geb, sustém Nut. C) O solo, às vezes representado pelo deus Geb agachado. D) A deusa Nekhbet, protetora do Sul; a cena é vista do Norte. E) Descrição do mundo fora da criação: "A região afastada do céu está mergulhada nas trevas, não se conhece seus limites... este país não é conhecido pelos deuses". F) O Sol poente, tragado por Nut no Ocidente. G) Descrição do curso do astro: "Entrada da Majestade deste deus na primeira hora do crespúsculo, ainda é eficaz quando recebido nos braços de seu pai Osíris", após o que Sua Majestade solar, purificada, repousa no Duat. No dia seguinte ele "sai sobre a terra, numa forma muito jovem e potente como a Primeira Vez" e transforma-se no "grande deus de Edfu" (o Sol alto). Depois penetra de novo no Duat pela boca de Nut, seguido "da flotilha de estrelas que entra atrás e sai depois dele". H) O Sol do clarão da aurora: o disco, "banhado de sua vermelhidão", ainda está oculto. J) O Sol elevando-se no horizonte, oculto no horizonte aparente: "é assim que vai lentamente para a terra em aparição de nascimento, ...que separa as coxas de sua mãe Nut, que se eleva até o céu". K) O nascer do Sol propriamente dito e sua ascensão em poder: "Saída de Sua Majestade deste céu do Duat... É assim que ele se transforma e sobe para o céu, ...que existem seu coração e sua força, ...que vem à existência como quando veio pela primeira vez à existência no mundo, no momento da Primeira Vez". L) O Sol nascente sob a forma de um escaravelho (*kheper*) alado.

O mundo da antecriação

Nut, Shu e o Sol delimitam a criação. No exterior, reina um infinito líquido uniforme e sem luz, do qual "os deuses e os espíritos-*akh*" tudo ignoram: "a parte superior do céu é a escuridão uniforme. Seus limites sul, norte, oeste e leste são desconhecidos; fixados na inércia das Águas Primordiais, a luz do *Ba* (o Sol) está ausente dela" (fig. 6, inscrição sobre o dorso de Nut). Tratava-se da "fonte dos deuses".

Esse mundo além do universo não tinha nome porque era o Inorganizado, logo, o Não-Nomeado por excelência. Quando se precisava fazer alusão a esse universo isomorfo, idealmente homogêneo, empregava-se o termo *nun*, literalmente 'inércia líquida' ou, mais comodamente, 'águas primordiais'.

Nos *Textos das pirâmides* a antecriação é uma simples não-existência do mundo imediato. Mais tarde, as cosmogonias do Médio Império descrevem quatro entidades que representam o inorganizado. Os deuses primeiros são as divindades: Nu, a água; Hehu, o espaço líquido, a enchente. Os outros dois são qualificativos desse universo: Keku, as trevas; Tenmu, a desordem. Outros textos, também do Médio Império, falam de oito Hehu, mas estes são os suportes do céu, criadores do espaço e oriundos de Shu, conforme uma tradição de origem heliopolitana.

Na tradição hermopolitana, retomada e desenvolvida em Tebas, as forças criadoras que percorriam o inorganizado eram representadas por quatro pares de divindades:

O CRIADO	O NÃO-CRIADO	
Positivo	Personificações	*Negativo*
Sólido	Nun e Nunet	Líquido inerte
Delimitado	Heh e Hehet	Espaço infinito
Iluminado	Kek e Keket	Escuro
Reconhecido	Amon e Amonet	Oculto

Essas quatro entidades eram, na realidade, não-presenças que constituíam uma espécie de descrição em negativo do real. À terra firme de nosso mundo opunha-se a inconsistência líquida, inerte e amorfa do Nun. As contrapartidas de nosso espaço visível nos limites reconhecidos iluminado pelo Sol eram o infinito espacial (Heh) e a escuridão (Kek). Finalmente, Amon, "o que está oculto", era o inverso "do que é visível" ou "do que é conhecível", em suma, do que povoa e preenche o mundo. Mais tarde seria introduzido um quinto par, Niau e Niaut, personificações do vazio. O mundo não-criado era a inversão do espaço reconhecido da terra firme, iluminado pelo Sol e constituído por elementos identificáveis.

O mundo dos egípcios seria, portanto, uma espécie de bolha de ar e de luz imersa em um infinito inerte e sombrio de água escura. O universo da antecriação, sempre atual, envolvia e não cessava de ameaçar o mundo. Tanto a água que caía do céu quanto a que vinha do solo eram ambas lembranças da presença envolvente do Nun. De vez que toda vida dele saíra, o Nun constituía um lugar de regeneração, mas também era emanação do não-criado, por conseguinte uma perigosa intrusão do inorganizado no mundo ordenado.

O Nun desejável era o da boa cheia, personificada sob a forma do gênio Hapi: "És aquele que abrandas o Nun e o trazes em paz". No *Livro da terra*, a barca solar e, portanto, o defunto mergulham no Nun, fonte de vida e de renascimento.

O Nun temido era o das chuvas intempestivas e enchentes destruidoras. A cheia que devastou a região tebana sob o reinado de Osorkon III foi descrita como um perigoso retorno ao estado original. "O Nun subiu [...] veio chocar-se nas duas encostas montanhosas como no tempo das origens" (trad. S. Sauneron). O fim do mundo, raramente evocado, seria um

retorno ao estado primordial sempre latente: diante da revolta dos homens, o Senhor de Tudo decide que "este país voltará ao estado de Nun" (cap. 175 do *Livro dos mortos*).

As divindades/conceitos da criação

As divindades/conceitos da antiquíssima cosmogonia heliopolitana foram usadas por numerosos sistemas teológicos. Constituíam a base de uma espécie de linguagem comum.

O demiurgo, o ser do instante primeiro, "aquele que se fez a si mesmo", que deu forma ao mundo, "pai dos deuses", é Atum. A natureza deste ser achava-se contida em seu nome, derivado de uma raiz que significa 'completar, concluir, acabar', mas também 'não ser'. Tal dualidade etimológica era a do próprio demiurgo, emanação do universo não-diferenciado mas igualmente criador da totalidade deste mundo. Atum não era somente um deus/conceito, mas também um deus histórico que possuía um centro de culto muito antigo em Heliópolis.

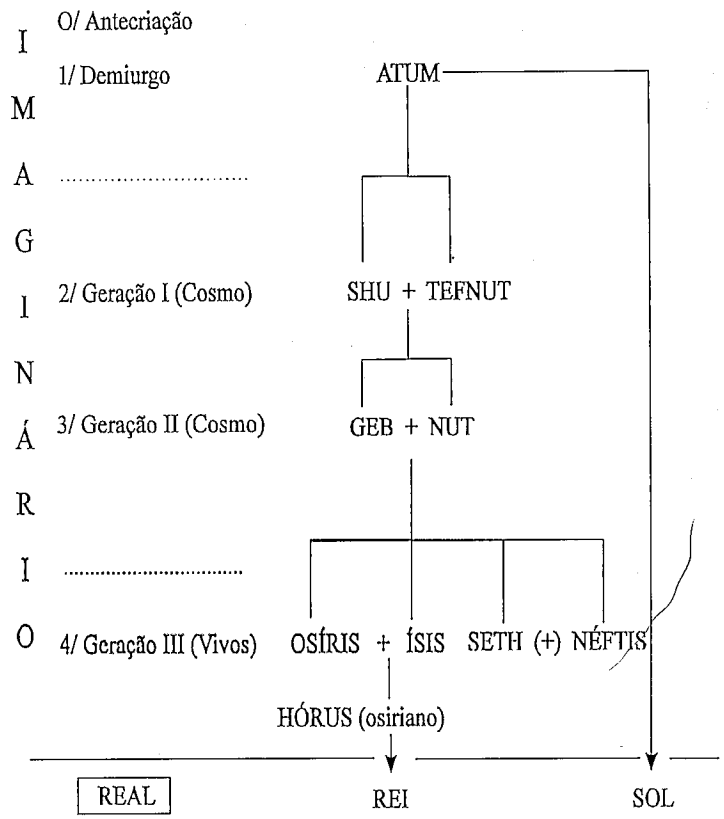
De Atum saiu o primeiro casal: Shu e Tefnut. O nome de Shu deriva de um verbo que significa 'estar vazio, seco', e sua presença nos primeiros instantes do mundo era a do Espaço que diferencia o céu da terra. De Shu sairiam os espaços liminares superior e inferior: Nut-céu e Geb-terra. Nut e Geb formam um casal separado por seu pai. Para estabelecer uma simetria sexuada com Nut e Geb, atribuiu-se a Geb uma deusa paredra: Tefnut. O papel desta divindade é complexo e com freqüência ambíguo. Atmosfera do Mundo Inferior nos *Textos das pirâmides*, encarnava na época tardia uma força destruidora terrível, às vezes ígnea.

Para essas cinco divindades, o quadro do mundo da criação estava no lugar. A terceira geração provinda de Atum simbolizava o mundo dos vivos e sua ordem social. Compunha-se de elementos antagônicos. Osíris, soberania sábia, opunha-se a Seth, força brutal, que reinava nas zonas não-domesticadas do mundo. Ísis, esposa de Osíris, era a mãe divina, e o casal representava, de algum modo, o gênero humano. Néftis, irmã e companheira de Osíris, tinha um papel mais apagado na teologia heliopolitana, mas, para manter a simetria dos pares e das entidades antagônicas, por vezes era considerada esposa de Seth. Ao contrário de Ísis, Néftis não foi mãe. Essas divindades, vítimas da fatalidade humana que é a morte, lograram conquistar a eternidade, última esperança humana: a salvação individual dependia de Osíris, que reinava sobre o Duat, a salvação coletiva humana dependia da sobrevivência do herdeiro, função assumida por Hórus menino e filho de Ísis.

Pode-se admirar da ausência de Ra e de Hórus na Enéada heliopolitana propriamente dita. O fato é que essas grandes figuras pertenciam ao tempo dos homens: um era o Sol cotidiano, o outro era o princípio da realeza que ordenava o mundo dos homens.

Nas cosmologias, quatro termos usuais designavam o Sol. Ra era o nome de uma posição, indicava o astro em sua plenitude zenital. Atum era o nome da situação transitória decrescente e crepuscular. Khépri, nome da situação transitória crescente, caracterizava o Sol levante em transformação contínua para o zênite. Por fim, Aton era o nome do Sol material, o disco luminoso que percorre o céu.

Hórus, filho e herdeiro de Osíris, que K. Sethe chamava "décimo deus da Enéada", era essencialmente uma divindade real, legitimada pela herança de seu pai Osíris. Sua imagem emblemática, o falcão, como seu nome Hor, 'o longínquo', exprimiam o distanciamento da divindade solar.



2. Os procedimentos cosmogônicos

O demiurgo e o desejo de criar

Os egípcios não se contentaram com a imagem do demiurgo, a mônada primordial, esplêndida e gloriosa em sua sublime e inexplicável solidão criadora. Muito cedo indagavam-se sobre as causas do ato criador. Segundo o capítulo 75 dos *Textos dos sarcófagos*, o demiurgo solitário na extensão inerte do Nun criara Shu "em seu coração" antes de passar ao ato. A criação, portanto, fez parte de um desígnio, de uma intenção deliberada do demiurgo. Na cosmogonia do espaço imaterial, a causa primeira não foi outra que o princípio de Vida-*ankh*, ele próprio saído do demiurgo: "Atum diz a Nun: — Foi minha filha quem ergueu meu coração". Atava-se assim o laço causal que fazia de uma emanação do demiurgo o elemento estimulador do ato criador.

Quando a criação resultava de um ato sexual masculino e solitário, a natureza do estímulo do demiurgo era menos filosófica. Nesse campo metafórico particular, o suporte do eros do deus masturbador era uma entidade feminina. A mais comun seria Hathor, senhora do amor e do prazer, oposta a Ísis, a casta esposa e mãe. Nesse papel, Hathor tomava a forma de uma deusa de quatro faces (Hathor quadrifronte).

Em uma cosmogonia tebana, Hathor era a "senhora da semente que sai dele", isto é, do Amon itifálico primordial. Duas deusas de Heliópolis, Iusaas e Nebethotepet, identificavam-se freqüentemente à "mão do deus", vale dizer, à do demiurgo executando seu ato solitário. Iusaas significa 'Quando ela vem, é grande', metáfora aplicável tanto à inundação quanto a outros fenômenos naturais ou psicológicos. Nebethotepet pode traduzir-se por 'Senhora da lassidão'. Por fim, Tefnut, filha de Atum, era também uma "mão do deus", título que dividia com as divinas adoradoras de Amon em Karnak, esposas do deus itifálico. Um sacerdote de Elefantina particularmente indisciplinado fez vir a ele sua esposa na noite do luto de Osíris. Bastante embriagado, declarou impudentemente e diante de testemunhas: "Tefnut, nenhuma deusa chega aos pés dela". Este ato pouco glorioso lhe valeu inquérito judicial.

A colina, o escarro e a masturbação

A colina primordial transpõe no imaginário das origens o espetáculo anual das terras emergindo da inundação duran-

te o abaixamento das águas. Nos *Textos das pirâmides*, Atum, saudado sob o nome de Khépri, manifesta-se sobre essa colina, o primeiro elemento sólido do mundo.

A aparição (*uben*) da colina primordial e de um pássaro mítico chamado Bennu, 'senhor do bétilo-*benben*', é descrita por intermédio de um jogo de assonâncias sobre a raiz *ben* ('inchar, estar repleto, estar gordo') e seus diversos derivados, 'apontar para cima, esfera, seio de mulher, redondeza que surge, vir, lugar alto' etc.

Em seguida, o texto mostra o demiurgo a operar: "Deste um escarro (*ishesh*) que é Shu, deste uma cusparada (*tefen*) que é Tefnut" (trad. S. Sauneron). Em outros versos da mesma compilação da criação do primeiro casal por um ser solitário, a inspiração é o modelo da geração humana: "Ele tomou seu pênis em seu punho e provocou o orgasmo com ele, e nasceram os dois gêmeos".

Os deuses da Enéada saíram, portanto, da substância de Atum.

O espaço imaterial

Nos capítulos 75 a 80, os *Textos dos sarcófagos* desenvolvem uma visão espacial do universo e de sua criação. Shu, metáfora do espaço, desenvolve-se no próprio corpo do demiurgo.

"Cresci em suas pernas, vim à existência em seus braços, criei o espaço em seu corpo", e o texto sublinha a não-materialidade do nascimento de Shu: "Não fui feito em um corpo, nem amalgamado em um ovo, nem concebido em um ventre, meu pai Atum escarrou-me num escarro de sua boca".

Ao separar o superior e o inferior, Shu criou o espaço de seu pai Atum. Permitia, assim, a criação do Sol e, por conseguinte, o desenvolvimento do tempo. Por via de conseqüência, Shu era também a eternidade-*neheh*.

O Verbo, o pensamento e o artesão

Nem sempre o procedimento criador seria uma emanação física do demiurgo. Bastava a manifestação oral de seu desejo: "Inumeráveis são as transformações (*khepéru*) saídas de minha boca". Trata-se do princípio do 'Verbo criador'. Mas os egípcios sabiam que a palavra eficaz era apenas um momento de um processo complexo. A montante havia o pensamento (concepção), e a jusante a palavra e a passagem do pensamento na realidade. Desde os *Textos dos sarcófagos*, Ptah, o criador, concebe (*sia*) "em seu corpo" e anuncia (*hu*) "com sua boca".

Um bloco de granito negro proveniente de Mênfis, conhecido sob o nome de 'pedra de Shabaka' (25ª dinastia, 715-701 a. C.), exibe, fixada na pedra, a cópia de um antigo papiro "encontrado por Sua Majestade, [...] comido pelos vermes", cujo conteúdo era "desconhecido do princípio ao fim". Por muito tempo acreditou-se que o modelo remontava ao Antigo Império, porém se averiguou que sua redação não deve ser anterior ao reinado de Ramsés II.

No sistema exposto por esse documento, o duplo conceito pensamento/palavra foi simbolizado por dois órgãos humanos que lhe constituem a sede: o Coração (*hati*) e a Língua (*nes*).

Coração e Língua presidem "todo corpo e toda boca de todos os deuses, todos os homens, todos os animais e todo ser vivo que rasteja, pensando (*kaa*) e proferindo tudo que desejam". Outra passagem detalha o papel do coração centralizando as informações de três sentidos (visão, audição e olfato) e provocando "a emissão de toda resolução", mas é pela língua "que repercutem os pensamentos (*kaa*) do Coração".

Julgou-se que o bloco de Shabaka refletia a ambição sincrética de Ptah de Mênfis e seu clero: Ptah, em sua forma de Ta-tenen (literalmente 'Terra que emerge'), "dá nascimento aos

deuses" e organiza o mundo. Trabalhos recentes mostram que 'Ptah' e 'Coração-e-Língua' não eram personagens divinos, mas termos filosóficos que designavam o processo criativo intelectual. Ptah era o nome de um instrumento usado pelo demiurgo. Assim, segundo os teólogos menfitas, o "princípio de Ptah" (Coração e Língua) preexistiu ao começo.

Tal procedimento criativo relacionava-se diretamente com a personalidade do velho deus menfita Ptah, o artesão divino, patrono dos escultores e pedreiros. Ptah presidia os 'castelos de ouro', oficinas onde os sacerdotes-artesãos das épocas antigas faziam as preciosas imagens dos deuses. A concepção de um projeto pelo pensamento prospectivo (*kaa*) e sua realização pela expressão inteligível faziam parte do cotidiano dos artesãos.

Khnum de Esna, o oleiro divino, também era um deus artesão "que torneou os deuses, que modelou os homens e os animais", porém no mito do nascimento divino de Amenófis III ele apenas fez o menino concebido por Amon.

O pântano, a flor, o ovo e o lodo

O loto azul, este elegante nenúfar que se abre pela manhã, fecha-se ao entardecer, nasce na água e exala um odor agradável, foi uma figura ideal para os mitos de criação. Essa imagem, característica do sistema hermopolitano conhecida desde o Antigo Império, aparece claramente no Novo Império.

No recôndito do Nun, em um local denominado Grande Lago, tradicionalmente localizado em Hermópolis, o 'grande loto' apareceu por si mesmo, rompendo a superfície da água, aclamado pelos quatro pares primordiais. Ao despetalar-se, a flor revelou o Sol na forma de um menino. O menino abriu os olhos, separando a noite do dia: "Afugentas as nuvens, afastas a escuridão e iluminas os Dois Países" (trad. M.-L. Ryhiner).

Em Edfu prevaleceu uma imagem típica das paisagens do Delta. Um aglomerado de juncos e restos vegetais flutuava na superfície do Nun. Um falcão mítico, pássaro real, planava volteando acima dessa minúscula ilha vegetal e aí pousou. Em seguida, um ser divino superior manifestou sua vontade sob a forma de um pássaro gigantesco, que instituiu o falcão 'senhor do universo'.

O modelo de reprodução dos seres ovíparos igualmente inspirou os egípcios. Essa tradição também se ligava à cidade de Hermópolis, porém não mais dispomos de um relato contínuo desse sistema de criação, se é que um tal relato algum dia existiu.

Segundo determinadas fórmulas dos *Textos dos sarcófagos*, esse ovo saiu de um pássaro mítico, "o grande grasnador". Textos do Novo Império fazem o Sol sair de um ovo misterioso "como filho dos Oito". Ao inverso, conforme fontes mais tardias, os Oito saíram de um ovo criado e fecundado por Ptah (templo de Khonsu em Karnak). Além disso, o ovo primordial continha o sopro, sem dúvida por analogia fonética entre o nome do ovo (*suhe*) e o sopro (*suh*).

Um texto da época romana, recentemente descoberto em Copto, utiliza um modelo inorgânico: o mundo saiu da sinuosidade da serpente Irto, 'A que fez a terra', na forma de uma massa primordial-*benu*. Esta se fendeu e deixou escapar a terra nutriente como uma espécie de magma de lodo fértil. Geb, o ser ctônico por excelência, era a potência primordial que animava essa cosmogonia lodosa.

3. A organização do universo

A Idade de Ouro e a revolta

O mundo estava criado, mas era preciso organizá-lo. Do Único do primeiro instante sairia a infinita diversidade de nosso universo. Os textos mais antigos são muito discretos sobre essa fase da criação. Antes dos deuses, o demiurgo criara os homens (*remetj*) surgidos de suas lágrimas (*remyt*). Os *Ensinamentos para Merikara* (cerca de 2100 a. C.) descrevem uma criação inteiramente voltada para o bem-estar humano: "Ele criou o céu e a terra em seu benefício, repeliu o Ávido das águas, ...fez para eles os vegetais, o gado, os pássaros, os peixes, a fim de alimentá-los". A pedra de Shabaka expõe a obra de Ptah-Tatenen, criador/organizador que sucedeu ao demiurgo e deu ordem à sociedade litúrgica: os deuses, as cidades, os nomos, pondo os deuses em seus santuários.

No Médio Império, mas sobretudo a partir do Novo Império, os mitos levam os deuses a uma história imaginária e fora do tempo real, mas cujo modelo é retirado da realidade política e social do país. O deus seria um soberano solar que faria reinar sobre a terra "Maat, filha de Ra", encarnação dos princípios da coesão social.

A abundância, a segurança e o conforto reinavam no tempo dos deuses primordiais: "Maat veio do céu. [...] A terra estava inundada e os ventres saciados, não havia fome no país, [...] as paredes não desabavam e os dardos não picavam, o crocodilo não agredia e as serpentes não mordiam" (porta de Ptolomeu III em Karnak).

Mas as delícias desse reino ideal, de resto raramente descritas, pouco duraram. Os relatos da revolta dos homens, bem mais freqüentes, introduzem no mito a violência da

realidade. Até o misericordioso demiurgo dos *Ensinamentos para Merikara* porta-se como soberano brutal: "Matou seus inimigos e castigou seus filhos, pois fomentavam a revolta". Não se evocam os motivos da sublevação. Não se tratava de uma rebelião organizada contra a autoridade, acompanhada de uma série de reivindicações, mas de atos de indisciplina em relação a Maat: os homens não agiam conforme o princípio da ordem social, deixando-se guiar por seus lamentáveis pendores naturais. A anarquia reinou e a desordem (*isefet*, noção oposta a Maat) predominou. "Eles gritam! Espalharam a desordem, cometeram homicídio, criaram a prisão" (cap. 175 do *Livro dos mortos*). Nos mitos fundadores, a revolta era a justificativa do combate divino, na verdade de uma campanha repressiva que fazia dos santuários do Egito memoriais de batalhas terríveis entre a autoridade divina e enérgica, com freqüência horiana, e 'os inimigos'. Esses combates vitoriosos atestam a eficácia da teologia local sobre as forças da desordem.

O mito de Hórus em Edfu constitui um relato de combates repressivos tratado de maneira histórica. No ano 363, número mágico, do reinado de Ra-Hórus dos Dois Horizontes, a revolta alastrou-se pela Baixa Núbia. Ra enviou Hórus de Behedet sob a forma de disco solar alado. Os inimigos, ofuscados, desnorteavam-se e matavam-se entre si. Ante os cadáveres trespassados, Thot diz: "Hórus os arpoou" (*djba*), e "por isso Hórus é chamado de Hórus de Edfu (*Djeba*) até os nossos dias". Assim, esse texto enumera e descreve uma longa série de combates divinos que conduzem Ra e seu defensor Hórus do Sudão até o mar, justificando a etimologia de várias dezenas de topônimos mais ou menos horianos.

Deve-se distinguir o tema do *combate repressivo* do que trata do *combate primordial*, imagem da luta da força organizadora contra as forças contrárias saídas do Nun. Estas tinham, amiúde, a aparência de serpente.

Em Edfu, mal o falcão tomara posse da ilha vegetal, a serpente saiu do caos e passou ao ataque. Então o demiurgo criou quatro seres armados:

um rapace, um leão, uma serpente e um touro. Esses gênios, que representavam os quatro grupos fundamentais do reino animal (pássaros, carnívoros, répteis, herbívoros), multiplicar-se-iam e de cada um surgiriam 14 formas combatentes. No total, com seus chefes de esquadra, a companhia guardiã de Edfu contava com sessenta (4x15) *saunsen*, 'a proteção está neles'. Formavam o quadrado protetor que cercava o demiurgo. Estavam sempre presentes no templo atual sob a forma de muralha de contorno considerada como sua emanação.

A cosmogonia de Neith em Esna mistura o tema do *combate primordial* e o do *combate repressivo*. Essa cosmogonia muito tardia associou numa relação dessemelhante diversas tradições de origens variadas. A estrutura geral desse relato articula-se em cinco grandes partes: a primeira manifestação de Neith-demiurgo; o nascimento do Sol; o nascimento de Apófis e a revolta; a viagem repressiva de Methyer e suas sete palavras; a instituição das festas de Esna e de Saís. Entre esses momentos de ação intercalam-se glosas e incisos que permitem justificar a toponímia religiosa local e fazer intervir todas as aparências da divindade conhecidas pela tradição.

No começo do relato, Neith, "pai dos pais, mãe das mães", surge "por si mesma" no Nun, toma a aparência de uma vaca e em seguida, sem que se saiba por que, muda para peixe. A luz sai de seus olhos logo antes de ela apoiar-se na primeira terra firme "dentro das águas primordiais". Ali pronuncia as palavras criadoras que fornecem uma etimologia cosmogônica não só aos locais sagrados latopolitanos, como igualmente a seus equivalentes saítas, pois Esna é a Saís do Alto Egito. A serpente Apófis nasce de um escarro de Neith e inicia o combate. Pelo final do relato, a deusa transforma-se na vaca 'A grande nadadora' (Methyer), e com seu filho Ra, o Sol entre seus chifres, empreende uma viagem repressiva de quatro meses, abatendo seus inimigos onde quer que estivessem.

Para conferir coerência nova a esse relato mais que disparatado, os teólogos latopolitas idearam personalizar as palavras criadoras de Neith-Methyer pronunciadas no correr do relato. Seriam os 'Sete ditos de Methyer'. Esses sete deuses proposições, após desempenharem seu papel fundador, morreram e foram enterrados na necrópole divina de Esna.

O destino do demiurgo e os deuses-mortos

Concluída a criação, organizado o universo, as forças do Primeiro Momento ficaram adormecidas. No entanto, estavam presentes no real e repousavam na necrópole divina, onde recebiam culto por parte do deus local, isto é, sua própria forma viva no templo.

Pelo século VII a. C., "o *Ba* verdadeiro que está em Tebas" repousava num antigo local de culto da necrópole tebana (pequeno templo de Medinet Habu). Textos mais tardios nos fazem saber que esse misterioso *Ba* estava cercado pela Ogdóada hermopolitana, "pai dos pais, senhores da colina de Djeme, os primordiais dos deuses". Desde o século XI a. C., Amon de Ope visitava esse santuário a fim "de oferecer água aos grandes *Bau* viventes que repousam no lugar da União à Eternidade". Amon de Ope era a forma primordial e criadora de Amon que residia no templo de Luxor, "ar da primeira vez" e local do nascimento real. Essa libação, feita a cada dez dias, constituía um rito funerário muito antigo destinado a refrescar o defunto (rito decadário).[2] Alguns textos da época ptolomaica permitem reconstituir o mito cosmogônico tebano, fundador dos cultos de Djeme, segundo os teólogos locais dos séculos III e II a. C.

Os deuses primordiais foram "feitos no Nun por Tatenen no Opet do Sul" (templo de Luxor) e eram também filhos de Irto, a serpente criadora da terra. Após seu nascimento, nadaram para o norte e alcançaram o lago de

[2] O adjetivo 'decadário' (*décadaire*) refere-se propriamente à semana de dez dias do calendário republicano francês de 1793, aqui utilizado como extensão de sentido. [N. do T.]

Fogo, charco primordial de Hermópolis onde subiram numa elevação. Ali, entre eles, "surgiu o loto de Ra, e a luz rompeu as trevas em seu nome de Amon". Concluído esse ato do clarão, voltaram para seu lugar de origem e "repousam no seu Nun, em Djeme, onde recebem o Duat de Kematef". O nome da serpente Kematef, 'A que concluiu seu tempo', lembra, por seu significado, o de Tum, seu equivalente heliopolitano. Kematef, como a serpente Irto, sua contrapartida do Começo, era uma manifestação de Amon, o Grande *Ba* do Egito.

A escolha de metáforas hermopolitanas para descrever o nascimento do Sol em um mito amoniano provocou a estranha flutuação dos Oito para Hermópolis. A heterogeneidade do instrumental teológico, composto em grande parte por peças menfitas, heliopolitanas e hermopolitanas, determina o desenrolar do relato.

No recôndito de sua tumba, os seres do começo não se achavam inativos, viam, compreendiam e na qualidade de seres do Nun asseguravam o retorno periódico da enchente. A visita decadária de Amon de Ope a Djeme na forma de uma estátua encoberta do deus itifálico beneficia a todos os defuntos da necrópole. Outras divindades tiraram proveito dessa teologia dos deuses mortos.

Khonsu, o Velho, prestava um culto cotidiano aos deuses mortos de Djeme. Na realidade, celebrava-se o rito numa capela de Karnak, substituto local do santuário de Medinet Habu. Quanto a Montu, dava-se a 26 do mês de khoiak em Djeme, sob o nome de Montu-Osíris-Atum para honrar os deuses mortos. No deserto de Edfu repousava um grupamento de nove divindades locais. Ali esperavam, "respirando em vida" na sua tumba, a vinda anual de Hórus de Edfu e de Hathor de Denderah. A forma morta de Min-Osíris repousava na necrópole de Copto e recebia a cada dez dias a visita refrescante da imagem encoberta de Min. Os defuntos coptitas com fama de santidade tinham o privilégio de ser enterrados no adro do templo a fim de receber do próprio deus a libação santificadora. Recebiam o título de 'bem-aventurados' (*hesy*), termo que em copta significará 'aspergidos, afogados'. Esses bem-aventurados eram conhecidos em outras cidades do Egito.

Os criadores repousavam, os deuses animavam o universo, os deuses-reis reinavam e o faraó cuidava dos cultos. A eternidade seria tranqüila se não houvesse os causadores de perturbação.

Os causadores divinos de perturbação

Sucedia que o mundo não girava exatamente conforme a ordem divina. Diversos deuses misturavam-se a esse drama e assumiam o papel de inimigos nas intrigas míticas.

A serpente Apófis era um ser liminar, uma ressurgência no universo organizado da inorganização primordial, uma das forças do não-existente que perturbava o existente. Quando a fome se abatia sobre o país, era porque a barca de Ra encalhara no "banco de areia da serpente Apófis".

Seth, tão brutal e perigoso como Apófis, era, ao contrário, um dos elementos da criação. Com certeza um elemento desordenado, o vento quente que varria o deserto, o eterno litigante e rival de Hórus, mas que figurava honrosamente nos grupamentos divinos. Essa energia cega e destruidora podia ser empregada numa boa causa. Para combater o monstro Apófis, Ra recorria a Seth (fig. 7).

Em suma, os causadores de perturbação pertenciam a duas categorias: de um lado, o agitador, o mal necessário, Seth, o intratável, e seus diversos avatares (crocodilos, serpentes, escorpiões, asnos etc.), de outro, Apófis e suas transformações (serpentes, Nehaher, Nik, Rik etc.). Inimigo mortal de Ra, Apófis era o niilista da catástrofe final. Para ele não se tratava de levar a perturbação ao mundo, mas de suprimi-lo. A Seth, a desordem, a Apófis, a não-ordem.

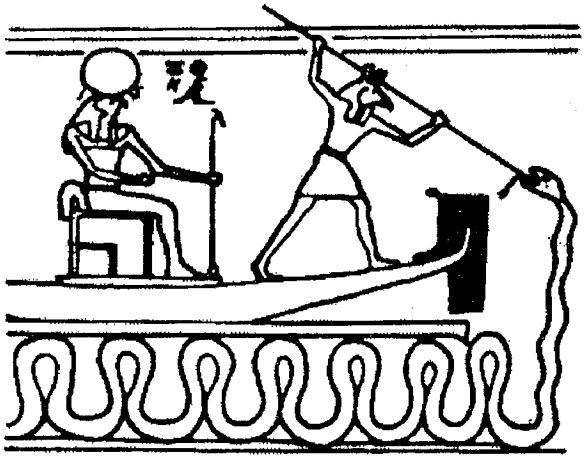


Fig. 7 — Seth combate Apófis.

Na prática cotidiana de seu imaginário, os egípcios eram levados a transigir com esses seres. Tomados como reféns dos seres terrificantes do Duat, mantinham relação tumultuada com seus algozes. Os defuntos, diretamente defrontados com os demônios do Mundo Inferior, dirigiam-se a eles, saudavam-nos e pediam sua proteção. Até Nehaher, gênio do mal, esquecia sua função cósmica, concedia sua proteção e, numa cripta do templo de Denderah, era "o senhor da fúria que traga os inimigos de Ra".

Semelhante inversão não era rara entre gênios e demônios. A repugnante e perversa Unemhuaat, 'Comedora de podridão', terminaria sua carreira como protetora eficaz e dispensadora da enchente. Os 74 demônios de nomes estranhos (O flamejante no solo, O do caldeirão, Aquele que chora etc.), que pontuavam com suas ameaças o percurso do Sol, tornaram-se 74 formas de Ra (*Litania do Sol*).

4. Funções particulares

As funções complexas: o exemplo de Osíris

O mundo não era uma simples superposição de forças cósmicas primárias e distantes. Como ser vivo, o homem experimentava a proximidade cotidiana e imediata de fenômenos complexos: a vida e a morte, o ciclo dos vegetais, a renovação das gerações, o equilíbrio da sociedade. A descrição em um imaginário ideal desses mecanismos empregava imagens, personagens e, sobretudo, seqüências míticas complexas. Ra poderia eventualmente passar sem uma história mítica, na medida em que sua gloriosa realeza cotidiana era evidente, porém o mesmo não acontecia com Osíris, personagem central de um conjunto de dramas cuja exposição necessária recorria a numerosos atores divinos.

Não se pode falar propriamente de um mito de Osíris escrito e codificado. Conforme a necessidade, os textos buscam séries de seqüências encadeadas pelos temas do mito: a realeza de Osíris, a morte brutal, o luto, a proteção do corpo, o herdeiro póstumo, a ressurreição, o processo, a vingança etc. Os pormenores dos episódios variam: violência, doença, afogamento pelo assassino, lamentações de Ísis e Néftis, queda das folhas, águas baixas pelo luto, a magia de Ísis, a germinação, a ressurreição etc.

Desde os *Textos das pirâmides* várias séries míticas se superpõem. Segundo uma, Osíris foi assassinado por seu irmão Seth, mas a magia de Ísis e de Néftis permitiu-lhe voltar à vida. Hórus, o filho, nasceu de uma concepção *post-mortem*. O deus foi vingado e Seth condenado pelo tribunal dos deuses, que reconheceu a paternidade de Osíris. A outra relata o eterno combate entre Hórus e Seth pela conquista da soberania do Egito. Os dois deuses combatentes estavam fadados a desempenhar os papéis de filho vingador e de assassino.

De acordo com a finalidade pretendida, os autores escolhiam e extraíam na 'Osiriana' tal episódio em tal tradição, segundo a especificidade do contexto ritual do documento que compunham.

Plutarco, que deu uma versão linear com múltiplos detalhes do mito, põe o leitor de sobreaviso: esse relato não passa da "imagem de uma determinada verdade que reflete um mesmo pensamento em meios diferentes", e se tais ficções correm o risco de ser brutais, é melhor "rejeitá-las cuspindo-as e lavar a boca". Os episódios do relato de Plutarco têm origem faraônica, mas o conjunto é uma compilação desarmônica que tira seu material da Osiriana acessível aos gregos.

Deve-se, pois, extrair do mito o que constitui sua essência: Osíris, deus da realeza muito antigo, exprime todas as forças recorrentes do homem (morte e ressurreição), da sociedade (transmissão e legitimidade), do mundo (vegetais, Nilo) e por extensão do cosmo (a Lua, a luz).

A animação das funções complexas

A *ana*[3] de Osíris permite descrever e relatar os diversos mecanismos recorrentes. Os egípcios indagavam-se sobre a natureza da força que, para além das metáforas aplicáveis a Osíris e às divindades associadas, animava essa recorrência. Para os teólogos tebanos do primeiro milênio a. C., a causa oculta que animava, entre outros, o mito de Osíris era Amon. No templo de Opet em Karnak, um estranho pássaro compósito amoncéfalo e itifálico planava acima de Osíris renascente. Era "Amon-Ra, o *ba* venerável de Osíris". Não se

[3] O sufixo latino *-ana*, juntado ao radical de um nome próprio, passa a designar coletânea de pensamentos, anedotas etc. de determinado autor, ou a coleção de suas obras (Machadiana, Euclidiana...). No caso acima, refere-se ao conjunto de narrativas sobre Osíris, portanto da Osiriana. [N. do T.]

tratava aqui nem de uma equivalência entre as duas divindades, nem muito menos de uma assimilação ou fusão, mas da descrição de uma estrutura teológica hierarquizada.

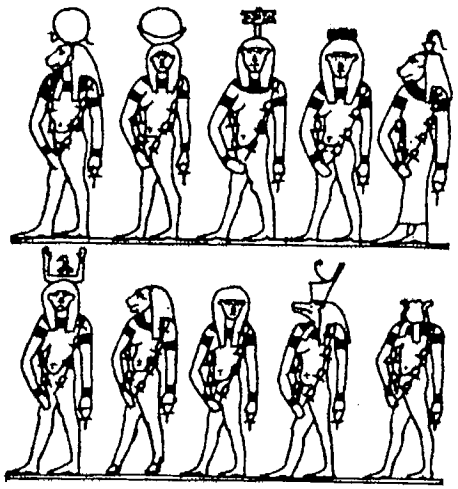


Fig. 8 — Os dez *bau* de Amon.

Uma cena pintada na parede da cripta mostra os dez *bau* de Amon dirigindo-se para a imagem de Osíris, apresentado-lhe um rosário de signos da vida. Cada *ba* de Amon animava um setor do universo: o primeiro é "Amon, o *ba* que está em seu olho direito" (o Sol) (*ba* 1), o segundo é "Amon, o *ba* que está em seu olho esquerdo" (a Lua) (*ba* 2). Seguem, descritos com auxílio de metáforas apropriadas: o vento e o espaço (*ba* 3), a água (*ba* 4), o fogo (*ba* 5), a humanidade (o *ka* real) (*ba* 6), o gado miúdo e o de corte (*ba* 7), os seres que voam (*ba* 8), os seres que nadam (*ba* 9) e a força de crescimento dos vegetais comestíveis (serpente provedora dos *kau*) (*ba* 10).

A causa oculta do renascimento osiriano era, por conseguinte, o poder universal de Amon que atuava por seus *bau*. Amon estaria, portanto, em tudo, como uma força imanente?

Imanência e transcendência

No capítulo 200 do *Hino* de Leide (época raméssida), Amon é o "deus prodigioso, rico em transformações". Seu *ba* está presente no "céu distante" no Duat e no céu próximo, seu corpo está na necrópole e "sua estátua está em Heliópolis do Sul" (Tebas). A imanência amoniana é incontestável. Em seguida, sem transição, o texto prossegue paradoxalmente: "O único é Amon, ...que se oculta dos deuses, ignora-se seu aspecto, ele está mais distante que o céu longínquo, é mais profundo que o Duat, ...os deuses ignoram sua forma verdadeira, ...nenhum deus sabe como invocá-lo". É um deus distanciado de sua criação, externo ao mundo, portanto transcendental, não-conhecível, sem culto, inacessível.

Esse texto não é único, e os hinos raméssidas são ricos em descrições da divindade solar única e longínqua (J. Assmann). Segundo essa passagem do hino, os letrados da época raméssida admitiam a idéia de uma divindade transcendental e única, próxima dos grandes sistemas monoteístas. Mas como resolver a dificuldade da vizinhança de dois conceitos tão opostos? Acreditamos que a solução reside naquela característica da cosmologia egípcia que é a antecriação. Para os teólogos raméssidas, Amon era transcendente como criador preexistente, o Único do primeiro instante, mas na criação Amon era imanente (J. Allen)! Quanto à infinita multidão de deuses, mesmo sendo, nesse sistema, emanações de Amon, possuíam existência própria, e por isso não se pode falar de monoteísmo. Antecriação, criação e mundo vivente formavam um conjunto indissociável e atual.

Amenófis IV e o atonismo

Apresenta-se comumente Amenófis IV (1352-1338 a. C.) como um soberano místico, profeta inspirado de um monoteísmo de Estado. Desde o início de seu reinado, com efeito, o jovem rei instaurou em todo o Egito um culto solar dedicado ao deus hieracocéfalo Horakhty-que-se-rejubila-no-horizonte-em-seu-nome-de-luz-que-está-no-disco. Ele criaria os fundamentos de uma nova teologia da realeza caracterizada pela imagem do 'disco' solar radiante: Aton. Nos hinos dirigidos ao Disco (Aton), a divindade é um deus de amor: "Teus raios tocam cada um, ...enches o Duplo País com teu amor, os homens vivem quando te levantas para eles, ...fizeste o céu longínquo para te ergueres nele, para contemplares tua criação, és o Único, mas há milhões de vidas em ti".

No sexto ano, Amenófis IV tomou o nome de Akhenaton e fundou Akhetaton, uma cidade nova consagrada a seu deus (Tell el-Amarna), mas a experiência fracassou. Os traços arqueológicos de uma perseguição ao nome de Amon, sinal de um período de radicalização extrema do sistema de Estado atoniano, induzem a pensar a luta Amon/Aton como a de um politeísmo obscurantista oposto a um monoteísmo luminoso. Se acrescentarmos a esses dados a beleza de Nefertiti, esposa de Amenófis IV, a livre elegância da arte dessa época e a tristeza do revés final, reúnem-se todos os ingredientes para fazer desse rei antigo um mito contemporâneo.

Na realidade, essa teologia é anterior a Amenófis IV pelo menos dois reinados. Fundava-se no princípio do distanciamento da divindade. O deus de Akhenaton não era Aton (o Disco), mas a entidade de nome desconhecido que se manifestava nele como 'Luz no Disco'. Soberano divino, escrevia-se seu protocolo em um duplo cartucho, e o rei constituía seu equivalente terrestre. Como a transcendência e a imanência amoniana, o atonismo não era fundamentalmente incompatível com a polissemia divina clássica. Há numerosos exemplos de coabitação entre os dois sistemas: Akhe-

naton ensinava que seu deus possuía o conhecimento das formas-*iru* de cada deus e deusa; organizou-se a lista dos deuses do Egito numa parede do templo de Aton em Karnak que segue a de Amon; a rainha era a imagem terrestre de Hathor etc. Akhenaton era um soberano autoritário, pois sabemos hoje que campanhas militares tiveram lugar durante seu reinado. Um relevo de Karnak recentemente descoberto mostra as mãozinhas benfeitoras do Disco estenderem a cimitarra e a maça ao rei que abate um inimigo estrangeiro.

A teologia atoniana era puramente fenomenológica; descrevia os benefícios dispensados pelo astro numa criação contínua, cotidiana e imediata. Nela não havia nem cosmogonia nem geografia do imaginário. Porém Amenófis IV não se contentou, como os teólogos raméssidas, em escrever e meditar. Ao substituir as antigas estátuas de culto por sua própria pessoa e a da rainha, numa curiosa combinação de princípios rituais solares e clássicos (ver pp. 49, 118), pretendeu dar uma realidade tangível, terrestre e real a uma filosofia.

CAPÍTULO 7

Os deuses e o mundo dos homens

1. Os meios de comunicação

Shu, espaço de comunicação, "transmite as palavras Daquele-que-veio-à-existência-por-si-mesmo para sua multidão". Os *bau* divinos impregnavam o mundo e habitavam as imagens de culto. Para o indivíduo, porém, esses meios de comunicação coletivos, decerto vitais e eficazes, eram insuficientes. Também os deuses, como os homens, buscaram meios de comunicação mais diretos que permitissem aos primeiros exprimir sua vontade e aos segundos fazer entender suas súplicas.

Do mundo divino ao dos homens

Quando o deus queria intervir diretamente, podia disfarçar-se sob uma aparência humana e atuar como espírito-*akh*. Entretanto, como vimos, tal procedimento era raro. O mais freqüente era a aparição do deus em sonho, embora reservado aos personagens de sangue real. Os deuses mostravam-se muito discretos nas *Chaves dos sonhos* consultadas pelo povo.

O jovem príncipe Tutmósis, adormecido aos pés da esfinge de Gizeh, recebeu a visita do deus Harmákhis, que lhe pedia para livrar sua efígie da areia que a cobria. Nos períodos tardios, alguns particulares também receberam diretamente os conselhos do deus, como Sematauitefnakht, médico pessoal de Dario III. O deus Herishef em pessoa aconselhou-lhe abandonar o exército persa após a derrota de Arbela, próximo a Nínive, e voltar a Heracleópolis. Durante toda essa arriscada viagem, Herishef protegeu o médico-colaborador.

Mais tarde, sem dúvida sob influência grega, deuses que curavam, como Imhotep e Amenhotep, filho de Hapu, dignavam-se aparecer aos pacientes que buscavam remédio para seus males passando a noite no pórtico do templo. Em geral, todavia, o egípcio tinha medo do confronto direto com os seres vindos do imaginário.

Ante a aparição, ainda que encantadora, de uma deusa nua nas proximidades de um charco, o pastor de um conto do Médio Império ficou apavorado: seu cabelo eriçou-se e o medo alastrou-se por seu corpo.

Os textos mágicos advertem o manipulador sobre o perigo da visão de demônios: "Se qualquer vivo os vir, morrerá e pegará fogo" (papiro Brooklyn 47, 218, 156). Contudo, o temível demônio Bes panicônico, verdadeira máquina mágica de guerra com seus sete rostos, oito asas e milhões de chifres, encarregava-se pela boa causa da proteção do defunto e do rei. Para intervir na vida de cada um, os deuses dispunham das terríveis coortes de 'emissários' de Sekhmet, a deusa de todos os perigos (ver pp. 86, 121, 129 e 139), ou pior, dos 'errantes' que podiam surgir em qualquer lugar. Dirigida ao indivíduo por iniciativa do deus, a mensagem só podia anunciar o inelutável: "A mensagem divina (de Amon) destina-se a matar ou a fazer viver" (*Hino* de Leide, cap. 300).

Havia outros meios usados pelos deuses para informar os homens. Vimos os deuses soberanos editar decretos. Os deuses sábios escreviam livros que os homens descobriam ao acaso quando da inspeção de um templo. Acontecimentos naturais porém importantes ou, ao contrário, extraordinários podiam ser os sinais da vontade divina, e todos eram maravilhas-*bia* concedidas aos homens pelos deuses.

O capítulo 30 do *Livro dos mortos*, composto por Thot em pessoa, foi encontrado pelo príncipe Djedefhor. Às vezes o deus aparecia em sonho para revelar o local do precioso rolo, ou ainda para exigir a tradução em língua grega de um de seus escritos (*Aretalogia* de Imutes). Certa noite mesmo, um livro mágico caiu do céu no templo de Ísis em Copto. Nas pedreiras do uádi Hammamat, uma gazela que parisse indicava aos pedreiros de Montuhotep III o bloco que seria a tampa do sarcófago de Sua Majestade.
Um dia, no templo de Amon, no transcorrer de uma cerimônia, a barca processional desviou-se da rota, impulsionada por uma força irresistível, e veio parar diante do príncipe Tutmósis, o futuro Tutmósis III. Por esse oráculo espontâneo, Amon designou o soberano que ele desejava ver reinar. A ordália, embora atestada nos relatos mitológicos (conto de Hórus e Seth), não fazia parte das práticas correntes no Egito.

Dos homens aos deuses

O homem dispunha de três modos de comunicação com os deuses: o culto, a pergunta oracular e a prece pessoal. O culto dava-se de acordo com um calendário litúrgico que só levava em conta os momentos dos ciclos naturais, divinos e reais. Dirigiam-se palavras e atos ao deus por intermédio de uma imagem carregada do *ba* divino. No caso do oráculo, o homem interpelava diretamente a divindade e a trazia para o tempo do real. Se fosse um soberano, o deus podia falar-lhe diretamente.

Tutmósis IV, ao saber a notícia de uma sublevação na Núbia quando celebrava um ritual no adro do templo de Amon em Karnak, dirigiu-se imediatamente para o *sanctum sanctorum* a fim de consultar Amon. Após esse face a face com o divino, proclamou as decisões tomadas. Em circunstâncias parecidas, Hatshepsut, sozinha no santuário de seu pai, ouviu a ordem divina da boca do deus.

Até o século IV a. C., os oráculos falantes continuavam como exceção, e habitualmente os indivíduos, assim como os responsáveis por instituições, tomavam conhecimento das intenções e projetos do deus pelo movimento de sua barca processional, interrogada com grande solenidade na ocasião de uma saída divina. Quando o deus aprovava, os sacerdotes

portadores do pavês cediam ou sentiam que a barca se dirigia para uma das propostas escritas apresentadas ao deus. O egípcio podia também comunicar-se diretamente com o deus, quer por uma prece silenciosa, quer por uma prece escrita afixada pela eternidade no templo ou na tumba do fiel. Afora a qualidade do autor e a natureza da súplica, o conteúdo dessas preces individuais procede dos mesmos fundos teológicos que os hinos cultuais coletivos.

A escolha de uma imagem intermediária específica era uma das características da devoção dita popular. Escolhia-se uma cena da decoração do templo, por exemplo a grande imagem de Ptah na passagem do bastião de entrada do templo de Medinet Habu. Essa imagem, paramentada, protegida, até mesmo dourada, serviria de ponto de comunicação entre os humildes e os grandes deuses.

Por vezes o intercessor era um antigo notável cuja estátua se dirigia ao visitante do templo: "Digam-me suas preces e as transmitirei à Senhora do Duplo País, pois ela ouve minhas preces" (templo de Ísis em Copto).

2. A presença divina na terra

A comunicação entre homens e deuses intermediava-se com freqüência por um objeto manufaturado, uma imagem ou uma estátua animada pelo rito da abertura da boca. O culto era um meio de institucionalizar e prolongar a presença divina pontual. A imanência de forças universais implicava, ao contrário, uma presença divina contínua e difusa, mas excluía a ação ritual, salvo no caso particular dos cultos solares. Tal oposição encontra-se igualmente nas pessoas: o indivíduo podia dirigir sua prece ao deus onde quer que estivesse, mas o ato ritual, eminentemente coletivo, dava-se num lugar

de concentração da presença divina. Havia, contudo, certos pontos de concentração natural da divindade.

Os animais

De vez que os animais eram os seres vivos mais atingidos pela incomunicabilidade com os homens, era fácil pensar que mantinham relações privilegiadas com o lado imaginário do mundo. O touro Búchis de Hermôntis, pouco ao sul de Tebas, era o "*ba* vivo de Ra, arauto de Ra". Este animal único, encarnação de Ra, podia ser reconhecido por determinados sinais. O touro Ápis de Mênfis era o *ba* vivo de Ptah e o touro Mnévis o de Ra em Heliópolis. Enterrava-se o animal sagrado único com grande pompa em presença do rei ou um de seus representantes. O animal da mesma raça, mas não distinguido, pertencia ao mundo profano, porém nele residia um "eco possível do divino" (D. Meeks).

O costume da criação desses animais começou sob a 18ª dinastia. Fiéis e peregrinos, desejosos de atrair o favor divino, tomavam a seu cargo o embalsamamento e o enterro dos animais mortos. Um estudo recente demonstrou que os animais das grandes necrópoles coletivas (peixes, crocodilos, íbis, gatos, cães etc.) foram piedosamente estrangulados, afogados, mortos a golpes de cacete ou de machado. Essas hecatombes efetuavam-se sobre animais de qualquer idade em dado momento do ano: durante as festas a demanda de múmias por parte dos peregrinos era superior à mortalidade natural do plantel.

Numerosas espécies que viviam em liberdade eram consideradas manifestações dos deuses. A serpente Ikher seria uma manifestação de Ra quando matava, e uma manifestação de Kherybeqef quando o entorpecimento do inverno atenuava o efeito do veneno.

3. Os deuses e o rei

O conceito de Maat

O rei, símbolo vivo da humanidade, alcançava o mundo dos deuses mesmo ancorado no real e humano. Era o encarregado de fazer reinar Maat na terra. Maat, filha de Ra, o soberano solar, constituía um conceito divinizado. Ela representava a Ordem, o que devia ser feito para que o mundo funcionasse harmoniosamente e, portanto, subsistisse. J. Assmann define Maat como o próprio princípio da coesão social: age segundo Maat aquele que pratica a justiça, diz a verdade, atua pelo bem da coletividade, comunica e desempenha seu papel na cadeia social. Maat era a expressão no mundo divino da solidariedade social do Estado faraônico. Os textos afirmam que Ra se alimentava de Maat, isto é, que a divindade e, por conseguinte, a criação subsistiam porque se respeitava a coesão social.

O rei, como gestor do país, era responsável pelo funcionamento do templo. Representante da humanidade, só ele estava habilitado a dialogar com os deuses. O modelo mitológico da realeza era essencialmente solar e heliopolitano. No templo de Luxor, Amenófis III apresentava-se como oficiante solar. A divindade do faraó era parcial: somente a função e, portanto, seus traços externos eram sagrados (ver p. 82). Ator litúrgico, desempenhava um papel divino, atuava 'como' os deuses por intermédio do rito (faraó *ludens*). Teoricamente a oferenda funerária que assegurava a sobrevivência no além ao menor de seus súditos seria apresentada pelo rei. Mas era também um homem, e por vezes um homem até de passado político duvidoso. Alguns soberanos deixaram testemunhos de devoção pessoal semelhantes aos

de seus súditos, outros diziam respeito à legitimidade do poder. Na época ptolomaica, os sacerdotes do pequeno templo de Deir el-Medineh anexaram um mamise[1] a seu templo a fim de celebrar o poder do menino Ptolomeu IV Filométor, de cinco anos, e afirmar a regência de sua mãe, Cleópatra I, a Síria.

4. Os deuses e os indivíduos

Os deuses na consciência individual

Os egípcios amavam seus deuses. Feliz "aquele que o coloca em seu coração", isto é, aquele que conhece o deus e o põe em sua consciência. Os autores dos ensinamentos falavam com freqüência em um 'deus' que se devia honrar e venerar. Esse anonimato foi interpretado como indício de um 'monoteísmo dos sábios', mas tudo indica que tal 'deus' não-nomeado fosse a divindade local do leitor potencial (ver p. 123). Quando o autor invocava uma função divina, o deus era nomeado: a cólera do deus era a de Sekhmet ou de Hathor.

Temia-se os deuses porque podiam intervir diretamente na vida do indivíduo. Um tal Huy deu falso testemunho e jurou, porém alguns dias depois "os *bau* divinos se manifestaram", sem dúvida por qualquer perturbação física do perjuro. Os nomes teóforos eram extremamente comuns: 'Amon é forte', 'Mut destrói o mau-olhado', 'Aprazível é estar junto de Ptah... Tjaasetemimu (cerca de 370 a. C.) colocou-se sob a proteção de uma deusa pessoal, Semset de Perdfau, antiga protetora do ano reciclada no papel de anjo-da-guarda: "Eu te alimentei", dizia ela, "e fiz tua força aumentar".

---

[1] Ver nota da p. 16. [N. do T.]

Os deuses como recurso de um grupo social

Os laços que uniam determinadas divindades a determinadas categorias profissionais eram de dois tipos. Um provinha da mitologia específica do deus: assim, Ptah, idealizador e artesão do mundo, era particularmente venerado pelos escultores, gravadores e outros artesãos. Nessa categoria devem-se alinhar Thot, patrono dos escribas, Montu, o guerreiro, popular entre os medjaiu, espécie de policiais do deserto, Sekhmet, patrona dos médicos e veterinários, ou ainda Selqet, a deusa-escorpião senhora dos curandeiros etc. O outro tipo resultava de encontros ocasionais no próprio local de trabalho: os pedreiros alardeavam uma devoção particular a Anúquis, senhora de Elefantina e de suas minas de granito, ou também por Min, senhor das pedreiras do uádi Hammamat próximas de sua cidade.

Os deuses repelidos, constrangidos ou ameaçados

Para obrigar os acontecimentos em seu proveito ou de seu cliente, os magos não hesitavam em usar a ameaça. O recurso era legítimo se a vítima fosse Seth: "Para trás, Crocodilo, filho de Seth! [...] Que a água seja para ti como uma chama que queima". Mas sucedia que deuses mais inocentes fossem maltratados pelo mago: os senhores de Heliópolis seriam queimados, a vaca Hathor decapitada e, cúmulo do horror, Sobek, o crocodilo, e Anúbis, o cão, cobertos com couro de crocodilo e de cão. No mito da Vaca Celeste, o próprio Ra parece temer a magia-*hekau*. Uma passagem dos *Textos dos sarcófagos* assinala que a magia-*hekau*, entre outros instrumentos do criador, existia antes de todas as coisas.

CAPÍTULO 8

A geografia e os deuses

1. Cidades e deuses

O deus da cidade

Para o citadino ou para o camponês, a divindade mais importante era aquela cuja residência estava mais perto: "A voz do deus da cidade comanda a morte e a vida de seu povo" (ensinamento da época ptolomaica). A responsabilidade do deus para com sua região independia de sua personalidade. As relações entre deuses e homens regulavam-se pelo consenso cultual: que se efetuassem os ritos, os altares do deus abastecidos, e tudo iria no melhor dos mundos. Mas precavinham-se contra as conseqüências da leviandade de oficiantes estouvados.

Assim, em Denderah, se um sacerdote linguarudo revelasse as aparências das imagens secretas dos deuses do Castelo de Ouro, ou se o deus encontrasse uma multidão de simplórios nesse local sacrossanto, então ele sentiria "grande cólera contra sua cidade". Ao contrário, se o segredo das imagens divinas estivesse bem guardado, se os ritos se executassem conforme as prescrições, então o deus livraria "sua cidade de qualquer mal, bem como a terra inteira", faria vir "uma inundação abundante e o prado verdejará". Notemos que o redator dessa inscrição do templo de Hathor empregava a palavra 'deus', e não 'deusa' (neutralidade do conceito de 'deus da cidade').

O citadino que respeitava Maat devia participar do culto do deus de sua cidade: "Celebra a festa de teu deus e a repete em sua data", recomenda o sábio Ani (18ª dinastia). Toda a população participava dos rituais processionais, cujas virtudes profiláticas jorravam sobre todos: Hatshepsut ofereceu

uma estátua processional de Hathor ao templo de Cusas, "a fim de que sua cidade seja protegida pela barca das procissões na terra". A saída do deus, manifestação solene e pública da presença do deus em sua cidade, era também a de um soberano que aparecia a seu povo. Quando seus encargos divinos o levavam a sair de seu templo de Karnak e atravessar sua cidade, Amon era chamado "príncipe de Tebas". A fidelidade dos citadinos podia chegar ao ufanismo localista: "Não faço prosperar cidade, exceto tua cidade", declara um desvelado devoto.

Os deuses fora de sua cidade

Para incitar os visitantes de sua capela funerária a recitar a fórmula de oferenda em seu benefício, Djau (cerca de 2250 a. C.) promete-lhes as graças "do deus de sua cidade", estivesse este perto ou longe, fosse deus ou deusa. A fórmula dita saíta, gravada no pilar dorsal de estátuas de altos personagens depositadas nos templos, coloca-os sob a proteção do "deus da cidade" sem que este seja nomeado.

O 'deus da cidade' não era imóvel. Seguia o percurso de seus fiéis. Os deuses egípcios eram onipresentes e acessíveis a partir de qualquer lugar, quer pela prece individual, quer pelo culto. Mas isso não impedia que os egípcios sentissem apego pessoal a um lugar de culto. Neste caso, o deus local perdia o anonimato e a seu nome seguir-se-ia, então, um qualificativo topográfico. Amenófis II fez construir em Karnak, dentro do templo de Amon, uma capela consagrada a Amon de Perunefer, nome do arsenal real de Mênfis onde o rei jovem recebera sua formação militar e administrativa.

Para o egípcio que viajava, o apego ao 'deus de sua cidade' não excluía levar em conta as divindades de outras

cidades. Estas podiam servir de mediadoras junto ao deus de sua cidade.

Em 1072 a. C., Heqanefer, segundo profeta de Amon em viagem pelo Norte, escreveu a seu amigo Tjary, administrador da necrópole tebana: "Todo dia oro a cada deus e deusa diante dos quais passo, para te conceder vida, saúde, força", bem como um retiro sossegado junto "a Amon de Karnak, nosso senhor".

Os deuses-personificações das cidades

O valoroso Tutmósis III, no regresso de sua oitava campanha na Síria, ordenou erigir uma estátua de 'Tebas, a vitoriosa', e prestar-lhe culto. Tebas (Uaset), a vitoriosa, imagem do valor guerreiro dos soberanos dela oriundos, tinha a aparência de uma mulher armada com lança, maça, arco e flechas. Suas litanias desfiam os nomes das cidades do Egito cuja senhora era Hathor ou uma de suas formas belicosas. Ela aparecia como 'A que está diante de seu senhor' (Khefethernebes) e simbolizava a um só tempo a cidade e a fortificação que protegiam o deus senhor de Tebas. Sob o reinado de Séti I, Uaset teve êmulos menfitas: as deusas Mennefer e Tjesemet. O nome da primeira era o da cidade, o da segunda construía-se sobre a palavra 'bastião'. Seu toucado representava, alías, uma espécie de muralha com bastião, justificando as palavras do sábio: "Os muros de uma cidade são seus deuses" (papiro Louvre 2.414).

2. Os deuses e as províncias

Cada santuário do interior tinha suas particularidades, sua história litúrgica e suas tradições cuidadosamente consignadas nos frágeis rolos das bibliotecas sacerdotais locais. Na época tardia, determinados textos foram copiados em

suportes que não temiam os vermes, como as paredes dos grandes templos greco-romanos. Conforme um dos frisos do pilone do templo de Ísis em Filas, suas paredes "são inscritas pelo grupamento divino deste nomo com todas as prescrições que lhe dizem respeito". Aqui a decoração parietal era considerada o inventário das divindades e dos cultos da região.

Os pequenos cultos locais podiam ser muito numerosos. A senhora Stika, de Mênfis, ao escrever à senhora Sekhmetneferet, recomendava sua amiga tebana não só a Ptah, "senhor de Ankhtui" (Mênfis), como também "a todo deus e a toda deusa que estão na região de Mênfis", ou seja, uma multidão de 33 divindades de toda espécie (Ptah sob sua moringa,[1] Amon dos alfaces, Qadesh etc., os reis enterrados na necrópole, os defuntos).

Os nomos

Nos envasamentos dos templos tardios, longos cortejos de personagens com aparência de gênios-Nilos dirigem-se para o senhor do templo trazendo-lhe todos os produtos do país. Cada um desses personagens representava um nomo. Os 42 nomos eram províncias que cobriam em média cerca de quarenta quilômetros no curso do rio. Até o século IV a. C., as procissões de nomos limitavam-se a anunciar o nome das províncias sem outros detalhes. Na época ptolomaica (Ptolomeu VIII, 145-116 a. C.), tais procissões tornaram-se verdadeiras enciclopédias de geografia religiosa em quatro partes (o nomo e seu deus, seu canal, suas terras cultiváveis, seus pântanos). A finalidade desses textos não era descrever uma realidade cultual e menos ainda política, mas exaltar a prosperidade do país inteiro, que trazia seus produtos ao

[1] Gênero de planta nativa da África e da Ásia oriental. Sua árvore fornece um óleo doce e inodoro usado em perfumaria. [N. do T.]

deus do templo. Nomo por nomo, uma consideração mitológica justificava os bens ao estabelecer eruditas e astuciosas correspondências entre a teologia do deus beneficiário e a do nomo produtor. Os sacerdotes de Copto levaram o jogo ainda mais longe, atribuindo mesmo a cada nomo produtor um deus coptita beneficiário diferente.

Esses documentos são sucintos, alusivos e parciais. Assim, o 19º nomo do Alto Egito e o 11º do Baixo Egito foram maltratados pelos redatores das 'procissões geográficas' do grande templo horiano de Edfu, pois eram pátria de Seth (o canal está seco, os templos em ruínas e perdeu-se a lembrança dos títulos dos sacerdotes). A lista de nomos da porta do templo de Geb coptita, o bom crocodilo, ignora com desdém quatro nomos horianos predadores desse animal, entre os quais Edfu e Denderah.

As listas geográficas antigas

Nos períodos mais antigos, a sociedade dos deuses da terra do Egito repartia-se livremente e dispensava a divisão por nomos. Quando Amenófis IV decidiu fundar em Karnak um culto a seu deus solar, impôs contribuição a todos os deuses do Egito. Cada domínio divino foi convidado a pagar uma pequena soma.

A ordem da lista computável de noventa santuários obrigados pelo 'rei místico' é estritamente geográfica (do sul para o norte), sem levar em consideração a ordem canônica dos nomos. A mesma disposição ordena a lista de deuses das cidades nas paredes internas do terraço do templo de Milhões de Anos de Ramsés III em Medinet Habu.

As esfinges de carneiro do corredor oeste de Karnak, atualmente em número de 98, têm no seu pedestal uma curta inscrição que coloca o rei sob a proteção do deus de uma cidade. Essa lista estava longe do irreal rigor das listas tardias, dando uma nítida preferência às divindades mais próximas.

As compilações tardias

Para abarcar toda a riqueza das tradições locais disseminadas pelos numerosos santuários, pequenos ou grandes, espalhados pelo país, os doutos e ritualistas dos últimos séculos redigiram compilações regionais, espécie de inventários teológicos dos locais. O melhor exemplo desse tipo de documento é o papiro Jumilhac (Louvre, época ptolomaica).

Esse rolo, com mais de nove metros de comprimento, reúne todas as lendas e tradições locais concernentes aos deuses e ritos dos 17º e 18º nomos do Alto Egito (região de Beni Mazar no Médio Egito). A língua é clássica, embora com numerosas expressões demóticas que traem a parte do autor-compilador e comentador. A obra acha-se articulada em três grandes partes: I. os deuses da região relacionados com Anúbis e os deuses regionais relacionados com Osíris e seu mito; II. os objetos, seres e lugares segrados da região; III. os locais de culto de Duanui e suas lendas. As diversas versões de um mesmo mito ou de uma etimologia são fornecidas lado a lado com um cuidado de objetividade documental admirável. O autor, segundo um estudo recente, era um erudito bilíngüe que conhecia a literatura grega. Esse *thesaurus* de geografia religiosa regional era freqüentemente consultado, como o testemunham as anotações em escrita demótica feitas na margem do papiro.

Outras regiões do Egito foram objeto de trabalhos da mesma natureza, dos quais nos chegaram dois: o *Livro do Fayum* (diversas versões conhecidas) e o papiro Brooklyn (47, 218, 84), consagrado ao Delta. Os sacerdotes da época greco-romana intentaram um tanto a multiplicação das teologias locais com ajuda desses manuais. O papiro de Tanis, datado do reinado de Adriano, dá uma lista de objetos sagrados, nomo por nomo. O envasamento do *sanctus sanctorum* do templo de Edfu reagrupa uma série de monografias, nomo por nomo, que detalham deuses, cultos, o clero e seus títulos, barcas sagradas, festas, interdições, gênios protetores etc.

3. Os deuses das marcas[2] e das fronteiras

As portas do deserto

O deserto, onipresente na paisagem egípcia, já era uma terra estrangeira. A presença de um início de caminho tornava um setor do vale uma província-marca do Egito, cujos deuses podiam ser levados para fora do vale.

Min de Copto, o deus itifálico do quinto nomo do Alto Egito, era também o guardião das riquezas minerais do deserto oriental, cujo acesso sua cidade controlava. Protegia as pedreiras e os prospectores que percorriam o deserto oriental. Ao assegurar a sobrevivência das equipes no coração do deserto, ele era o 'Senhor da Vida'. Desde o Novo Império, Amon ganhou um culto no oásis de Kharga, acessível a partir da região tebana.

A esses deuses migrantes, levados por seus fiéis, acrescentavam-se as divindades específicas do mundo desértico, como Seth. Em torno de 900 a. C., ele dispunha de um templo oracular em Mut, capital do oásis de Dakhla, e sua presença é bem atestada no oásis de Kharga. Hathor freqüentava esses lugares desde o Médio Império. Devastadora sob sua forma leonina (Sekhmet) vagando pelo deserto, senhora da alegria e do amor quando, apaziguada, retorna ao vale, Hathor era tanto a soberana das terras desérticas quanto a 'Senhora da Turquesa', preciosa gema extraída das remotas minas do Sinai.

Os mercenários das marcas do Delta

Quando as marcas deram acesso a zonas relativamente freqüentadas por populações de outras culturas, o mundo divino povoou-se de personagens híbridos, dos quais nem

[2] Ver nota da p. 29. [N. do T.]

sempre se sabe se eram antigos deuses egípcios mais ou menos disfarçados em estrangeiros para assegurar o domínio das marcas ou, ao contrário, deuses estrangeiros egipcianizados. Por vezes, a convivência do combatente divino com o inimigo local hereditário acabava por contaminá-lo. Assim, na orla ocidental do Delta, o antiquíssimo deus Ash (terceira dinastia) tornou-se no Novo Império o 'Senhor dos Líbios', em seguida tomou o rosto de Seth e na época tardia acabou como um inimigo divino.

A mais importante dessas divindades era Soped, deus horiano de Saft el-Henneh, porta do Egito nos confins orientais do Delta.

As primeiras representações (quinta dinastia) mostram-no curiosamente fantasiado com uma barba ao modo asiático. Soped era, como escreve J. Yoyotte, "um *harki*[3] naturalizado egípcio ou um oficial egípcio vestido de indígena?" Soped, isto é, 'O Pontiagudo', era um ser belicoso que "calca os asiáticos. Senhor do Oriente", simbolizava o Leste diante de Rahes (Oeste) e junto a Dedun (Sul) e Hórus (Norte). A partir desses dados, os eruditos de Saft el-Henneh do século IV a. C. desenvolveram uma teologia complexa em que o antigo deus-*harki* assumiu as funções de Shu.

Os deuses-hóspedes da Núbia

Nas marcas do Sul, a situação era sensivelmente diferente. A Núbia, fonte de produtos preciosos, como ouro, ébano, marfim ou incenso, constituía o prolongamento do Egito no Sul. Em diversas ocasiões, os soberanos egípcios tentaram assimilar e egipcianizar essa região relativamente pouco povoada e remota.

[3] Palavra árabe que designa o militar que servia numa *harka* (milícia auxiliar) na Argélia, recrutada como reforço das unidades regulares francesas. Após a independência, foram massacrados em grande número, porém muitos conseguiram refúgio na França. [N. do T.]

O deus Dedun, 'Senhor da Núbia', portava um nome não-egípcio. Conquanto freqüentemente citado nos textos como deus do Sul e fornecedor de incenso, Dedun não tinha local de culto no Egito. Em compensação, era venerado na Núbia desde o Médio Império. Várias divindades puramente egípcias foram implantadas na Núbia por motivos funcionais: Min, protetor dos pesquisadores de ouro em Kuban e Buhen, Upuaut, o deus-cão explorador de Assiut a Kuban. Khnum de Elefantina e suas paredras Sátis e Anúquis estavam presentes como divindades dos rios e cataratas. A Hathor núbia era uma forma da deusa afastada. Quanto a Thot, senhor de Pnubs, foi ele quem conseguiu trazê-la de volta, ajudado por Bes, transformado em 'Senhor de Punt' por este feito, pois o gnomo barbudo não era um deus de origem núbia. O templo de Thot em Dakka (Ptolomeu II) é o substituto, na Baixa Núbia, do autêntico santuário de Pnubs, situado a mais de trezentos quilômetros ao sul.

Pouca coisa se sabe sobre os Hórus da Núbia: Hórus de Miam (Aniba), de Baki (Quban), de Buhen e de Meha (18ª dinastia) talvez se relacionassem à ideologia real. O culto do rei divinizado na Núbia atesta-se no Médio Império (Sesóstris III em Semna). Desenvolver-se-ia no Novo Império com os templos jubilares de Amenófis III e Tiy (Soleb, Sedeinga) e os *spéos*[4] de Ramsés II.

Amon já ocupava um lugar preponderante nos cultos núbios desde o Médio Império (Quban) e sob a 18ª dinastia (Amada, Kawa, Soleb). Bem mais tarde os soberanos da 25ª dinastia e seus descendentes, oriundos da Alta Núbia, reivindicaram Amon de Gebel Barqal na região de Napata. Na época greco-romana, alguns edifícios foram consagrados ao culto de Ísis e de Osíris (Debod, Tafa, Kalabsha, Maharraqa).

[4] Termo grego que significa 'caverna, antro', mas em sentido arqueológico designa os templos egípcios escavados na rocha. [N. do T.]

Os deuses núbios

Durante o período greco-romano apareceram divindades propriamente núbias com nomes egipcianizados. Mandúlis, deus de Tálmis (Kalabsha), era um deus-menino e um deus-filho solar que aparecia sob a dupla forma de Mandúlis criança e Mandúlis mais velho, ambos falcões floridos. Arensnúfis, 'Bem-vindo', era a grafia egípcia de um nome núbio. Adorado em Filas, foi assimilado a Shu que traz de volta a Afastada. Finalmente, na região da sexta catarata, os soberanos meroíticos contemporâneos dos Ptolomeus construíram templos de inspiração faraônica (Mussawarat es-Sufra, Nag'a) onde Amon, Shu e Tefnut se aproximavam de duas divindades guerreiras, por vezes leontocéfalas: Apedemak e Sebiumeker. Em Nag'a, Apedemak ou Pa-ir-mek, 'O Protetor' na falsa etimologia egípcia, era representado, como uma divindade indiana, dotado de três cabeças e quatro braços.

4. Os deuses de fora

No Novo Império, divindades estrangeiras de origem oriental insinuaram-se no mundo divino egípcio. Esses deuses e deusas, ainda que produzidos por um pensamento não-egípcio, eram deuses-*netjer* por completo.

O tratado concluído entre Ramsés II e Hattusili III achava-se garantido pelos "mil deuses masculinos e femininos do país de Hatti e os mil deuses masculinos e femininos do país do Egito". Na lista que se segue, os numerosos 'deuses da tempestade' de tal ou qual cidade foram considerados outras tantas formas locais do Seth egípcio, dispensando-se os egípcios de estabelecer trabalhosas listas de concordância entre os panteões.

A presença no Egito de uma dezena de divindades estrangeiras não se devia unicamente ao fato da existência de

um grupo social de origem estrangeira. Os reis guerreiros da 18ª dinastia, em particular Amenófis II, vincularam-se a esses deuses, exaltando seu valor guerreiro nos termos do outro.

Reshep parece ter sido uma das divindades protetoras pessoais de Amenófis II. Esse deus guerreiro, relacionado aos cavalos e à cavalaria militar, está citado na capela desse rei em Karnak. Astarté, deusa guerreira e cavaleira às vezes nua, é atestada em Perunefer a partir do mesmo reinado. Anat, "senhora dos deuses do rei e mãe" de Ramsés II, foi introduzida no Egito neste reinado. As deusas Anat e Astarté e o deus Reshep portavam o mesmo traje unissex: veste longa colante, toucado alto junto da coroa branca ornada com uma cabeça de gazela como uma espécie de *uraeus*. Os três gesticulam de maneira pouco egípcia, brandindo uma maça e um escudo. Reshep e Astarté seriam citados ainda na época ptolomaica.

Baal, havia muito tempo presente na onomástica, era assimilado a Seth, mencionado como deus desde o reinado de Amenófis II. Pela 25ª dinastia, seu culto sofreria as conseqüências da demonização de Seth. A grande esfinge de Gizeh foi identificada a Hurun, deus-falcão cananita, desde Tutmósis III. Seria considerado um dos deuses protetores da pessoa de Ramsés II.

Essas divindades conservaram sempre as marcas de sua origem estrangeira, quer na iconografia, quer em seus títulos (Hurun do Líbano, Astarté da Síria). Ocasionalmente beneficiavam-se de uma ascendência egípcia: Reshep, filho de Herishef de Heracleópolis, Astarté, filha de Ptah, ou ainda Anat, filha de Ra. Mas nesses casos tratava-se de nomes de função que sublinhavam o aspecto horiano e violento dos deuses e a perigosa sedução hathórica das deusas.

Dois relatos mitológicos põem em cena essas divindades. O primeiro é um conto infelizmente muito fragmentário. Um personagem brutal e ávido, Payom, o deus do mar, aterroriza e extorque os deuses do Egito. Consternados, os deuses enviam-lhe Astarté, mas ao que parece sem sucesso.

Finalmente apela-se a Seth, o combatente. A segurança do país fértil dependeria da luta colossal entre as potências indomadas do deserto terrestre e os elementos em fúria do deserto líquido. Essa obra original transpõe, de forma exótica e pitoresca, o relato da luta de Seth e Apófis. Foi inspirada num poema mitológico de Ugarit (combate de Yamm, o mar, e Baal).
O segundo relato faz parte de um encantamento mágico. Durante um passeio pela praia, o deus Seth surpreende a deusa Metut em pleno banho. Perturbado pela visão da nudez da deusa e de sua "cintura acima das nádegas", ele a acomete "como se fosse um touro" ou um carneiro. Este ato brutal só lhe traria desgostos. O esperma sobe à cabeça e ele cai doente. Sua companheira Anat, como uma fúria, precipita-se até seu pai Ra para exigir a cura de Seth. Anat, cúmplice indulgente de Seth, é uma personagem muito ambígua que porta ao mesmo tempo vestimentas masculinas e femininas, um guerreiro-mulher estéril como Néftis, companheira egípcia de Seth. Felizmente Ísis, a esposa fértil, restabelece a situação e na mesma ocasião cura a doença a quem recorre a essa fórmula. O texto egípcio utiliza para fins locais as figuras violentas e sensuais dos deuses vistos de frente e o atrativo perturbador do exótico.

A deusa Qadesh ocupa um lugar à parte nesse panteão. Ela é habitualmente representada nua, vista de frente, os braços estendidos apertando lotos e serpentes nos punhos (fig. 9). Às vezes está de pé sobre um leão que anda. Qadesh era uma deusa popular, ausente dos documentos reais, cuja fama parece ter-se limitado à época raméssida. Era desconhecida dos panteões orientais. Seu nome, 'Santa' em semítico, era também o da cidade às margens do Oronte, bastião da Síria do Norte. Qadesh, a desnuda, seria uma espécie de deusa colonial criada pelos militares egípcios? De qualquer modo, atribuem-se-lhe acólitos, quer Reshep e Baal, quer bem mais freqüentemente Reshep e Min itifálico. A escolha de Min sublinha o poder erótico de Qadesh.

Descobriram-se em Tebas modelos de leitos de terracota, em que uma face está ornada com a imagem de Qadesh nua sobre uma barca. Esses objetos, encontrados nos escombros de bairros populares, conjugam o exotismo e a sensualidade de Qadesh, a nua, com a decoração bem egípcia do pântano-jardim, lugar de prazer a serviço da fecundidade.

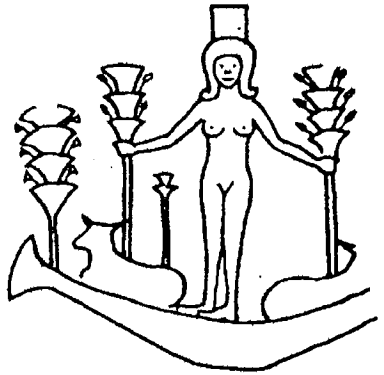


Fig. 9 — A deusa Qadesh.

5. Deuses do Egito fora do Egito

Os deuses cúmplices do poder colonial

A hegemonia egípcia exprimia-se por estelas gravadas no rochedo ou depositadas nos pátios dos templos de divindades locais. Os deuses presentes nessas estelas eram egípcios. Eles testemunhavam o valor guerreiro do rei e recebiam a submissão das cidades asiáticas (estelas rupestres de Ramsés II de Nahr el-Kelb, próximo a Beirute). Não é certo que os locais de culto permanente tivessem se estabelecido nas cidades que reconheciam o poder egípcio. Pode ser que Amon possuísse, desde a 18ª dinastia, um templo em Gaza, cidade fronteiriça que fazia parte do domínio real. Ramsés III construiu uma capela no país de Sahi (Palestina) dotada de uma estátua de "Amon de Ramsés, príncipe de Heliópolis". A função essencial deste santuário era coletar os produ-

tos locais: "Os asiáticos do país de Retenu vêm a ele, trazendo seus produtos diante de sua santa face". Mais que um local de culto, aparece como um estabelecimento administrativo e econômico semelhante aos 'castelos-*bekhenu*' que o mesmo rei fez edificar no Egito, na Núbia e na Síria. Aqui os deuses eram cúmplices de um sistema de exploração econômica de regiões tributárias.

Os deuses exportados

Antes da época helenística, os deuses do Egito eram muito pouco exportados. Os objetos egípcios dispersos pelo mundo mediterrâneo que mencionam deuses são relativamente raros. Descobriu-se na Espanha uma série de jarras de vinho em calcita que portam inscrições datadas da 22ª dinastia. Magníficos vasos da sexta dinastia faziam parte do tesouro dos reis de Ebla, na Síria.

Encontraram-se nos palácios de príncipes siro-palestinos placas de marfim provindas de móveis de luxo, provavelmente leitos ornados com temas egípcios. Esses objetos, fabricados no local, inspiram-se na aparência do culto egípcio: o deus agachado sobre seu loto e protegido por duas deusas aladas era diretamente copiado da decoração tradicional dos naos portáteis. Esta decoração reflete o efeito da magnificência do culto faraônico sobre os asiáticos. 'Hathor de Biblo' é provavelmente a interpretação egípcia de uma deusa local. O templo de Hathor, construído pelo chefe dos trabalhos Minmés sob Tutmósis III, provavelmente não passava de uma simples capela colocada no templo da deusa. Na época helenística, o culto de Tammuz de Biblo relacionou-se com o ciclo osiriano.

Acontecia os deuses egípcios viajarem pelo Oriente sob a forma de uma estátua dotada de virtudes particulares. Um conto do Terceiro Período Intermediário relata as aventuras de uma imagem de Khonsu Pa-ir-sekheru, forma oracular e curativa do deus tebano, enviada a um país lendário para

combater um gênio mau que possuía a bela princesa (estela de Bakhtan). Essa prática de receber uma imagem divina eficaz era comum no Oriente. Sabe-se que o rei de Mitani, Tushratta, enviou a Amenófis III, pouco antes de sua morte, uma estátua curativa de Astarté.

Conclusão

O mundo dos deuses do Egito pertence a uma religião de saber que, durante milênios, acumulou o conhecimento do verdadeiro que justifica aparências do real. Esse pensamento sapiencial acomoda mal estruturas de análise fundadas na oposição poli/monoteísmo peculiar às religiões proféticas. No Egito, o Um do Primeiro Instante contém em potencial todos os componentes do verdadeiro, do imaginário e dos fatos do real. A multiplicidade de deuses constitui apenas o desenvolvimento da mônada divina após a diferenciação dos elementos do mundo. Por isso, se fosse preciso propor uma estrutura de análise do imaginário egípcio, eu falaria não de uma oposição, mas de uma polaridade *indeterminado/determinado* ou, mais praticamente, *não-nomeado/nomeado*. Tomemos um exemplo: as forças brutais que abrasam inutilmente o deserto, nos limites do mundo civilizado, que fulminam cegamente e sem discernimento, reúnem-se na anônima Deusa Afastada, a Poderosa (Sekhmet). Quando em contato com o vale, ela apazigua-se e domestica-se, alimentando então os circuitos da teologia local (retorno da cheia, o renascimento lunar, osiriano, o nascimento do menino divino etc.) e ostenta nomes múltiplos: segundo o lugar, a destruidora anônima torna-se Nekhbet, Ísis, Anúquis, Meret etc.

A dicotomia *pessoa/função*, chave do combinatório divino, integra-se no sistema *nomeado/não-nomeado*. O deus anônimo dos sábios exerce a função de divindade próxima do indivíduo social, e cada leitor dos ensinamentos atribuir-lhe-á um nome e o identificará a uma pessoa divina de seu círculo, seja real (deus alojado e dotado de um templo), seja imaginário. O mito, ou, mais exatamente, as *ana*[1] divinas são

[1] Ver nota da p. 110. [N. do T.]

mais um conjunto de matáforas funcionais do que a narração da epopéia de um personagem divino. O final extremo desse sistema está na aparição, nas épocas tardias, de divindades anônimas, como 'A Grande Deusa' do nomo coptita ou talvez 'O Grande Touro' de Medamud, personagens que reúnem neles todas as funções de uma categoria de seres divinos.

Havia também o indivíduo com sua curiosidade insaciável e sua impotência ante a imensidão do imaginário. A busca contínua da causa da Primeira Diferenciação levou os pensadores do Novo Império a imaginar uma potência divina afastada e desconhecida, exprimindo-se com diversas gradações cultuais e políticas. Essa indagação a montante foi perseguida por muito tempo; na tumultuosa cosmogonia de Edfu, um misterioso pássaro-*ba*, vindo não se sabe de onde, atribui a criação a Hórus: "Ouvia-se sua voz mas ele não era visto".

Para não se perder na imensa potencialidade do imaginário, o teólogo fixou regras que canalizavam e fertilizavam seu pensamento. Quanto mais aleatória fosse a regra, mais a coerência que lograva elaborar com sua erudição lhe pareceria depender da ordem divina. Nas paredes dos templos despontam as magníficas flores artificiais das teologias parietais, pois a concepção de decoração é um jogo criativo e um meio de investigação do mundo divino. Os hinos conjugam as qualidades divinas com assonâncias de números de capítulos. Ademais, os deuses continuaram a velar sobre o Egito, e quando outros pensamentos dominaram o mundo, alguns deles prosseguiram uma carreira discreta sob disfarces diversos. Quem ainda sabe que Santa Maria Egipcíaca da igreja de Saint-Genès de Flavigny não passa de um avatar da boa deusa alimentadora Renenutet-Thermútis?

Bibliografia

Allen, J. P. *Genesis in Egypt.* New Haven, Connecticut, Yale Egyptological Studies 2, 1988.

Assmann, J. *Ägypten, Theologie und Frommigkeit einer frühen Hochkultur.* Stuttgart, W. Kholhammer, 1984 (Urban Taschenbücher).

_____. *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale.* Paris, Julliard, 1989.

Bonhême, M. A. e Forgeau, A. *Pharaon, les secrets du pouvoir.* Paris, Armand Colin, 1988.

Derchain, P. *Le papyrus Salt 825.* Bruxelas, Académie Royale de Belgique, 1965.

_____. 'La religion égyptienne', em *Histoire des religions.* Paris, NRF, 1970, pp. 63-140 (Encyclopédie de la Pléiade).

_____. s. vv. 'Anthropologie', 'Cosmogonie', 'Divinité', 'Rituel égyptien', em *Dictionnaire des mythologies.* Paris, Flammarion, 1981.

Dunand, F. e Zivie-Coche, C. *Dieux et hommes en Egypte.* Paris, Armand Colin, 1991.

Hornung, E. *Les dieux de l'Egypte.* Monaco, Rocher, 1986 (tradução de *Der Eine und die Vielen*, 1971).

Kees, H. *Der Götterglaube im alten Ägypten.* Leipzig, J. C. Hinrichs, 1941.

Lévêque, J. *Sagesses de l'Egypte ancienne.* Paris, Cerf, 1983 (suplemento ao Cahier Evangile, 46).

Meeks, D. *Génies, anges et démons en Egypte.* Paris, Seuil, 1971 (Sources Orientales, 8).

_____. 'Notion de 'dieu' et structure du panthéon dans l'Egypte ancienne', em *Revue d'histoire des religions*, 205 (1988), pp. 425-446.

_____. 'Zoomorphie et image des dieux dans l'Egypte ancienne', em *Le temps de la réflexion*, 7 (1986), pp. 171-191.

Morenz, S. *La religion égyptienne*. Paris, Payot, 1962.

Sauneron, S. *Les prêtes de l'ancienne Egypte*. Paris, Seuil, 1962 (Le Temps qui court). Edição revista e completada por J.-P. Corteggiani, Paris, Perséa, 1988.

Sauneron, S. e Yoyotte, J. *La naissance du monde selon l'Egypte ancienne*. Paris, Seuil, 1958 (Sources Orientales, 1).

Traunecker, C. 'De l'hiérophanie au temple', em *Festgabe Philippe Derchain*. Louvain, Peters, 1991, pp. 303-317 (OLA, 39).

_____. 'Observations sur le décor des temples égyptiens', em *L'image et la production du sacré*. Paris, Méridiens-Klincksieck, 1991, pp. 77-101.

Dicionários

Baines, J. e Malek, J. *Atlas de l'Egypte ancienne*. Paris, 1981.

Bonnet, H. *Reallexikon der ägyptischen Religiongeschichte*. Berlim, W. de Gruyter, 1952.

Lexikon der Ägyptologie. 7 vols. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1972-1991 (282 autores).

Posener, G., Sauneron, S. e Yoyotte, J. *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris, F. Hazan, 1959.

Traduções de textos (Paris, Cerf)

Barguet, P. *Le Livre des Morts des anciens Egyptiens*, 1967.

_____. *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, 1986.

Barucq, A. e Daumas, F. *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, 1980.

Goyon, J.-C. *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte*, 1972.